

01058



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

3
2ED

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

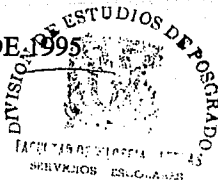
POLITICA Y RELIGION EN HOBBS Y SPINOZA

FALLA DE ORIGEN

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
MAESTRA EN FILOSOFIA PRESENTA**

MARIA ELENA FIGUEROA DIAZ

MEXICO D.F. SEPTIEMBRE DE 1995





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MIS PADRES

POLITICA Y RELIGION EN HOBBS Y SPINOZA

INDICE

INTRODUCCION	2
CAPITULO 1: CONTEXTO GENERAL DE LA PROBLEMÁTICA	5
1.1 EL FENOMENO DE LA SECULARIZACION	
1.2 REFORMA Y NACIMIENTO DEL ESTADO MODERNO	
1.3 LAS POSTURAS DE HOBBS Y DE SPINOZA	
CAPITULO 2: PRESUPUESTOS FILOSOFICOS	27
2.1 LA IDEA DE DIOS	
2.2 LAS LEYES	
2.3 PACTO Y ESTADO	
CAPITULO 3: EL CONCEPTO DE FILOSOFIA	46
3.1 LA FILOSOFIA PARA HOBBS	
3.2 LA FILOSOFIA PARA SPINOZA	
3.3 LA TEORIA DE LA CREENCIA EN HOBBS	
3.4 LA TEORIA DE LA CREENCIA EN SPINOZA	
CAPITULO 4: EL FENOMENO DE LA RELIGION	62
4.1 LA RELIGION EN HOBBS	
4.2 LA RELIGION EN SPINOZA	
4.3 ORIGEN DE LA SUPERSTICION	
4.4 RELIGION Y MORALIDAD	
CAPITULO 5: LA INTERPRETACION DE LAS ESCRITURAS	84
5.1 EL ORIGEN DE LOS TEXTOS SAGRADOS	
5.2 EL PAPEL DE LA REVELACION EN HOBBS	
5.3 EL PAPEL DE LA REVELACION EN SPINOZA	
CAPITULO 6: RELACIONES ENTRE POLITICA Y RELIGION	97
6.1 REUBICACION DE ESFERAS EN HOBBS	
6.2 REUBICACION DE ESFERAS EN SPINOZA	
6.3 EL PROBLEMA DE LA OBEDIENCIA	
6.4 ORDEN VS. LIBERTAD	
CONCLUSIONES	119
BIBLIOGRAFIA	126

INTRODUCCION

En la presente tesis deseo analizar las posturas que Hobbes y Spinoza plantearon frente al problema de la relación que existe y que debe existir entre política y religión, así como entre éstas y la filosofía. Ambos percibieron la necesidad de justificar teóricamente la subordinación de las iglesias al estado político. En el caso de Hobbes, a partir de la necesidad de instaurar un estado de paz, orden y seguridad civiles; en el caso de Spinoza, para fortalecer el espacio de libertad requerido por los filósofos.

Ambos, en el siglo XVII se abocan a la tarea de construir teóricamente un sistema político con fundamentos y características que no eran propios de los cuerpos políticos existentes. Intentan construir un estado político con un poder laico bien consolidado, sin fundamentos religiosos que avalen su legitimidad. Hobbes, dado el clima de inseguridad política que vive Inglaterra, en gran medida por las guerras civiles (de puritanos contra monárquicos, básicamente) asume la necesidad de fundamentar racionalmente un estado político absoluto. Tal estado, además, debe subordinar a las iglesias. Spinoza, a su vez, ve la necesidad de que el estado, con un fuerte y sólido poder, permita la libertad de creencia, pensamiento y opinión de aquellos que lo requieren. Para ello ve también la necesidad de controlar el poder que las iglesias pueden ejercer sobre individuos e instituciones. En ambos, necesariamente, la reubicación de las funciones sociales de las iglesias implica repensar el papel de la religión. Tanto el replanteo del lugar de las iglesias dentro de la comunidad política como el de la religión, en los pensamientos de Hobbes y de Spinoza, son objeto de esta tesis.

Esta tesis tiene dos ideas centrales. La primera es que, dado este panorama, lo que Hobbes y Spinoza desean hacer es argumentar a favor de la consolidación y el fortalecimiento del estado político frente a las iglesias. La argumentación de Hobbes y de Spinoza a favor de un estado que subordine a las iglesias sólo se puede entender si tomamos en cuenta que el poder político podría consolidarse de manera adecuada únicamente en la medida en que se limitara el poder político, social y económico de las iglesias. Además, la subordinación de las iglesias no implicó una "pérdida" para la religión. Esta, más bien, se reubicó, cambió su lugar social, se privatizó. Hobbes y Spinoza se enfrentaron con dicho problema y tuvieron que dejar un espacio libre para el desarrollo de la conciencia individual. Este espacio bien puede ser el de la religión privada y privatizada. Por ello, nuestros autores permiten la elaboración de un espacio privado para el desarrollo y la experiencia de la religión (y de la creencia en general), al margen de la observación del estado, y de cualquier otra institución. La religión se beneficiará con la consolidación de un ámbito privado de creencia, fe, de vida espiritual, y más aún, de reflexión, opinión y libertad - por ejemplo, en el caso de Spinoza, que ve a la filosofía como la religión verdadera-.

La segunda idea central es que Hobbes y Spinoza enfatizan el papel moralizante de la religión. En la medida en que el estado retoma ciertas funciones de las iglesias, se apropia de la parte pública de la religión, básicamente de la moral. Con ello, la religión queda dividida en una esfera pública que se subordina al estado y en una esfera privada, espiritual, que queda de algún modo preservada de la vigilancia pública. El aspecto de la moral, relevante para nuestros dos filósofos es el que se ubica en la esfera pública: se convierte en una moral avalada por los dogmas de fe, pero autorizada por el soberano, y cuyo propósito es ser útil al estado.

A pesar de que comparten estas ideas centrales, hay diferencias sustanciales en ambos: Hobbes desea que se establezca un poder soberano absoluto, que tenga una autoridad suprema frente a cualquier otra institución. Su objetivo principal es subordinar a las iglesias al poder político. Intenta, además, que el estado tenga poder y control sobre la vida religiosa de los individuos. Sin embargo, el espacio íntimo de la creencia, la fe y la convicción religiosas de los seres humanos son inaccesibles a los ojos del soberano. Esto hace que, de manera involuntaria, Hobbes acepte que existe un espacio subjetivo de creencia al que no se puede acceder, y, por lo tanto, no se puede regular. Por su parte, Spinoza desea instaurar las bases para la existencia de un estado fuerte y libre, a partir de la libertad y del desarrollo de las potencialidades de los seres humanos; desea establecer un ambiente de libertad para los filósofos, y por ello abre conscientemente un espacio privado de creencia, pensamiento y opinión, que no puede ser (en principio) juzgado, criticado o anulado por autoridad alguna.

Asimismo, ambos relacionan la religión óptima o verdadera con las leyes naturales - en principio, ordenamientos y regularidades de la naturaleza creados e impuestos por Dios -, aún cuando para ellos ambas cosas tengan significados distintos. Ambos, también subordinan a las iglesias al estado, aún cuando en Spinoza política y religión deban ser más bien esferas autónomas.

En resumen, tanto Hobbes como Spinoza contribuyen, en un nivel teórico, a manera de justificación racional, al proceso de secularización¹, que contempla: 1) la autonomía del estado frente a cualquier otra fuente de poder y 2) la privatización del espacio religioso de fe y de creencia, lo cual hace posible la purificación de la religión y la eventual subestimación del papel externo de la religión.

¹ Entiendo por secularización el proceso mediante el cual, en la modernidad, el estado se separa de la Iglesia. Para ello, toma parte del poder que tenía ésta; la Iglesia pierde bienes, poder, injerencia en diversos ámbitos de la vida humana. Entiendo también por este concepto, el intento de establecer una esfera autónoma de conocimiento y de práctica libre de presupuestos teológicos. El estado moderno se seculariza porque deja de tener estrechas relaciones con la Iglesia y porque trata de fundamentarse como un cuerpo político libre y autónomo frente al poder eclesiástico.

La tesis consta de seis capítulos. En el primero, presento un panorama histórico y filosófico muy somero, que plantea los principales problemas a los que se enfrentan Hobbes y Spinoza. Aclaro el concepto de secularización y presento con más detalle cómo se da el proceso paralelo - Reforma y surgimiento del estado absoluto - que contempla la privatización de la religión y el surgimiento del estado moderno.

En el segundo capítulo, analizo los principales supuestos filosóficos que se encuentran en la base de los sistemas filosóficos de nuestros dos autores: la idea de Dios, la idea de ley y la formación del estado político mediante un pacto.

En el capítulo tercero, presento las ideas de Hobbes y de Spinoza respecto de la filosofía, así como la explicación que ambos dan al surgimiento y la naturaleza de la creencia humana. Este capítulo es relevante en la medida en que, en tanto son filósofos, nuestros autores podrían considerar que la filosofía puede resolver la problemática político-religiosa que observan. En este capítulo se analiza tal posibilidad.

En el cuarto capítulo presento la explicación que Hobbes y Spinoza dan al origen y naturaleza del fenómeno religioso. Asimismo, discuto su nexa con la moral. En el capítulo quinto me centro en la discusión de nuestros autores respecto de una religión específica: la cristiana. Analizo el concepto de Revelación en ambos, así como la función que juegan las Escrituras. El análisis que hacen Hobbes y Spinoza del cristianismo nos abre la puerta al problema de la relación entre iglesias y estado, así como a la cuestión de la reubicación de la religión - paulatinamente privatizada y reformada- en su nueva condición.

Finalmente, en el capítulo seis me centro en el análisis de las relaciones entre política y religión, a la luz de lo que hemos visto en capítulos anteriores. En esta parte trato de hacer evidente las aportaciones que a nivel filosófico hacen Hobbes y Spinoza al proceso de secularización de las diversas esferas de la actividad humana.

En las conclusiones hago patentes las profundas diferencias que encontramos en nuestros dos filósofos respecto a los objetivos que desean alcanzar, pese a la similitud de los conflictos que pretenden resolver y pese, paradójicamente, a las aportaciones que hacen al proceso de la modernidad. Asimismo, hago un recuento de lo planteado y dejo señalados algunos problemas que se desprenden de esta problemática.

Las obras de estos dos autores utilizadas en este trabajo serán abreviadas de la siguiente manera:

Thomas Hobbes:

Leviathan: LEV

De Cive: DC

Elements of law: ELE

De Corpore: CORP

Fragments sur la relation entre la religion et la vertu: FRAGM

Objeciones a las Meditaciones Metafisicas (de René Descartes): MEDIT

Baruch de Spinoza:

Etica: E

Correspondencia: C

Tratado teológico político: TTP

Tratado político: TP

Tratado de la reforma del entendimiento: TRE

I. CONTEXTO GENERAL DE LA PROBLEMÁTICA

Este capítulo es una introducción a la problemática social, política y religiosa con la que se enfrentaron Hobbes y Spinoza en su intento por justificar teóricamente la necesidad y la eficacia del estado moderno en tanto estado con un poder centralizado. Para obtener dicho poder central fue necesario que el estado político subordinara a las iglesias y se hiciera cargo de sus principales funciones. Dicha subordinación es condición necesaria para la formación de un poder político absoluto (base de cualquier otra acepción posterior del estado moderno, como el liberal). A partir de la presentación somera del contexto histórico en el que se desarrollaron los proyectos filosóficos de nuestros autores, deseo dejar claro a qué problemáticas específicas se enfrentaron. Cabe notar que el resto de la tesis se enfocará al análisis de sus propuestas, independientemente del contexto histórico.

Este capítulo también desea dejar claro, a nivel más bien general y esquemático, qué consecuencias se dieron a partir de los fenómenos políticos y religiosos más importantes de la modernidad naciente del siglo XVII, a saber, la Reforma, el nacimiento del estado moderno y el proceso de secularización.

A lo largo de este capítulo deseo dejar claras dos tesis: 1) la secularización fue un proceso esencial para la formación del estado moderno (y en tal proceso colaboraron teóricamente Hobbes y Spinoza), y 2) que dicha secularización no implicó pérdida alguna de la religión, sino sólo una reubicación de la misma, una especie de privatización, a la par que permitió la apertura de un espacio para la conciencia privada.

El capítulo consta de tres secciones. En la primera abordó la primera tesis; en las otras dos abordó la segunda y en la última, además, perfiló los problemas a los que se enfrentaron Hobbes y Spinoza.

I.1 La secularización y el estado moderno.

Como en este trabajo hablaremos de las reflexiones y propuestas filosóficas que hicieron Hobbes y Spinoza respecto de la relación entre política y religión¹, debemos dejar claro, entre otras cosas, las connotaciones del término *secularización* que intentan esclarecer los cambios ocurridos dentro de la formación de la política moderna. Tanto Hobbes como Spinoza contribuyen, en un plano teórico, al análisis de estas dos esferas de

¹. En este contexto me refiero a la religión institucionalizada en iglesias. A lo largo de este trabajo ampliaré la esfera de significación del término, y en su momento lo iré aclarando.

la realidad humana que siempre, de un modo o de otro, han estado ligadas. Más aún, fundamentan racionalmente la necesidad de separarlas y de subordinar las iglesias al estado². Con ello contribuyen teóricamente a la consolidación paulatina de una política moderna secular.

El concepto de secularización es un término que en principio es usado "[...] para describir la transferencia de territorios [que estaban] previamente bajo el control eclesiástico, al dominio de autoridades políticas seculares"³. Se refiere a la expropiación de ciertos bienes que poseía la Iglesia y que pasan a manos del estado. Esto implica que la secularización política se refiera a una transferencia de poderes políticos que pasan a formar parte del dominio del estado. Más generalmente, puede decirse que a través de este proceso de secularización, las iglesias cristianas pierden poder político, económico, social, e incluso cultural, en el período del surgimiento de la modernidad, y dichos poderes pasan a manos del estado. Esto implicará la formación de espacios autónomos para el desarrollo de la política (y de otras áreas de la actividad humana). El fenómeno de la secularización del poder político, como proceso fundamental del nacimiento de la modernidad se presenta hacia finales del siglo XVI, en el momento de la consolidación de los estados nacionales. Sin embargo, ya desde el siglo XIV se habían perfilado ciertas críticas, preocupaciones y problemas enfocados a la relación entre el poder temporal y el poder espiritual, que, como tales, se cristalizarán posteriormente, y que, a nivel filosófico, adquirirán una justificación racional. Esto último sucederá hasta el siglo XVII.

La secularización permitirá la subordinación de las iglesias al estado político; para que esto suceda tiene que haber una delimitación de lo que es espiritual y lo que es temporal, ya que sólo de esa manera se puede definir qué funciones le corresponden a cada instancia; además, ~~solamente de esa manera se puede argumentar a favor o en contra de dicha subordinación.~~ En tanto el poder político y el poder religioso se distinguen cada vez con más claridad, entonces, se delimitan sus funciones. Y junto a sus funciones, paulatinamente, sus modos de legitimarse y de argumentar a favor de su propia existencia⁴. Esto trae como consecuencia, entre otras cosas, el hecho de que las fundamentaciones filosóficas e ideológicas tradicionales del poder político dejan de tener sentido y peso. Si, entre otras cosas, el poder político surge de la voluntad de los seres

² Como veremos, Spinoza hablará de autonomía de la esfera religiosa frente a las demás. Sin embargo, afirma la necesidad de que en cuestiones públicas las iglesias se sometan al estado.

³ Bryan Wilson, "Secularization", en *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, editor in chief. New York, MacMillan and Free Press, 1987, Vol. XIII, p. 159.

⁴ En el inicio de la modernidad, el fenómeno que presenciamos respecto de la relación Iglesia-estado es el de subordinación. Es posterior el fenómeno de la autonomía de ambas esferas.

humanos, y no de una voluntad divina, el soberano no puede ser sino civil⁵. El problema ya no será si Dios confirió al Papa o al Emperador el poder político, sino cómo fundamentar el poder político civil sobre bases enteramente seculares⁶. La esfera de lo temporal y la de lo espiritual comienzan a diferenciarse de manera más radical que en la Edad Media. Esto conlleva a la idea de que el mundo físico, terrenal, empírico, está gobernado por un poder con las mismas características. El poder espiritual sólo tiene cabida en el reino de lo espiritual. Evidentemente estas afirmaciones fueron aceptándose paulatinamente, y quizás sólo dentro de ciertos círculos de teóricos, de reformistas y de filósofos.

Ahora bien, el proceso de secularización influyó y determinó considerablemente la formación de los estados modernos. En la medida en que éstos se construyen sobre el supuesto de un poder soberano absoluto, es necesaria la transferencia total del poder que antes poseía la Iglesia, así como del poder fragmentado de los señores feudales, al estado. El poder soberano se define en la modernidad como: absoluto - que no posee ningún poder por encima de él- y único e indivisible - que no se puede compartir, ni puede haber dos instancias iguales de poder, porque ninguna sería absoluta-. Un poder político absoluto tiene que ser único e indivisible. De ahí la necesaria subordinación de cualquier otra instancia de poder. Esta subordinación implicará que la Iglesia deja de tener poco a poco influencia en el estado político - en toma de decisiones, formas de legitimación - y que éste se defina, además, como un cuerpo de poder laico, no religioso. El poder político moderno se define como un poder autónomo, centralizado, indivisible y soberano: separado de la Iglesia y por encima de ella⁷. Esto hará que para Hobbes y para Spinoza, dicha subordinación sea condición indispensable para la consolidación y el buen funcionamiento de los estados políticos.

⁵. En sus orígenes, el estado absoluto se apoya en la idea de que los soberanos lo son por derecho divino; pero en la consolidación de los estados absolutos propiamente modernos, esta idea desaparece. Hay quienes piensan que de cualquier manera persiste un cierto sustrato sagrado en la figura del soberano moderno. Weckmann afirma que "la divinización del gobernante es, en efecto, el primer paso en la consolidación del Estado moderno, ya que constituye una desviación, al menos parcial, del espíritu religioso hacia la exaltación de valores que hasta entonces habían sido primariamente seculares y transitorios. Con la divinización del monarca, considerado éste como encarnación del Estado se da esta institución de carácter universal e invariable", que es el estado moderno. Esta idea será útil para nuestros fines, ya que entre otras cosas, buscamos en este trabajo analizar el posible uso de la religión para fines políticos, cuestión que se relaciona con este hecho. (Luis Weckmann, *op. cit.*, p. 217).

⁶. La formación de la esfera política secular moderna tiene dos fases: 1) primero retoma a la religión como fuente de unidad nacional, a manera de argumentos y de generación de ciertos sentimientos; 2) más adelante surgen ideologías políticas seculares, y con ello, se empieza a prescindir de la religión como justificación.

⁷. Esto implicó una transferencia de poder, como ya he mencionado. Un ejemplo de esto es el paso de la legislación moral, que antes era función de la Iglesia, y que se convierte en tarea del estado. Se mantienen las mismas normas morales, pero secularizadas: ya no aparecen como mandamientos, sino como leyes.

El estado moderno es producto, entre otras cosas, de la disolución del estado universal del medievo⁸. En la Edad Media, el poder terrenal y el poder espiritual, si no conformaban una sola instancia, sí coexistían prácticamente confundidos en un mundo en que la religión cristiana marcaba el orden y los tiempos de todas las cosas. La vida humana estaba lejos, en principio, de cualquier incertidumbre, en la medida en que ambas potestades, igualmente dignas, abarcaban y protegían las dos esferas constitutivas del universo humano. Tanto el Papa como el emperador tenían un carácter sagrado, y su poder estaba legitimado por Dios. Poder temporal y poder espiritual eran necesarios, y dependían el uno del otro. El funcionamiento del cuerpo político se basaba en la complementariedad de ambas instancias. Era imposible que se concibiera un ejercicio independiente y autónomo del poder político. La religión institucionalizada era pauta para la acción pública: normaba, decidía, era parte fundamental de la vida social y colectiva de muchas comunidades. Por consiguiente, la Iglesia, aún cuando nunca tuvo, por lo menos teóricamente, un poder temporal lo suficientemente fuerte como para acabar con el poder civil, siempre se definió como guardián del mundo terreno, y su influencia indirecta en la política era decisiva.

Con la caída del Imperio Romano, y la instauración de la *Respublica christiana*, la idea de frontera, del espacio geográfico delimitado, desaparecen. La idea de un territorio ubicado dentro de una jurisdicción, así como la idea de pertenencia a una nación, son modernas. En la Edad Media jamás existieron. La sujeción, la obediencia y el sentido de pertenencia se vivían de manera muy distinta a la experiencia moderna. No había un solo poder absoluto. A menudo coexistían varios poderes sin conflictos: recordemos la estructura fragmentada del feudalismo.

El estado moderno, por el contrario, y por lo menos durante sus inicios, va acompañado de un poder absoluto (o por lo menos centralizado) que requiere cada vez más de la fidelidad a su representante y a la nación a la que se pertenece. Necesariamente es la fidelidad al soberano y al estado, y no a una Iglesia universal, lo que es válido para estos tiempos. El sentido de pertenencia, y el sujeto al que se le debe obediencia cambia por completo.

⁸. Esta somera explicación histórica tiene como objetivo ubicar el surgimiento del estado moderno, que se convertirá en sujeto de reflexión por parte de nuestros filósofos. Quizás peca de simplista y reduccionista, pero en la medida en que no es tema de la tesis una indagación histórica, nos conformaremos con estas afirmaciones generales.

En términos generales, el proceso de secularización moderna⁹ es un proceso de separación y especificación de esferas. Cada área de conocimiento y experiencia humanas (la ciencia, el arte, la religión, la economía, la política) comienza a poseer sus propias bases y razones a partir de la presencia de este fenómeno. Por lo tanto, en un mundo cada vez más secularizado deja de haber fundamentos últimos y absolutos; Dios deja de ser omnipresente; sus representantes dejan de ser jueces científicos, políticos y económicos. Podemos decir que comienza a haber un reacomodo de funciones y tareas, lo que trae como consecuencia una necesaria desestabilización y posteriormente, una nueva creación de fundamentos, valores y guías para la acción. En la modernidad vemos, entonces, un fenómeno más amplio que la mera secularización política. Esta última es parte de ese amplio movimiento que define a la época moderna, si bien el término nace en un campo jurídico y político. Como fenómeno concreto, la secularización política fue decisiva para ciertos cambios. Sin embargo, quien desee entender cómo se fue constituyendo la modernidad tiene que tomar en cuenta el proceso general que implicó la secularización. Esta, a nivel científico, educativo, cultural, ideológico, acabó teniendo repercusiones posteriores a nivel político.

1.2 La función de la religión

Hemos mencionado ya que la formación del estado político moderno implicó ciertos cambios en la religión y en las iglesias. El proceso de secularización permitió que Iglesia y estado se separaran y se transformaran. La subordinación de la Iglesia (y de las diversas iglesias, después de la Reforma) implicó, como ya se ha dicho, un cambio en la ubicación social de la religión. Se vuelven a determinar cuáles son las funciones de ésta. Podría parecer que con la secularización hay una pérdida sustancial para iglesia y religión; que la secularización implicó un debilitamiento o decadencia de éstas¹⁰. En principio, considero que no, ya que, si bien la Iglesia sufre un fuerte debilitamiento a nivel político, económico y social, las iglesias reformadas ganan a nivel espiritual con estos cambios; la religión como tal también. Se da en ella un proceso de privatización en la medida en que 1) se privilegiará a la fe como creencia religiosa individual; 2) las obras dejarán de ser importantes frente a la fe; 3) dejarán de ser importantes los ritos, los sacerdotes, en tanto

⁹. En este trabajo nos referiremos básicamente a lo que se puede llamar modernidad filosófica: la época moderna es mucho más amplia y más compleja que lo que aquí se expresa. Sin embargo, no es tema de esta tesis indagar acerca de otros aspectos del amplísimo fenómeno de la modernidad.

¹⁰. Decadencia en el sentido de pérdida de fuerza, de éxito, de poder, de eficacia.

mediadores del hombre y de Dios. Esto es muy claro en Lutero, al que veremos más adelante.

En los pensamientos de Hobbes y Spinoza, las iglesias claramente se ven limitadas, cuestionadas, sometidas: esta visión es necesaria por el énfasis que hacen, en este nivel, en el estado. Por otro lado, ninguno de los dos, pone especial atención en lo que sucede con la religión. La ven como un fenómeno humano con ciertas características y funciones necesarias, que no puede ser reemplazada o dejada a un lado, que a nivel externo debe ser controlada; nada más. Ellos están conscientes, eso sí, de que la religión pasa de una esfera pública a una privada; que se debe prescindir (en Hobbes por motivos enteramente políticos) de ceremonias, pontífices humanos y protocolos. Esto implica en realidad un beneficio desde el punto de vista religioso: la religión se purifica, quíeranlo o no los diversos grupos religiosos. Esto es claro en dos filósofos anteriores a Hobbes y Spinoza: Marsilio de Padua y Martín Lutero. Para ambos fue benéfico el proceso incipiente de la formación del estado político moderno (que ya comenzaba en el siglo XIV) porque permitió una espiritualización de la religión. Ambos contribuyeron a su vez, en la formación del estado moderno secular, ya que apoyan su consolidación en aras de una mayor purificación religiosa. En ellos vemos claramente la unión de dos procesos fundamentales, paralelos e interconectados, que surgen del proceso de secularización: 1) la espiritualización de la religión, 2) la autonomía y la centralización del poder político.

En el siglo XIV Marsilio de Padua plantea la subsunción de la Iglesia al poder político secular. A nivel teórico, separa las funciones de ambas instancias y coloca al poder secular por encima del poder eclesiástico. Pero no por ello anula la estrecha e interdependiente relación entre ellas dos. En la medida en que su objetivo es lograr una purificación de la Iglesia, supone que quitarle a ésta su poder temporal y conferirlo al estado (Imperio, en aquel momento) sería de gran beneficio para ella. Esto no implicará la ruptura de la unidad temporal-espiritual del poder propia del medievo. Martínez Gómez afirma que: "en la concepción de Marsilio opera la visión medieval de la cristianidad como un todo que imbrica los dos órdenes, el civil y el eclesiástico. Por este lado es Marsilio acentuadamente medieval: Su fin es distinguir y señalar los límites precisos a los dos órdenes y poderes, no suprimir uno de ellos ni independizarlos, sino armonizarlos y fundirlos en cierto modo en una grande y superior unidad"¹¹.

¹¹. Luis Martínez Gómez, Introducción de *El Defensor de la Paz*, Madrid, Tecnos, 1989, p. xxi.

Marsilio sólo intenta una especie de reforma política y religiosa que permita a la Iglesia retomar su cauce original. A la vez, sienta las bases teóricas para la consolidación del poder civil. Deseaba la instauración de un poder político absolutamente laico. Podemos preguntarnos si su principal objetivo era la reforma de la Iglesia o la consolidación de un Imperio laico y autónomo, ya que aparentemente en *El Defensor de la Paz* pone más énfasis en éste último. Un Imperio laico y totalmente autónomo era impensable en esta época. Además, su radical crítica a la Iglesia y al clero pone de manifiesto, creo yo, que su principal objetivo era la espiritualización de la Iglesia, ya que esto beneficiaba directamente a la religión - a la doctrina, al camino de la espiritualidad - pero sabía que esto era imposible sin la consolidación de un poder secular. Esto último se vuelve condición indispensable para que lo primero suceda. Teóricamente (y formalmente) lo manifiesta de este modo en su texto.

El Defensor de la Paz es dedicado al emperador Luis. Marsilio le dice a éste: "[...] por amor a la verdad y a su propagación, por el fervor de la caridad para con la patria [...] por compasión y remedio de los oprimidos, para disuadir a los opresores con enmienda de su error [...] y mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de romanos, a quien por la antigüedad de la sangre y la herencia [...] se le ha impreso y consolidado un celo de extirpar las herejías, de defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud [...] difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera, puse por escrito la suma de las reflexiones que siguen[...]"¹². Marsilio asume que sólo el soberano secular puede poner orden en asuntos religiosos; que los Papas han abusado de su poder, que han creado una Iglesia rica, poderosa, contraria a lo que afirman los Evangelios, y por lo tanto, ellos no pueden tener el poder temporal, ni siquiera para normar asuntos religiosos.

Marsilio plantea que al legislador, o sea, a la *mejor* parte del pueblo; "[...] le pertenece la autoridad primera de establecer las leyes humanas, instituir el principado, designar el príncipe, concederle autoridad, y la de mudar, destruir, aumentar o quitar, suspender, corregir, deponer, transferir, revocar y de hacer en torno a estas cosas lo que le pareciere bien al que tiene esa autoridad dicha de modo principal, no recibida de otro, y lo exprese por su voluntad"¹³. Más adelante afirma que "sólo el gobernante, con la

¹² Marsilio de Padua. *El Defensor de la Paz*, pp. 7,8.

¹³ *Ibidem*, p. 531. No voy a tratar el tema del pueblo soberano, aunque es sumamente importante.

autoridad del legislador, tiene jurisdicción coactiva, tanto real como personal, sobre toda persona singular mortal de cualquier condición que sea y sobre el colegio de laicos o de clérigos"¹⁴.

Marsilio intenta frenar el poder civil de la Iglesia, alegando que sólo puede existir un sólo gobierno, y éste debe ser civil y autónomo. Como Dios no ha dado poder político y temporal a los sacerdotes, a ellos no les corresponde ejercer el poder político, sino al legislador humano. Incluso, el soberano civil está por encima de la Iglesia, en tanto entra dentro del reino de lo temporal, y es quien tiene la jurisdicción para regularla. Esto se deriva de que como Cristo nunca ejerció un poder temporal, ninguno de sus sucesores eclesiásticos pueden hacerlo. Y los asuntos externos de la Iglesia son temporales. Al clero sólo le toca: *atar o desatar pecados* con el sacramento de la penitencia y consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo. Lo demás es temporal, y por lo tanto, dominio del emperador y del cuerpo legislador.

En el plano exclusivamente eclesiástico, está en contra de la plenitud de potestad¹⁵ y a favor de un gobierno interno conciliar. Para Marsilio de Padua, en el interior de una Iglesia tiene más fuerza el acuerdo de la comunidad de clérigos que la decisión del Papa, que es uno solo. Martínez Gómez afirma que para Marsilio "[...] en las comunidades de fieles ya perfectas (no en las primitivas) la causa eficiente inmediata de esta institución y determinación del presidente o del mayor, que llaman obispo o de los menores, es y debe ser la universal multitud de fieles de aquel lugar, por su elección o voluntad expresada[...]"¹⁶.

Más aún, para Marsilio, la instancia última que trata todas las cuestiones de fe es el concilio, no el Papa. El concilio es convocado por el legislador humano fiel, no por el Papa, y se constituye de presbíteros y de gente fiel. Marsilio afirma que "[...] sólo a la autoridad del legislador humano fiel, que no tiene superior por encima de sí, o a los que por el dicho legislador esa potestad les hubiere sido concedida, convocar el concilio general [y] determinar las personas idóneas para ello..."¹⁷. Y además, "[...] lo establecido y definido por el concilio general [...] tanto sobre el sentido de la ley

¹⁴ *Ibid.*, p. 536.

¹⁵ La plenitud de potestad o *plenitudo potestatis* es la autoridad absoluta sobre todos los asuntos espirituales (y temporales) que los Papas se adjudicaban argumentando que Dios lo había otorgado a ellos por vía de Pedro.

¹⁶ Luis Martínez Gómez, *op. cit.*, p. xxxiv.

¹⁷ Marsilio de Padua, *op. cit.*, p. 362.

evangélica, como sobre el ritual eclesástico o el culto divino y todo lo demás, no puede ser mudado, aumentado, añadido, disminuido o suspendido, o recibir una interpretación por la autoridad y ordenación de ningún obispo o de otro particular, colegio, concilio o congregación[...]”¹⁸.

Marsilio concibe una especie de *estado representativo*, cuyo cuerpo fundamental es un grupo de legisladores que designa a un gobernante. Este último, el gobernante, tiene poder de coacción y puede estar, en un momento dado, aún por encima del cuerpo legislador. Este cuerpo legislador, y no el gobernante, es el soberano, ya que a aquel le corresponde crear las leyes, categóricamente obligatorias en su territorio. Esa idea de que el soberano se define en tanto legislador es una idea fundamental de la modernidad. La función, y el derecho, por excelencia, del soberano es dar leyes. Dar leyes se convierte, en un estado, en el elemento unificador, controlador, de los individuos sujetos al poder político. En este sentido, el estado es un ordenamiento jurídico: ejerce su poder, en un territorio determinado, creando normas y haciéndolas efectivas por medio de un órgano ejecutivo. Bobbio afirma que “[...] la condición necesaria y suficiente para que exista un Estado es que en un territorio determinado haya un poder capaz de tomar decisiones y emitir los mandatos correspondientes, obligatorios para todos los que habitan ese territorio, y obedecidos efectivamente por la gran mayoría de los destinatarios en la mayor parte de los casos en los que se requiere la obediencia; cualesquiera que sean las decisiones”¹⁹.

Ya en Marsilio vemos la idea típicamente moderna de que el soberano es uno solo, supremo y absoluto, con poder de legislar y aplicar coacción. Se le debe obediencia política y es además, laico, es decir, no religioso. Esto último tiene, en Marsilio, su origen en la necesidad de quitar a la Iglesia todo poder temporal para su propio beneficio.

En términos generales, en la modernidad se adopta la idea de que el soberano debe ser laico. Esto es producto de la secularización política. Ahora bien, ¿por qué comienza la secularización de bienes y poderes de la Iglesia?, ¿a quién se quería beneficiar? Evidentemente había intereses políticos y económicos de grupos no religiosos a los que les convenía el debilitamiento del poder temporal de la Iglesia; pero eso no hubiera sido suficiente. Hubo también el interés de religiosos por redefinir el papel de la Iglesia, por cambiarla. Esto implicó, de cierta manera, el apoyo de ciertos sectores de la Iglesia (unos disidentes, otros, no: pensemos que a la Reforma siguió la Contrarreforma católica) para

¹⁸ *Ibid.*, p. 371.

¹⁹ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, F.C.E., 1989, pp. 129-130.

la centralización del poder político en el estado. Por lo tanto, esto consolidó la idea de que el soberano debía ser laico.

En el siglo XV, Lutero consolida algunas de las ideas y de los hechos que fortalecen la constitución del estado moderno. Entre otras cosas, Lutero luchó para que regresara la Iglesia a la pureza y espiritualidad de sus orígenes. Y de manera similar a Marsilio, para lograrlo, asume que ciertos poderes temporales de la Iglesia deben pasar a manos del estado. Podemos preguntarnos si la Reforma contribuyó a la formación del estado moderno. La contestación es sí, en la consolidación, mas no en el origen de éste, en la medida en que una de sus propuestas es la despolitización de la Iglesia, así como la subordinación de cada iglesia reformada, no ya a la Iglesia de Roma, sino a cada estado nacional. Apoyó, además, la consolidación de tales estados al afirmar su poder coactivo para hacer efectivas las leyes. Fomentó, asimismo, la obediencia al soberano y le confirió cierto poder en materia religiosa para acabar con los innumerables conflictos religiosos que existían.

La religión inicia con la Reforma un proceso de *privatización*, por decirlo de algún modo, porque pasa de una esfera pública, institucional, de culto, a una esfera privada. Para Lutero, ningún mérito ni obra conducen a la salvación; sólo la gracia divina que es exclusivamente otorgada por Dios. El individuo puede prescindir del sacerdote como puente de comunicación con Dios. Todos somos en algún sentido sacerdotes, en la medida en que somos iguales ante El, y somos capaces de un libre examen de nuestros actos. Ninguna institución puede jugar el papel de juez de las acciones humanas para Lutero. Esto implica necesariamente la pérdida de fuerza y de sentido de las funciones de la Iglesia. Para Skinner, Lutero "[...] devalúa el significado de la Iglesia como institución visible. Si el ~~alcazar~~ la *fiducia*, [confianza o gracia de Dios] constituye el único medio por el cual puede esperar salvarse el cristiano, no queda ningún lugar para la idea ortodoxa de la Iglesia como autoridad interpuesta y mediadora entre el creyente individual y Dios"²⁹. Esta idea genera la importante consecuencia del desarrollo de la conciencia individual. Para Lutero, lo único decisivo que existe en la vida de un individuo es su relación con Dios. El individuo tiene acceso a la lectura de la palabra de Dios, y de este modo, puede prescindir de los puentes - los sacerdotes, las iglesias- que antes permitían la comunicación con Dios. El ser humano siente que puede estar en permanente relación con Dios, y a la vez, que en esta vida no puede garantizar su salvación: los designios de Dios son incomprensibles e inaccesibles para los hombres. No

²⁹. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, p. 16.

hay manera de garantizar el cielo; sólo nos queda la toma y el examen de conciencia, el servir a Dios mediante acciones, sin esperar absolutamente nada.

Por otro lado, los actos humanos sólo pueden ser valorados o censurados por Dios. Y como éste no da muestra alguna de enojo o contento, el individuo no tiene garantía alguna de la aceptación de Dios; pero puede tratar de demostrarle su fe mediante obras. Y estas obras, para que sean válidas, sólo pueden ser producto de la fe. Veamos. Lutero nos dice que "hay una cosa cierta: las obras son las que hacen a alguien bueno o malo a los ojos de los hombres; es decir, manifiestan al que es bueno o malo, como dice Cristo: 'por sus frutos los conoceréis'"²¹. Sin embargo, "lo primero que, por tanto, se requiere, la condición buena para las buenas obras, es que la persona sea buena y justa; después llegarán las buenas obras que han de salir de una persona buena y justa [...] La fe, de la misma forma que justifica, es la que hace las buenas obras"²². La fe, y no la obra, es lo que, finalmente, es importante. Lutero no descarta, como vemos, a la obra; sólo la somete a la fe, ya que debe ser signo externo de creencia, de amor y de aceptación frente a Dios. Es la fe, la relación interna, íntima con Dios, lo que hace bueno al hombre. La obra efectuada es sólo la expresión manifiesta y secundaria de aquello que vive en el interior del hombre reformado. El individuo, entonces, creará un mundo en donde las creencias, la fe y los actos diarios son el enlace con un Dios que de entrada parece inaccesible²³. No hay manera de ganar sus favores, de arrepentirse frente a él, ni de que alguien interfiera en la relación entre la persona y Dios. Así, sólo se puede establecer un nexo privado, íntimo, individual, con Dios.

En el movimiento de Reforma, son mayores las consecuencias imprevisibles que las previsibles. Por ello, Humberto Martínez afirma que "[...] la Reforma fue teocéntrica y estuvo en contra del humanismo antropocéntrico del Renacimiento. Sin embargo, es también cierto que esta restauración se volvió innovación y contenía en germen la semilla, aunque de otra forma, del individualismo secular moderno. No se lo pretendía, se lo combatía, [en la medida en que lo que se quería era regresar a las fuentes del cristianismo, a la fe, a la obediencia a Dios, a la sujeción a ciertas normas y leyes,] pero dio posteriormente lugar a ello por sus tesis del libre examen y, al romper con la tradición y autoridad, propició el desarrollo de la conciencia individual"²⁴. O sea, fue de

²¹ Martín Lutero, "La libertad del cristiano" (1520), p. 166, *opud*, Humberto Martínez, *Humanismo y Reforma*, Monterrey, Secretaría de educación y cultura, 1987.

²² *Ibidem*.

²³ Y que lo sigue siendo a nivel de designios. El hombre reformado jamás tendrá garantizada la salvación: no se puede leer la voluntad divina. Nada se puede prever. Sólo se puede tener una relación de fe con El.

²⁴ Humberto Martínez, *op. cit.*, p. 57.

modo involuntario que al sentar las bases para el desarrollo de la independencia del individuo frente a toda institución religiosa fomentó el individualismo y el relativismo, que tuvieron consecuencias fundamentales para la secularización del pensamiento humano. Todo esto trae consigo una mayor confianza en las posibilidades y las capacidades del individuo. La fe individual puede vivirse plenamente sin ayuda de ninguna autoridad humana; sólo con la lectura de los Sagrados Textos. La Reforma plantea la posibilidad del libre examen, y con ello la razón empieza a adquirir mayor fuerza y autonomía, aún cuando la fe siga teniendo un papel importante. En la medida en que las funciones de la Iglesia se restringen, el individuo se ve libre para razonar, decidir, creer por sí solo.

Por otra parte, para poder desmundanizar, y por lo tanto, despolitizar, totalmente a la religión, Lutero otorga una gran autoridad al poder político. Entre otras cosas, afirmará la necesidad de que las iglesias dependan de sus respectivas naciones, y que no se involucren en asuntos temporales²⁵. Según Skinner, en Lutero "[...] el poder del rey debe extenderse para juzgar todas las causas, eclesiásticas así como temporales, y que su poder mismo debe ser absoluto, ya que no hay nadie ante quien el rey sea responsable"²⁶. De este modo, al tratar de purificar la religión, de no contaminarla con elementos terrenales, hace que necesariamente todo el poder político recaiga sobre autoridades seculares. Es así como la Reforma ayudó indirectamente al proceso de fortalecimiento de los estados políticos.

A partir de lo que hemos dicho hasta aquí, podemos afirmar que el inicio de la modernidad observa dos procesos paralelos. Por un lado, observamos la centralización absoluta del poder político que desemboca en la creación de los estados nacionales. Por otro lado, la despolitización de las instituciones religiosas, en aras de una espiritualización y purificación religiosas. Ambos procesos, aunque desarrollados y defendidos a menudo

²⁵ Lutero, entre otras cosas, propone e instituye las iglesias nacionales, autónomas frente al Papado, dependientes únicamente del monarca. Esto necesariamente fortalece a los estados frente a la Iglesia de Roma, y debilita a ésta última. Weckmann afirma al respecto que "cuando la Reforma protestante consagra las Iglesias nacionales, la obediencia universal hacia el Papado, último punto central de las lealtades europeas, es sustituida por una obediencia hacia la comunidad inmediata y hacia la Iglesia nacional que es expresión de esa comunidad. Con el creciente predominio del estado sobre la Iglesia y con la secularización del estado mismo, el sentimiento de religiosidad, anteriormente difundido y universal, se particulariza y seculariza también". Luis Weckmann, *op.cit.*, p. 18. Es importante valorar este importante suceso; pero también debemos tomar en cuenta que no fue un fenómeno que abarcó a todas las naciones europeas. Durante mucho tiempo, y aún hasta la fecha, la Iglesia católica sigue teniendo una gran fuerza. Sin embargo, en naciones protestantes encontramos este favorable cambio, y en las naciones católicas hubo, de cualquier manera, una influencia importante de la Reforma.

²⁶ Quentin Skinner, *op. cit.*, p. 119.

de diferentes maneras, son dos caras de la misma moneda. En más de una ocasión, como en el caso de Lutero, un proceso fue consecuencia inevitable del otro. Algunas veces ciertos pensadores que defendían el poder absoluto del estado civil argumentaron a favor de la centralización del poder político alegando la corrupción de la Iglesia. Algunas otras se pensó que para purificar a las instituciones religiosas y devolverles su dignidad espiritual, había que crear un estado absoluto que ayudaría a la purificación de la Iglesia quitándole poder temporal. Curiosamente este doble proceso tiene consecuencias favorables para la creación paulatina de un espacio autónomo propio de los individuos.

Por un lado, la privatización de la religión requiere de la aparición de un espacio libre para la creencia, la reflexión, la fe del individuo. Ya en Spinoza, este espacio comienza a tener otras funciones. Por otro lado, el estado absoluto, necesariamente tiene que centralizar el poder político, y aún en contra de su voluntad, delimitar su terreno de acción: sólo puede legislar sobre lo externo y visible. La religión antes lo era, y era por lo mismo sujeto de legislación, pero ahora ya no lo será, como no lo serán las opiniones y pensamientos de los seres humanos. Asimismo, el desarrollo de la teoría del contrato social, hace del soberano un producto de las decisiones racionales y autónomas de los individuos. Dado el desarrollo del individualismo a nivel teórico, esta idea toma fuerza.

El individualismo, que se gesta en esta época en gran medida como respuesta a concepciones orgánicas del estado que ven al ser humano como parte dependiente de un todo que es el estado, "[...] considera al Estado como un conjunto de individuos, como resultado de su actividad y de las relaciones que establecen entre ellos"²⁷. Esta postura señala que el individuo es anterior al estado; que sólo existen individuos separados los unos de los otros por sus pasiones e intereses, y que se ven obligados a reunirse y formar un estado político para poder sobrevivir y convivir pacíficamente. El individuo es el centro y artífice de cualquier formación política ulterior; es el punto de partida²⁸.

En este momento, son otras las preocupaciones individuales las que empiezan a tener mayor sentido. No basta con asegurar la salvación ulterior. La vida terrena también tiene un valor y corre riesgos. La seguridad para vivir y producir se vuelve más

²⁷. Norberto Bobbio, *Liberalismo y Democracia*. México, FCE, 1989, p. 49. El organicismo, en palabras de Bobbio, considera "[...] al Estado como un cuerpo en grande compuesto por partes que concurren cada una de acuerdo con su propio sentido y en relación de interdependencia con todas las demás, para la vida del todo, y por tanto, no concede ninguna autonomía a los individuos[...]" *Idem*.

²⁸. El exponente más acabado del individualismo es Hobbes. El liberalismo y la democracia, según Bobbio, retoman la postura individualista, aunque enfatizando elementos diversos. Para este problema, véase N. Bobbio, *op. cit.*

importante. Con la secularización de los fundamentos del poder político, es decir, con el poder absoluto que se vuelve autoridad religiosa, el ser humano se vuelve protagonista de la constitución de los estados en la medida en que el individuo es el que crea y decide - en términos teóricos- el estado, vía un contrato social. En principio, el estado moderno es una totalidad soberana, que desconoce cualquier poder superior; pero a la vez, su razón de ser se encuentra en los individuos, y más específicamente, en sus intereses. El surgimiento del contractualismo afirma que el estado existe *para* los individuos, para su seguridad y bienestar. La formulación moderna de esta tradición agrega que el estado, además, existe *por* los individuos, ya que su legitimidad reside necesariamente en el consentimiento racional de cada uno de ellos.

El hombre moderno recupera la confianza en sí mismo, se empieza a ver como un ser autónomo y capaz de crear, de dominar a la naturaleza, de transformarla, y producir a partir de ella. Pero también el hombre se ve a sí mismo como un ser libre de creer y de pensar al margen de las instituciones. Esta idea va en contra de lo que los reformistas y los estados políticos deseaban. En ningún momento, la tolerancia religiosa e ideológica fue bien vista por la mayoría de los individuos. La idea de la libertad moderna de pensamiento y opinión se origina en gran medida en la necesidad de libertad religiosa que se gesta poco a poco a partir de la interiorización de la vivencia religiosa. Dicha libertad fue posible por la existencia de varias iglesias que permitieron la posibilidad de pensarla como algo deseable por la intolerancia que se vivía. Sin embargo, solo existió en realidad, como lucha, como ideal²⁹.

Para que Hobbes y Spinoza crearan sistemas racionalmente argumentados que dieran cuenta de la necesidad de un estado bien consolidado y legitimado por argumentos seculares, tuvo que haber habido un proceso en el que, como ya hemos visto, individuos como Marsilio y Lutero, sentaran las bases para el surgimiento de una política laica *racionalmente* argumentada. La fundamentación racional se da en pleno siglo XVII (quizás antes con Maquiavelo, pero en otro sentido); pero las ideas se habían gestado mucho tiempo atrás.

²⁹. Evidentemente la experiencia religiosa es siempre, en principio, interior, incommunicable, intransferible, aunque siempre juegue o pueda jugar un papel social. Pero antes de la época moderna, los aspectos externos de la religión: el culto, el rito, la sujeción a normas, el apego a ciertos dogmas, eran más importantes, ya que la religión era una parte central de la vida colectiva. Nuevamente podemos caer en generalidades poco exactas: la experiencia de cada grupo, de cada sociedad, de cada época frente a la religión es distinta. En realidad no podemos afirmar que en la época moderna la religión no sea importante a nivel social; sin embargo, podemos afirmar que se da una tendencia, a partir de la Reforma protestante, del desarrollo del individualismo, y luego de la presencia del liberalismo que hace que necesariamente la presencia social de la religión se modifique, aunque no desaparezca.

En el siglo XVII se concebirá al estado como una posible solución a ciertos problemas políticos y socio-religiosos, ya que da garantía de orden y paz. Además, para algunos pensadores, en la medida en que las preocupaciones del soberano deben estar encaminadas hacia la consecución del bien, de la paz y de la seguridad comunes, la vida individual adquiere otro sentido. El individuo se convierte en fuente de la legitimidad del estado. Este último estará de algún modo regido por leyes naturales, racionales, que le confieren orden a la vida pública, incluyendo la religiosa. Podríamos preguntarnos por qué se desarrolla esta idea que privilegia al estado y no otra, por ejemplo, que privilegiara la capacidad de las iglesias de establecer el orden. La respuesta es compleja y difícil. Podríamos decir que en esta época se desarrolla un ambiente que genera confianza en la razón, que desarrolla el individualismo; asimismo se han tenido experiencias amargas relacionadas con el poder ilimitado de las iglesias, y los estados políticos, por varias razones, comienzan a crecer y a fortalecerse.

En principio, en un estado absoluto, el soberano debe tener injerencia en la vida religiosa de los individuos; pero con el paso del tiempo, presenciamos en algunos casos una creciente libertad de pensamiento y creencia, permitida por la naturaleza de la soberanía política. El rango de control del soberano no puede alcanzar las creencias más íntimas del individuo. Y como el interés mayor de un soberano absoluto es la seguridad y la paz, mientras las creencias no obstaculicen su cauce, es posible en algunos casos, poco a poco, la libertad de credo³⁰.

Hemos dicho que la religión puede ser dividida en dos esferas: una privada y otra pública. La primera es fortalecida y privilegiada por pensadores como Lutero y Marsilio de Padua, que desean, al purificar la religión, enfatizar su aspecto privado. En Lutero esto es muy claro: el aspecto externo o público de la religión no es importante. Recordemos: las buenas obras no hacen bueno a un hombre; sólo la fe lo hace bueno. No basta la apropiación por parte de un hombre de un código de normas morales; le hace falta la fe.

A diferencia de Lutero, Hobbes y Spinoza privilegiarán el aspecto público de la religión, específicamente su función moral, que será apropiada por el estado. Esto es sumamente importante ya que, en el proceso de reubicación de la religión, ante los ojos

³⁰ . Esto no implica la libertad de culto ni la tolerancia, cuestión que sólo unos pocos defendían y que en esta época nunca se desarrolló...

de Hobbes y Spinoza, ésta: 1) se privatiza, es decir, se espiritualiza y gesta un espacio íntimo de creencia y fe; 2) por lo tanto, en el ámbito externo, público, queda su función moral - ya que el aspecto ceremonial dejará de tener importancia - que es retomada por el soberano. En el caso de Hobbes, éste utilizará el aspecto moral de la religión para 1) regular la conducta de los individuos, y 2) legitimar parcialmente su autoridad. A continuación veremos el contexto en que se desarrollan las propuestas de estos dos filósofos.

1.3 Las posturas de Hobbes y de Spinoza

Hobbes, quien inicia la tradición que concibe la fundación del estado al margen de cualquier fundamento religioso, afirma la necesidad de que el soberano tenga dominio sobre todos los aspectos observables de la vida de sus súbditos. El ámbito religioso, por tanto, debe estar necesariamente bajo el control del soberano. Esto implicará, entre otras cosas, que Hobbes conciba a la Iglesia "[...] como una corporación de la cual la cabeza necesaria es el rey; así, cuando la Iglesia sea imaginada como una reunión de fieles, unidos en la persona de un soberano, ya no será posible distinguirla de la comunidad propia, y con ello el soberano temporal y el espiritual se identifican"³¹. Al identificar Iglesia y comunidad política, no sólo se está reafirmando el poder absoluto del soberano, sino que se están estableciendo las bases para que el individuo sea más independiente frente a las autoridades eclesiásticas. La autoridad religiosa ya no estará colocada en el clero, sino en el príncipe soberano. Sólo se le debe obediencia y respeto a éste; los sacerdotes ocupan un segundo término.

A su vez, Spinoza, que vive en Holanda, asume el hecho de que el estado político debe ser una comunidad bien consolidada, autónoma, pero que debe permitir cierta libertad de pensamiento y opinión a algunos de sus ciudadanos, a los filósofos. Spinoza intenta fundamentar un sistema en el cual se garantice la autonomía de las esferas política, religiosa y filosófica. Ninguna debe intervenir en otra. La política y la religión no deben tener injerencia en el ámbito filosófico (para que haya libertad de pensamiento y opinión). Asimismo, la religión no debe intervenir en asuntos políticos. De ese modo puede darse un desarrollo óptimo de la filosofía, así como un ambiente de paz y seguridad civiles. Observa claramente, además, que la paz y el orden pueden no ser contradictorios con la libertad de expresión, siempre y cuando las iglesias no interfieran en los asuntos públicos y que la suprema potestad sepa responder adecuadamente a las necesidades y creencias de

³¹ . Luis Weckmann, *op. cit.*, p. 217.

los individuos. Spinoza, evidentemente, da un paso más que Hobbes: la libertad puede compaginarse con el orden; más aún, un verdadero orden racional debe estar ligado a la posibilidad democrática de la libertad de creencia, pensamiento y opinión.

En el siglo XVII la religión jugaba aún un papel central en la vida pública de los individuos. Tanto las disertaciones filosófico-religiosas y la virtual libertad de creencia y de pensamiento conferida por el poder político, como la constante amenaza de la usurpación del poder civil por parte (directa o indirectamente) de las iglesias, estaban al orden del día. Si bien Hobbes y Spinoza se enfrentan con problemáticas distintas y proponen soluciones con tonos diferentes, comparten la realidad de un estado laico que se enfrenta con individuos cada vez más libres y más autónomos, y con pretensiones temporales de una serie de iglesias con poder e influencia sobre los individuos.

Una de las principales y más concretas causas que llevaron a nuestros dos filósofos a plantear sus respectivas propuestas fue el ambiente de tensión, terror e inestabilidad que creaban las guerras civiles que muchas veces eran guerras de religión. El hecho de que lo político y lo religioso no estuvieran adecuadamente separados en objetivos, conflictos y campos de acción, hizo que en esa época, hubiera una sobredeterminación religiosa de los conflictos políticos, así como una sobredeterminación política de los conflictos religiosos. Hobbes era consciente de que la causa de la guerra civil inglesa era un conflicto religioso, o más bien, un conflicto de intereses políticos de grupos religiosos. Y para él fue claro que un estado absoluto bien fundamentado podía ser la solución a la sedición, el miedo, la guerra y la muerte violenta. Que haya sido claro para él no quiere decir que haya sido claro para todos; la opción bien podría haber sido, ante los ojos de alguien, el control de la situación política por parte de las iglesias. Spinoza se dio cuenta de algo semejante, y afirmó la necesidad de que la esfera religiosa y la esfera política se mantuvieran separadas y respetuosas la una de la otra. A pesar de la necesaria subordinación de las iglesias al estado, en aspectos externos, al interior de cada esfera debía haber total autonomía.

Luis Salazar afirma respecto a estos dos filósofos que "ambos, como es sabido, reflexionaron y escribieron en los albores de la época moderna; ambos lo hicieron en la era en que las disputas religiosas amenazaban seriamente las posibilidades de un orden social pacífico [...]"³². Sin embargo, afirma este autor, las perspectivas que tomó cada uno de ellos fueron totalmente distintas: mientras que Hobbes construye los fundamentos del estado teniendo como objetivo el orden, Spinoza los constituye sobre la libertad, ya

³². Luis Salazar, "La política es otra cosa" en *Ecétera*, Num. 42, México, noviembre de 1993, p. 20.

que para él, los seres humanos no pueden renunciar a pensar y a opinar, a expresarse siempre y cuando no alteren el orden civil.

Para estos dos filósofos, independientemente de que Dios exista o no, los seres humanos, en general, tienden a ser susceptibles ante símbolos e interpretaciones religiosas del mundo. El poder de la religión es tan fuerte que puede llegar a crear innumerables problemas políticos. Estos problemas son suscitados en gran medida, según Hobbes y Spinoza, por las pretensiones de las iglesias a poseer poder político. Y también por la tendencia humana a sucumbir ante creencias muchas veces supersticiosas que provienen de la interpretación y difusión que las iglesias hacen de la religión para poder controlar a los individuos y acceder a mayor poder político. Por ello no basta con la clara separación de las funciones de iglesia y estado. Es necesaria, por una lado, la sujeción del poder espiritual al temporal, y por otro lado, el adecuado control de las creencias e ideas de los individuos por parte del poder civil. Esto último, en el caso de Hobbes, se expresa en la necesidad de la educación de los súbditos; en el caso de Spinoza, que respeta la libertad de creencia y opinión, en el manejo correcto de ciertas pasiones que permita la posibilidad del desarrollo de la libertad y la autonomía de ciertos individuos, así como la tranquilidad y la serenidad de otros tantos.

Para Hobbes, existe una tendencia en los seres humanos a creer en, respetar y venerar a Dios, y a sus representantes. Si la religión es utilizada para la subversión del orden político establecido, resulta ser un arma potente y eficaz. A la inversa, puede resultar efectiva en el control y en el seguimiento de la paz. Por ello, para este filósofo inglés, el estado debe subsumir el poder espiritual; al identificar Iglesia y estado; hace del soberano civil la cabeza de los dos poderes tradicionales.

Al igual que Hobbes, Spinoza cree necesario subsumir la religión al estado, pero a diferencia de aquél, cree necesario preservar el derecho de pensamiento y opinión de los seres humanos. El soberano debe regular todas las cuestiones religiosas; pero este control debe ser compatible con la posibilidad de la libertad individual. Aunque aparentemente contradictorio, el planteamiento de Spinoza resulta, si bien complejo, racional, en la medida en que la combinación de la libertad con el buen manejo de las pasiones humanas por parte del estado es posible y eficaz. En la medida en que se *provocan* ciertas pasiones y no otras en los individuos, la paz y la armonía pueden ser posibles. Son los afectos y la imaginación, y no la razón, lo que prevalece en la mayoría de los seres humanos. Sólo muy pocos son racionales. Y hay que ser consecuentes con ello. En este contexto, la

religión aparece como un fenómeno necesario, eficaz, indispensable para la mayoría de las mentalidades, que son proclives a la imaginación. Pero no por ello debe adquirir un monopolio tal que acabe con las diversas necesidades teóricas y filosóficas de otros tantos individuos que poseen una capacidad diferente para entender el mundo. Aunado a la necesidad de proteger la libertad de estos individuos, es indispensable aminorar las pretensiones políticas de las iglesias para así garantizar el funcionamiento autónomo de las autoridades civiles y para conseguir la paz.

Para nuestros dos filósofos, la religión ha sido un arma política y social que ha sido usada para que ciertos sectores y grupos religiosos - eclesiásticos y sectarios - obtengan ciertas metas temporales. Ante sus ojos, el clero manipula a los individuos, haciéndoles creer ideas falsas, supersticiosas, y lo hace de manera eficaz. Por ello desean acabar de tajo con la búsqueda de poder político por parte de las iglesias. Esto se debe a que, para ambos, tal manipulación crea conflictos de naturaleza política: desestabiliza, desordena, caotiza a los estados. Para los dos, los asuntos públicos deben ser tratados y resueltos sólo por políticos, y por asuntos políticos debemos entender, entre otras cosas, todo lo concerniente a los aspectos externos - profesión, culto - de una religión. Para lograr su objetivo, ambos deben refundamentar el poder político: delimitarlo y hacerlo autónomo. Hobbes querrá fundamentar dicho poder en la razón; Spinoza afirmará la autonomía de las esferas política y religiosa, y con ello, uno de sus objetivos más importantes se resuelve: el ámbito de la religión se reubica -y por lo tanto, el papel y el lugar de las iglesias-, así como la magnitud de su poder.

El otro lado de la moneda señala al individuo: su status implica su libre capacidad de creer (y en el caso de Spinoza, de opinar). No simplifiquemos el planteamiento de Hobbes, sumamente complejo y lleno de tensiones. Hobbes pensará que las creencias, finalmente, estarán modeladas por la educación, cuyo monopolio pertenece al soberano. Este decide todo lo concerniente a la educación: qué se debe enseñar, qué no se debe enseñar, quién debe hacerlo, etc. Sin embargo, Hobbes se enfrenta con el problema de que sólo lo visible puede ser controlado; y la injerencia del soberano sobre las creencias y pensamientos de los individuos tiene un límite. Spinoza, tal vez más consciente de este problema, sabrá combinar el dominio sobre el individuo con su libertad.

Frente a lo que hemos señalado a grandes rasgos, algunas preguntas permanecen: ¿de qué manera el individuo moderno se relaciona con el poder político?, ¿su obediencia y su sentido de pertenencia al estado están libres de todo sentimiento religioso? Estas

preguntas no serán contestadas, evidentemente por nuestros dos filósofos. Sin embargo, sus planteamientos dejan abiertas ciertas vías hacia posibles respuestas. En la constitución de los conceptos modernos de individuo y de poder político, Hobbes y Spinoza son protagonistas. Y por ello en sus preguntas más fundamentales se perfilan los rasgos de una modernidad que intenta por todos los medios posibles una verdadera reubicación de esferas de la actividad humana.

Por ello en las preguntas hobbesianas: ¿cuál es el carácter del poder soberano?, ¿cuáles son sus funciones?, ¿hasta dónde llega su poder?, ¿cómo se fundamenta la obediencia del individuo al poder político?, subyace y prevalece otra más: ¿cómo hacer que los súbditos no obedezcan al poder espiritual, sino al civil?, es decir, ¿cómo hacer que el miedo al soberano (o a su ausencia) sea mayor que el miedo al infierno? Spinoza aumentará la lista de los cuestionamientos insistiendo en la posibilidad de generar una armonía entre el orden y la libertad. ¿Cuáles deben ser el espacio y las fronteras de la religión?, ¿qué función tienen las Sagradas Escrituras?, ¿hasta qué punto se puede limitar y forzar a un individuo a creer algo?, ¿qué carácter debe tener un estado que garantice la libertad de cada uno de sus ciudadanos?, ¿se puede hacer coincidir el orden civil con la libertad de expresión? Estas y muchas más son las preguntas que nuestros dos filósofos intentan responder a través de un sistema racional de fundamentación del estado moderno.

Podemos afirmar que, como veremos a lo largo de esta tesis, en esta época la religión cambia su función dentro de las sociedades, y que Hobbes y Spinoza son observadores y promotores indirectos de este fenómeno. Vemos en sus textos la presencia de tal proceso, así como la necesidad de que así sea. Lo que veremos a continuación es cómo, a partir de la construcción de sus sistemas, y sin dedicarse explícitamente al tema, Hobbes y Spinoza empiezan a crear un espacio autónomo y libre para la creencia religiosa.

Hobbes y Spinoza resultan ser filósofos complejos, realistas, que, al no desear construir un orden ideal, sino un posible estado político viable y racional, deben enfrentarse con la realidad confusa, ambigua, desordenada. Como todo gran filósofo, presentan ambigüedades y tensiones. Es por ello que para comprenderlos cabalmente no podemos dejar de contextualizarlos, así como de ver de qué manera estaban respondiendo a preguntas fundamentales, hasta nuestros días, de la filosofía política. Más aún, ambos se enfrentan a un estado de cosas frente al cual tienen que plantear y construir todo de nuevo. Desear estructurar un sistema político a partir de bases enteramente seculares.

Enfrentarse con el poder eclesiástico, en sus múltiples funciones, expresiones y modos de control fue una tarea ardua y difícil. Pero sólo de esa manera lograron sus principales objetivos.

2. PRESUPUESTOS FILOSOFICOS.

Hemos mencionado ya el afán de Hobbes y de Spinoza por establecer bases seculares en la formación del estado político. Es necesario ver ahora de qué manera este afán secularizador se encuentra ya en los presupuestos filosóficos básicos de sus respectivas teorías. En este capítulo haremos un breve análisis de tres elementos fundamentales de los sistemas filosóficos de Hobbes y de Spinoza, a saber: la idea de Dios, la idea de ley y la idea del pacto como proceso generador del estado político moderno. La primera parte nos permitirá ver qué idea tiene cada uno de ellos acerca de Dios. Esta idea será fundamental para la concepción que tendrán acerca de la religión, de la revelación y del papel que deben jugar las iglesias en las sociedades. La segunda idea nos permite observar que nuestros dos autores privilegian la acepción de ley (natural y divina) que afirma que es un ordenamiento racional del universo. Para nuestros filósofos, cada uno a su manera, hay orden y razón en todas las cosas. La ley natural será la racionalidad intrínseca del ser humano; se identificará con la ley moral. Este factor moralizante de la ley natural se ligará al orden político (y a la ley positiva). En ambos veremos manifiestos ciertos elementos del iusnaturalismo moderno (cuyo fundador es Hobbes). La tercera idea, la del pacto, nos permite observar de qué manera Hobbes y Spinoza conciben la fundación racional del estado político. Este será un orden político creado por y para el ser humano, que no se legitima a través de la religión, sino a través de la idea de un contrato libre y voluntario que los seres humanos realizan a favor de sí mismos.

2.1 La idea de Dios

En esta sección analizaremos la concepción de Dios que cada uno de nuestros filósofos presenta. Comenzaremos con Hobbes.

Dos rasgos fundamentales están en la base de todo el sistema hobbesiano: su materialismo y su nominalismo¹. La concepción hobbesiana del mundo se basa en un absoluto materialismo, y por lo tanto, el conocimiento que podemos tener de él, según Hobbes, se asienta sobre bases científicas.

¹. El nominalismo afirma que la verdad se identifica con un conjunto de proposiciones verdaderas. Una proposición es verdadera cuando tiene consistencia lógica, cuando de las premisas se deduce lógicamente la conclusión. Así, saber una verdad es recordar que ha sido creada por nosotros para reflejar una determinada realidad. De esta manera toda verdad es en algún sentido una convención. Lo mismo sucede con la moral, y con las leyes civiles. Por otro lado, para el nominalista, generalmente, lo único real es lo capaz de ser nombrable; y por lo tanto, observable. Más allá de ese ámbito que no se puede conocer está lo inaccesible para la razón. Por ello el nominalismo puede ser acompañado de una posición fidelista: Dios no puede ser conocido en su naturaleza (aunque sí en su existencia) por la razón; sólo puede concebirse en algún sentido, mediante la fe. Pero, paradójicamente, el nominalismo puede conllevar también una postura escéptica, ya que no existen verdades absolutas. Aunque para Hobbes sí se puede llegar a la verdad, el orden de la vida humana necesariamente se fundamenta en la convención, y por lo tanto, en la decisión de una autoridad. Recordemos que para Hobbes la ley se fundamenta en la autoridad y no en la verdad. Esto implica, como ya sabemos, una tensión, propia del pensamiento hobbesiano. Podemos decir que en Hobbes se presentan estas tres posturas, en mayor o menor medida.

Sin embargo, no hay en Hobbes una relación simple entre el mundo como objeto de conocimiento y el sujeto que conoce. Hobbes sostiene una postura nominalista. El sujeto nombra por convención las cosas del mundo y crea un orden lógico *análogo* al de la naturaleza. Polin afirma que el mundo en Hobbes consta de dos planos: aquel en donde residen los objetos en perpetuo movimiento, que crean constantes relaciones de causa y efecto, y aquel del lenguaje, en donde se establecen relaciones paralelas de nombres y palabras que hacen referencia al primer plano. Así que "a la estructura lógica necesaria de las relaciones necesarias de causa y efecto en la naturaleza responde la estructura lógica necesaria del razonamiento silogístico de la filosofía"². Esto crea una realidad dual, donde, *sólo* si hay una adecuada correspondencia, existe inteligibilidad y conocimiento verdadero. De esta manera, "la filosofía, gracias al acto mediador de la razón, es el espejo perfecto, necesario y suficiente de la naturaleza. Ella forma un discurso perfectamente adecuado y radicalmente artificial. Ella es la imagen de la naturaleza, debida al arte del hombre en el espejo de las palabras"³.

Los primeros textos de Hobbes plantean que en esta *transparente* correspondencia no hay lugar alguno para un ser al que llamemos Dios; sin embargo existe como causa del mundo. Dios, como lo afirma Hobbes en *De Corpore*, no es objeto de conocimiento, ya que no es parte del mundo y por métodos científicos jamás se podrían conocer sus atributos.⁴

No hay nada en el mundo hobbesiano que no sea materia y palabras que la nombran. Sólo podemos conocer lo existente a través de la experiencia sensible. Y Dios no es objeto de dicha experiencia, así como tampoco es imaginable o concebible, ya que sólo imaginamos o concebimos lo que podemos observar.⁵

Sin embargo, Hobbes afirma que bien podemos tener la noción de Dios como primera causa. Dios es incomprendible. No obstante, parece que podemos llegar al enunciado "*Dios existe*" por medio del clásico argumento aristotélico de la primera causa: tiene que haber una primera causa de este universo finito y material. De este modo podemos tener una especie de concepción de Dios

². *Ibidem*, p. 23.

³. *Ibid.*, pp. 23-24. No considero que este espejo de la naturaleza sea perfecto; finalmente, todo lenguaje es convención y artificio, y jamás sabremos si en él se está reflejando verdadera y adecuadamente la naturaleza. Salvo este matiz, creo que la frase de Polin es bastante acertada.

⁴. El objeto de la filosofía, o la materia de la que trata es todo cuerpo del que podamos concebir alguna generación, y que podamos comparar con otros cuerpos, o que sea capaz de composición y resolución, es decir, todo cuerpo que de su generación y propiedades podamos tener algún conocimiento[...]. Así, se excluye la Teología, es decir, la doctrina de Dios, eterno, increado, incomprendible, y en el que nada se puede dividir ni componer, ni alguna generación puede ser concebida (CORP, 10).

⁵ En las objeciones que Hobbes hace a la *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, afirma que [...] no tenemos ninguna imagen [de Dios], o sea, ninguna idea; por ello no nos está permitido adorarlo bajo la forma de una imagen, no sea que nos parezca concebir lo inconcebible (OBJ, 146).

como primer motor de todas las cosas, que nada tiene que ver con poseer una imagen (o idea, que es lo mismo⁶) de El. Se puede saber que existe; nada más. No se puede saber nada de sus atributos y características. Es inaccesible para la razón humana. Por ello, la afirmación de que Dios es la primera causa, en ningún momento pretende ser una demostración de la existencia de Dios; es sólo una especie de creencia o de inclinación que se apoya en la fe.

De esta manera, Dios como primera causa es una noción a la que pueden llegar los seres humanos; pero permanece fuera de los límites de la filosofía y la ciencia.

Según Arrigo Pacchi, que ha estudiado el tema con atención, en la medida en que Hobbes afirma que es sólo una hipótesis, la noción de Dios como causa primera no entra en contradicción con el principio de la naturaleza del razonamiento científico. Más aún, el nominalismo que sostiene nuestro autor fortalece su consistencia. Se puede ser nominalista y creer que Dios existe, aunque no se sepa nada de El. Sin embargo, a diferencia de lo que afirma Pacchi, podemos afirmar que la idea de Dios como causa primera es una verdad filosófica, una deducción racional, y no una mera hipótesis. Si sólo fuera esto último, no podría tener la fuerza y la presencia que tiene en los textos de Hobbes. Se puede creer en la existencia de Dios sin pretender conocer su naturaleza y sus atributos, pues esto es imposible. Debe ser indeseable además, porque quien intenta saber de la existencia divina ofende a Dios. Pacchi afirma que "[...] en la opinión de Hobbes, el discurso racional puede empezar de la existencia certificada por la experiencia de los sentidos, de hechos ciertos, o eventos, hasta obtener la existencia hipotética, sólo supuesta, de un ser conectado a ellos por una relación causal, sin requerir una experiencia directa de su ser"⁷.

Por otra parte, el pensamiento de Hobbes sufre importantes cambios a lo largo de sus textos, y en el *Leviatán* cambia la concepción de Dios antes sostenida. En esta obra, la última en su género, Hobbes explica claramente cuál es el origen de la idea de Dios como primera causa. Con esta nueva visión, se pueden distinguir dos concepciones de Dios en Hobbes, una filosófica y otra teológica. Pacchi afirma al respecto que "el Dios filosófico es el término final, puramente supuesto de una cadena de causas materiales, la mera conclusión hipotética a la cual la razón natural llega en su procedimiento condicional de la experiencia de los hechos; por otro lado, el Dios del *Leviatán* es el dios bíblico, un ser físicamente personal y teológicamente identificado que estimula y garantiza cualquier sociedad humana ordenada y es una referencia inevitable para cualquier teoría política. De

⁶. Para Hobbes, una idea es simplemente una imagen. No podemos tener, en rigor, ideas de objetos de los que no poseemos referencia empírica. Entonces, si hablamos de la idea o noción de Dios, lo hacemos impropriamente, pues no podemos tener una idea de El, ya que no poseemos una imagen que nos refiera a su realidad. Sin embargo, de algún modo tiene que nombrar las *concepciones metafísicas* que ocurren a la mente.

⁷. *Ibidem*, p. 180.

cualquier manera, si las dos nociones de Dios no se traslapan, tampoco se contradicen, compartiendo como lo hacen la subordinación a un ideal universal racionalista⁸.

En esta obra, el *Leviatán*, Hobbes introduce esta otra concepción de Dios, de corte religioso, con poder y capacidad para ordenar obediencia y paz, y que está en la base, para nuestro autor, de toda constitución legítima de una sociedad política. No desaparece, empero, la idea de Dios como primera causa, ya que es propio del ser humano racional inclinarse a pensar en un Ser supremo en esos términos. Permanece como una idea natural a la que pueden llegar los seres humanos a partir de sus indagaciones acerca de las causas desconocidas de los fenómenos, pero no ya como presupuesto filosófico hobbesiano.

Según el *Leviatán*, todo ser humano "tiene la semilla de la religión". Es decir, todo individuo tiende naturalmente a pensar en términos religiosos, creer en un Ser supremo, creador de todas las cosas. El ser humano vive en una constante incertidumbre, con miedo y ansiedad ante el desconocimiento de las causas de los fenómenos⁹. Cuando dichas causas no se encuentran por medios científicos se les adjudica a las cosas una causa invisible: Dios como causa primera. Y los seres humanos tienden a pensar que existe un ser todopoderoso que creó todas las cosas, y le llamamos Dios. Pueden creer en Él, pero jamás conocer algo de su naturaleza.

Sin embargo, el *status* de Dios como ser supremo no se queda en Hobbes a nivel de la idea que poseemos de manera natural. Junto a esta idea de Dios como primera causa, encontramos una serie de afirmaciones sobre un Dios existente, un Ser todopoderoso, un Dios cristiano, dador de leyes y mandatos. Aquí Hobbes introduce una concepción teológica de Dios. Podemos creer legítimamente en un Dios omnipotente, creador de todas las cosas, y tener fe en esa verdad. Este Dios legislador, en el que los hombres creen por su fe, que está avalada por la tradición de las narraciones y las autoridades, posee un poder irresistible que hace a todo ser su súbdito. Es el dador de las leyes naturales, que no son sino divinas, y por medio de ellas gobierna a todo ser racional. Sus leyes obligan porque provienen de él, y también porque inciden en el ánimo moral de los hombres¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 186.

⁹ Así, la idea de Dios como causa primera es más bien una ocurrencia de todos los seres humanos, y por lo tanto, en rigor, no puede ser fundamento alguno de la filosofía, ni aún cuando se argumentara en términos metafísicos. A menos que el sentido común pudiera tener esa función, lo que creo improbable. Sin embargo, la razón natural nos conduce a la idea de Dios, al hecho de que Dios existe. Podemos y tenemos que creer en Dios, pero no por ello debemos hacer de él una entidad metafísica. Hay aquí una tensión que sólo se resuelve por la postura agnóstica de Hobbes. Cree en Dios, pero nada dice de él, ni hace de él, por lo tanto, el sustento metafísico de la filosofía.

¹⁰ Como veremos, esta obligación moral tiene directamente que ver con el miedo a la muerte violenta. Los hombres obedecen porque desean conservarse; por eso son capaces de ceder todos sus derechos y fundar un estado político.

Como hemos señalado antes, Hobbes, como todo nominalista, tiene el cuidado de delimitar perfectamente el campo de lo que puede ser conocido (experimentado, nombrado). Lo que queda afuera no es negado, pero tampoco afirmado: es simplemente inaccesible. Así, frente a la naturaleza de Dios es totalmente agnóstico; sin embargo fundamenta sus ideas políticas y morales en su existencia. El ámbito de la filosofía política, aún cuando Hobbes tenga pretensiones de volverla una ciencia, es distinto del ámbito de la ciencia natural. Lo que está en juego en la filosofía política es la creación de un estado perfecto; en ello no está en juego la verdad sino el orden y la legalidad.

Aquí debe entrar en juego el Dios teológico, del que no conocemos nada, pero al que tememos y deseamos obedecer. El conflicto, entonces, no se presenta entre el *Dios filosófico*, Dios como la causa primera y el *Dios teológico*, que es el mismo, bajo perspectivas distintas. El conflicto será entre las diversas creencias de los individuos. Así como un ser humano puede creer en el verdadero Dios, otro podrá creer en espíritus, en varios dioses, o simplemente podrá tener falsas creencias sobre el Dios verdadero.

El caso de Spinoza es enteramente distinto, si bien también en él hay un desfase entre la idea filosófica y la idea religiosa de Dios. Para abordar el tema de la idea de Dios en Spinoza, es necesario que aclaremos algunos términos a los que nuestro autor da un sentido único y exclusivo, distinto al que comúnmente poseen.

Para Spinoza la estructura metafísica de la realidad se asienta en una sustancia. Es una sustancia aquello que es causa de sí. Spinoza explica:

entiendo causa de sí aquello cuya esencia envuelve la existencia, o dicho de otra manera, aquella cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente (E, I, def. 1).

Y continúa un poco más abajo:

entiendo por sustancia aquello que es en sí, y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse (E, I, def. 3).

La sustancia, que es una sola, posee infinitos atributos, que son expresiones diversas que el entendimiento puede percibir de ella; son manifestaciones de su esencia¹¹. De todos los atributos, nuestro entendimiento sólo puede percibir dos: el pensamiento y la extensión. Ahora bien, las

Hobbes garantiza la obligatoriedad moral desde dos puntos: desde el poder irresistible de Dios, desde nuestro instinto de conservación (base de toda consideración moral. Hay al respecto una discusión que trataré en el capítulo III).

¹¹ Spinoza no define el término *esencia*, pero en el contexto queda claro que entiende por él lo distintivo de una sustancia; lo que la distingue de lo demás. En virtud de su esencia, Dios existe, y es por Dios que todo lo demás existe. Así, los atributos que son expresiones de la infinita esencia de Dios, sólo pertenecen a él.

afecciones de una sustancia se llaman modos, y son aquello que existe, no en sí, sino en otra cosa. Dichas afecciones, cuyo número también es infinito, pertenecen a algún atributo o modalidad de dicha sustancia. La sustancia, que puede ser sólo una, se identifica plenamente con Dios, es Dios. Todo lo demás son modos de Dios. Así, por ejemplo, el ser humano está compuesto de un modo del pensamiento y de un modo de la extensión.

Si decimos que Dios es la única sustancia, sin agregar nada más, es posible que no nos podamos liberar de nuestra imaginación y que lo concibamos como una persona, que lo cosifiquemos. Por ello es necesario afirmar que *Dios es ser* en tanto actividad y potencia constantes. Es la totalidad en movimiento, que *está siendo* a cada momento. Así, sus atributos y modos son manifestaciones activas de su potencia, o más bien dicho, actividades que se expresan de maneras particulares.

Todo es Dios o está contenido en Dios, aunque cada fenómeno posea un grado de realidad distinto. Nada puede estar fuera de Dios, ya que es la única sustancia, el único ser que existe por sí mismo y por nadie más: la única potencia actuante. Por lo tanto, todo lo que existe en el mundo, lo hace en virtud de El, pero no como creación externa, sino como parte, actividad, actualidad de El.¹²

Dios es un ser único, absolutamente infinito, cuya existencia es necesaria, ya que todo lo que posee de perfecto no viene de ninguna causa externa (pues no hay tal), y por lo tanto su existencia proviene de esa perfección.¹³ No existe nada fuera de Dios, ni sustancia ni causa alguna. Todos los fenómenos son modos o expresiones de sus atributos. Esto implica que toda la realidad extensa se implique en su naturaleza; todas las cosas son efectos del entendimiento divino, expresadas en los atributos de pensamiento y de extensión. Evidentemente toda causa y todo efecto son, además, producto de la necesidad de Dios. Es decir, todo existe en la naturaleza necesariamente.¹⁴

¹² Allendesalazar explica que "en Spinoza Dios está literalmente en sí mismo. Pero en Spinoza Dios es una sustancia también en el sentido de que es el fundamento sustentador no sólo de propiedades, sino también del mundo" M. Allendesalazar, *Spinoza*, Alianza-Ed., p. 48.-El mundo surge de Dios de manera necesaria y es fundamentado de modo inmanente por El. Spinoza afirma en la *Ética*:

entendiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (E, I, Def. VI, 26)

¹³ [...] todo lo que tiene de perfección una sustancia, no se debe a causa alguna exterior; por esto de su sola naturaleza debe seguirse la existencia que por este motivo no es otro que su esencia. Por consiguiente, la perfección de una cosa no impide su existencia, sino que por el contrario, la favorece[...] (E, I, Prop. XI, Esc.)

¹⁴ La *Ética* afirma que:

todas las cosas dependen del poder de Dios. Para que las cosas pudieran ser distintas de lo que son, sería preciso también que fuera otra la voluntad de Dios [...] lo cual sería absurdo (E, I, Esc. II, Prop. XXXII).

Esto hace que la potencia no sea libre en tanto arbitraria, sino causa necesaria. Todas las cosas se siguen necesariamente de Dios, y no pueden ser de otra manera, porque, si así fuera, otra podría ser la naturaleza de Dios, y dos o más naturalezas divinas existirían, lo que es absurdo. Es decir, "las cosas no pudieron ser producidas por Dios en ninguna otra forma y bajo ningún otro orden que la forma y el orden dados de hecho. Dios no tiene poder ni voluntad de cambiar esto. Pero según Spinoza, esto no implica ninguna imperfección de Dios, pues la arbitrariedad y el capricho son signo de imperfección más que de orden matemático"¹⁵. Podemos afirmar, a partir de estas ideas, que Dios es la naturaleza misma, concebida de manera infinita, con leyes eternas, racionales e inmutables que de ella surgen.¹⁶

En un mundo que es expresión del mismo Dios, todo debe existir de modo necesario. No hay nada contingente. Dios es y se expresa en los *decretos* mismos que nacen de El. Es causa primera de las cosas, causa de que persistan en su ser.

A diferencia de Hobbés, Spinoza cree que sí se puede conocer a Dios, porque Dios es la naturaleza misma y la causa inmanente del mundo. Es fundamental señalar que decir que Dios es la naturaleza, y decir que es fundamento de tal naturaleza no es lo mismo. Spinoza distingue entre Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada, para explicar que Dios juega, por así decirlo, dos papeles distintos respecto del mundo. Afirma en la *Ética*:

[...] debe entenderse por Naturaleza Naturante, lo que es en sí y es concebido por sí, o dicho de otro modo, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea Dios, en cuanto se considera como causa libre. Por Naturaleza Naturada entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o dicho de otro modo, de la de cada uno de sus atributos o también todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se les considera como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas (E, I, Esc, prop. XXIX).

De este modo queda claro que Dios es el mundo, y el agente fundamentador de tal; es la potencia y la actividad permanentes y las manifestaciones cambiantes, relativas, mutables, que de ella surgen. Dios en su potencia y su infinitud, y a la vez el conjunto de las cosas que emanan de dicho poder. Esto hace que podamos hablar de una especie de panteísmo que no compromete a Spinoza a *igualar* burdamente a Dios y el mundo:

¹⁵. H.G. Hubbeling, *Spinoza*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, p. 54.

¹⁶. Por ello, MacIntyre afirma que en Spinoza "el universo es una trama única en la que todo determina a las partes. Explicar un estado de cosas es comprender que, dada la situación de las demás cosas, necesariamente debe ser lo que es. Si tratamos de representar algo con independencia del sistema, intentamos representar algo cuya presencia no puede hacerse inteligible, porque ser inteligible es mostrarse como parte del sistema. El nombre de este sistema único es *Deus, sive Natura*" Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

Es un hecho que nuestro filósofo holandés está consciente de que muy pocos son los que pueden aceptar una idea de Dios de esta índole. Son unos cuantos, sabios y filósofos, los que *saben* que Dios es la causa de la naturaleza y la naturaleza misma, y que por medio de la razón pueden llegar a su profundo conocimiento. El resto de los seres humanos poseen ideas acerca de Dios basadas en la imaginación. Son ellos los que, gobernados por la imaginación, y no por la razón, creen que Dios es un ser humanizado, con ideas y objetivos similares a los nuestros, y que así como El puede actuar a favor de ellos, ellos deben hacerlo también. Por ello, Hubbeling afirma que, a los ojos de Spinoza, "Dios no actúa por la felicidad de los hombres. Hemos de considerar el mundo matemáticamente, sin buscar causas finales en la naturaleza. Tenemos que vernos a nosotros mismos, y al mundo en la cadena de causa y efecto, y dejar de preguntar por un sentido especial en nuestra vida"¹⁷. Los hombres tienen que adecuarse al curso de las cosas, ordenar sus propios afectos y si es posible, asumir que todo cuanto acontece, lo hace de manera necesaria.

Existen entonces, en Spinoza, dos ideas de Dios; una basada en la razón y otra en la imaginación. La idea de Dios basada en la imaginación, que está extendida entre la mayoría de los hombres, es la que impera y niega la otra. Spinoza escribe en la *Ética*:

[...] los que confunden la naturaleza divina con la humana, atribuyen fácilmente a Dios las afecciones del alma humana, sobre todo durante el tiempo en que ignoran cómo se producen estas afecciones (E, I, Esc. II, Prop. VIII).

Y más adelante:

[...] todos los hombres suponen por lo común que todas las cosas de la Naturaleza obran, como ellos mismos, con un fin, y llegan hasta a tener por cierto que Dios también dirige todo hacia un cierto fin: dicen que Dios ha hecho todo para el hombre y que ha hecho al hombre para que le rinda culto (E, I, Ap).

Esta última es la base genuina de toda religión. La religión se basa en esta idea de Dios que es producto de la imaginación de los hombres. Decir esto no implica descartar o despreciar a la imaginación como irracional, ya que es una capacidad importante en los seres humanos, y un instrumento o modo de conocimiento, aunque no el más elevado, según Spinoza. El quiere precisar que son otros los móviles de la imaginación, distintos a los de la razón, que hacen que un individuo conozca y actúe de un cierto modo, si bien es evidente que jerarquiza los modos de conocimiento y coloca hasta abajo a la imaginación.

Una idea de Dios basada en la imaginación y no en la razón puede ser consistente con la idea verdadera de Dios, aquella que concibe la razón, o más bien con Dios mismo, que es la Naturaleza

¹⁷. *Ibidem*, p. 57.

misma. Esta idea imaginativa puede producir una religión adecuada, que produce efectos armónicos y coherentes. En términos más concretos, esta religión puede producir paz, tranquilidad, tolerancia, conductas morales en los creyentes. Sin embargo, si en vez de fortalecer las pasiones positivas y alegres de los hombres, tiende a agrandar el miedo, esta religión se puede ligar a supersticiones e intolerancias.

Aunque la idea de Dios basada en la razón, y aquélla basada en la imaginación son opuestas, paradójicamente pueden conducir a los hombres al mismo fin, a saber, a la vida buena y recta. En un sentido práctico, entonces, ambas son eficaces. Por vías distintas llegan a los mismos objetivos prácticos. Es por ello que una idea de Dios basada en la imaginación, así como el conjunto de creencias que puede llevar aunada puede ser sumamente útil para la motivación de los seres humanos a llevar una vida buena y positiva.

Hobbes afirma que la noción de Dios como causa primera y la noción de Dios como legislador supremo son compatibles. El hecho de que no podamos conocer nada acerca de Dios no impide que a nivel religioso aceptemos, a partir de nuestra fe y nuestra creencia que existe un Dios legislador y creador de todas las cosas. El agnosticismo hobbesiano no impide que aceptemos a Dios como ser supremo, dador de leyes. Más aún, la creencia en Dios (que Dios existe, que tiene determinados atributos, que le debemos obediencia) garantiza que el individuo que cree puede ser obediente y virtuoso en la vida civil.

Por el contrario, Spinoza opone las dos nociones, religiosa y filosófica, de Dios. Quien afirma una niega necesariamente la otra. Ambas son incompatibles, pero nos hablan del mismo Dios. Dios es uno solo y es causa de sí y de todas las cosas; pero *habla* de diferentes maneras a los hombres: unos lo conciben tal cual es, y mediante la razón entienden sus *mandatos*; otros lo imaginan de manera distorsionada (humanizada, con fines), pero gracias a la revelación, a las leyes y a la religión, comprenden sus *órdenes*.

Hobbes, como hemos visto, anula toda posibilidad de conocer algo acerca de Dios, pero esto no invalida que podamos y debamos creer en El. La fe nada tiene que ver con la ciencia y el conocimiento. Spinoza sí cree en la posibilidad de conocer verdaderamente a Dios, pero no todos tienen acceso a este conocimiento; por ello es indispensable la religión, en la medida en que mediante la observancia de los preceptos que se presentan como palabra de Dios, los seres humanos pueden vivir de acuerdo al orden racional de la naturaleza.

No obstante, ambos coinciden en el hecho de que, a nivel religioso, se pueden tener distintas nociones de Dios. Se puede concebir adecuadamente al Dios cristiano, o tener ideas falsas y supersticiosas acerca de El. Para Spinoza toda idea religiosa estará basada en la imaginación, no en la razón, y si se reviste de supersticiones alcanzará un grado muy elevado de falsedad. Por ello podemos decir que hay religiones mejores que otras; hay unas que incitan a la violencia y al miedo, mientras que hay otras que motivan la alegría y la esperanza de los hombres.

En Hobbes sucede algo similar. Dependiendo de la idea de Dios que se tenga, y si se reviste de creencias supersticiosas o no, se dará lugar a una mejor o peor religión.

Tanto en uno como en otro, es necesario que la noción que se tenga de Dios posea una dosis de racionalidad: que no vaya en contra del conocimiento científico, que no vaya en contra de las leyes, que no incite al mal, a la sedición y a la violencia.

En este sentido, y en muchos otros, Hobbes es más fiel a la tradición que Spinoza: su Dios vuelve a aparecer como Ser omnipotente y omnipresente, que obliga con su sola presencia, que dicta leyes y exige cultos. No obstante, separa estas creencias y obligaciones del tradicional dominio que las iglesias tenían sobre ellas. En todo lo demás, su nominalismo y su cientificismo imperan. Spinoza, por el contrario, persistirá en una visión más realista, y tendrá una concepción de la tradición religiosa más objetiva: la verá como un hecho histórico que ha cumplido una función determinada a lo largo del tiempo.

2.2 Las leyes

Otro concepto central en Hobbes y en Spinoza es el de ley. Para ambos hay un orden racional en el universo, dado por Dios, y que se expresa tanto a nivel físico, natural, como humano, moral.

Ambos filósofos retoman el término de ley natural del iusnaturalismo medieval y le dan un sentido diverso al original. Para nuestros fines, es necesario indagar acerca de esta nueva acepción - así como acerca del significado de los términos ley divina y ley positiva - en la medida en que estas nociones reflejan el orden y la legalidad racional que para ellos tiene el mundo. Esto puede entenderse cabalmente sólo en la medida en que comprendemos que la racionalidad intrínseca de todas las cosas es la única legalidad pensable - en Spinoza - o bien, está absolutamente identificada con la legalidad emitida por la voluntad divina - en Hobbes.

Mientras que para Hobbes Dios no se puede conocer, y nada de El se puede afirmar con certeza, para Spinoza Dios es la naturaleza misma, racional y necesaria. A pesar de estas posturas opuestas acerca de Dios, ambos comparten una idea: Dios da leyes a los hombres, regula directa o indirectamente su conducta, y permite (exige, según Hobbes) un culto destinado a su absoluto poder¹⁸. Para ambos filósofos, debemos obediencia a Dios. Para entender adecuadamente el sentido y los límites de dicha obediencia, debemos ver de qué manera se relaciona la ley natural con la ley divina en nuestros dos filósofos. Como ambos creen que Dios es el legislador supremo, afirmarán que todas las cosas en la naturaleza están reguladas por sus mandatos eternos y universales.

Sabemos que hay distintos tipos de leyes en ambos: divinas, naturales y civiles. Mientras que las últimas son creadas por los hombres, las primeras dos son mandatos de Dios.

Hobbes se apega a esta idea y afirma que todo en el mundo está gobernado por tres tipos de leyes: las naturales, las civiles y las divinas. De todas, las leyes civiles son las únicas que con propiedad se les puede llamar leyes, al ser decretos del soberano legislador. Estas leyes son mandatos soberanos cuyo fin es normar y regular la conducta de los súbditos. Los otros dos tipos de leyes, las naturales y las divinas, no lo son en rigor, sino más bien preceptos de carácter moral dados por Dios, que se identifican completamente¹⁹.

Ambas se vuelven leyes sólo cuando se expresan en palabras y se exteriorizan, y esto sólo lo puede hacer legítimamente un soberano. Por ello "[...] son leyes civiles del *commonwealth* las que hacen la interpretación auténtica de las leyes de naturaleza[...]"²⁰.

¹⁸. La afirmación de que Dios da leyes a los hombres es en Hobbes literal: Dios es un ser que legisla, regula y vigila a los hombres. Mientras que para Spinoza, la afirmación es sólo metafórica, ya que Dios es la única sustancia existente, la naturaleza misma, el todo que se autolegislata, no una *persona que dicta leyes*.

¹⁹. . . Las leyes divinas, o dictados de la razón natural, nos dice Hobbes [...] consisten en los deberes naturales que debe un hombre a otro, o en el honor natural que le debemos a nuestro Divino Soberano (LEV, 264).

En *Elements of Law*, afirma que la misma ley que es natural y moral, es también llamada divina sin reservas, pues la razón, que es la ley natural, es dada por Dios a todos los hombres para regular sus acciones, ya que los preceptos de vida que de ahí se derivan son los mismos que han sido dados por la divina Majestad, por las leyes del Reino celestial (ELE, 50-51).

Y el *Leviatán*, de nuevo afirma que en la medida en que no difieren de las leyes de naturaleza, no hay duda de que son leyes de Dios y llevan consigo su autoridad que es legible a todos los hombres que hacen uso de su razón natural; pero ésta no es otra autoridad que la de todas las doctrinas morales consonantes con la razón (LEV, 284).

²⁰. Polin, *op. cit.*, p. 44.

Las leyes civiles y las leyes de naturaleza (que son las divinas) se contienen una a la otra: las primeras son la objetivación (que implica un proceso de univocidad) de las segundas. Esta afirmación es totalmente consecuente con el hecho de que "en materia de fe, no es la razón privada sino la razón pública, es decir, la razón del soberano, el supremo lugarteniente de Dios en la tierra, la que juzga. La razón privada se somete a la razón pública"²¹. Esto es válido ya que la ley de Dios no es auténticamente entendida salvo a partir de la traducción que puede hacer quien con legitimidad manda a los demás. Fuera del acatamiento de esa disposición, los preceptos morales quedan *in foro interno*.²²

La ley divina lo es en tanto que: 1) es decreto, en última instancia, del soberano, y 2) es la ley de naturaleza cuya obligatoriedad es evidente por la razón. Por ello "no es porque vengan de Dios que las leyes de naturaleza son eternas e inmutables. Son inmutables y eternas como lo son los cálculos de la razón y los teoremas que ellos establecen"²³.

Para Hobbes, entonces, la ley divina es válida por su identificación con los preceptos de la razón humana y no porque provengan de una instancia suprema, desconocida en última instancia²⁴. Más allá de que para Hobbes haya un ordenamiento divino en el universo, es claro que ninguna adjudicación de la interpretación de la ley divina por parte de una instancia religiosa tiene validez. Así, la ley divina nada tiene que ver con los dogmas religiosos, y si lo tiene, es por vía del soberano.

Para Spinoza, todo en la naturaleza está determinado por leyes naturales eternas e inmutables, a las que podemos llamar decretos divinos sólo en un sentido metafórico. Por ello podemos afirmar sin problema que el poder de todas las cosas naturales es el poder de Dios, y en todos y cada uno de los fenómenos de la naturaleza está presente dicho poder divino. Evidentemente esta ley natural se distingue de las leyes positivas que se imponen los hombres a sí mismos, aunque necesariamente se relacionan.²⁵

²¹ *Ibid.*, p. 45.

²² El *De Cive* afirma que

[...] la interpretación de todas las leyes, tanto sagradas como seculares depende de la autoridad de la Ciudad, es decir, del hombre o consejo, a quien el poder soberano es dado y en lo que Dios manda a través de su voz. Y del otro lado, lo que es mandado por ellos, tanto en lo concerniente a la manera de honrar a Dios como en lo concerniente a asuntos seculares, es mandado por Dios mismo (DC, 196)

²³ *Ibid.*, p. 44.

²⁴ Aunque es válido que un creyente fundamente su obligación moral y política en sus creencias religiosas.

²⁵ Spinoza nos dice al respecto que

la palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual todos los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de

La ley humana es la norma de vida que los hombres se imponen a sí mismos, y es regulada por el estado mediante el manejo de ciertos afectos humanos.

Para Spinoza, en el ser humano existen afectos positivos y afectos negativos. Aquellas afecciones o afectos que tienden a mantener al hombre en su ser, que tienden a aumentar su potencia son afecciones positivas: acciones o pasiones positivas. Aquellas afecciones que disminuyen nuestra potencia de ser, que la debilitan, son afecciones negativas: pasiones tristes. Y como la esencia de cada cosa es el ejercicio de su propia potencia, su capacidad y necesidad de perseverar en su ser, los seres humanos necesitan vivir de acuerdo a las afecciones que los ayuden a esta causa. Las pasiones no son generadas por el sujeto, son sufridas por él ya que provienen de factores externos. La religión, las leyes, el estado son factores que pueden generar ciertas afecciones en el ser humano. De esta manera, la ley regula la conducta humana mediante promesas de lo que más ama la gente, y mediante amenazas de lo que más teme.

Pero hay un tercer tipo de ley, que es la ley divina, y que es distinta de las dos antes mencionadas. No podemos decir con propiedad que la ley divina es la ley natural, aunque necesariamente ésta es parte de aquélla, en la medida en que todas las cosas están determinadas por Dios. No obstante, cuando hablamos de ley divina nos estamos refiriendo a algo más que al orden inmutable de los fenómenos de la naturaleza. La ley divina es el orden inscrito en la naturaleza humana del que podemos darnos cuenta mediante la luz natural, y que da cuenta del conocimiento que podemos tener de Dios. Es, por así decirlo, el orden de las verdades eternas que podemos conocer por la razón. Esta ley nada tiene que ver con la religión institucional, ya que no exige ceremonias:

[...] la luz natural no exige nada que ella no capte, sino únicamente aquello que ella puede indicar con toda claridad que es bueno, esto es, un medio para nuestra felicidad (TTP, 141).

Como todo individuo está conformado de manera que pueda perseverar en su ser²⁶, y ser consecuente con su propia naturaleza, en el caso del ser humano, esto, idealmente, debe consistir en

los hombres, y que se llanta con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones (TTP, 135).

²⁶ Otro concepto fundamental y peculiar en la obra de Spinoza es el de perseverancia en el ser. Según él, todo ser desea sólo una cosa: perseverar en su ser. El poder necesario para que tal ser exista se requiere para que continúe existiendo. Este poder es el poder de Dios, de la naturaleza, y por ello, para que un ser pueda perseverar tiene derecho natural a todo lo que puede para lograrlo; no tiene derecho, por consiguiente, a lo que no puede. Spinoza iguala derecho y poder. En virtud de las leyes naturales, cada individuo puede y debe conservarse de la mejor manera posible. Queda claro, por lo tanto, que derecho natural y ley natural no se contraponen en él; cosa que sí sucede en Hobbes. Regresaremos después a este punto.

llegar al sumo bien, a la perfección, que consiste en conocer a Dios. Sólo de esta forma podemos desarrollar nuestra mejor parte que es el entendimiento.

2.3 Pacto y estado²⁷.

La forma en que un filósofo (por lo menos de esta época) explica el origen, la constitución y la legitimidad de un estado, refleja, ante todo, una determinada idea de la naturaleza humana así como los valores públicos que cree más importantes. A continuación veremos a grandes rasgos cómo explican Hobbes y Spinoza la constitución del estado político. Esto será fundamental para comprender qué relación deben guardar religiones e iglesias con él. Antes de comenzar deseo precisar que los dos comparten ciertos presupuestos filosófico-políticos que les ayudan a explicar la conformación del estado político. Un caso importante es el siguiente. Es común a la tradición iusnaturalista moderna pensar la constitución del estado político como producto de la negación o la superación de un *hipotético* estado de naturaleza en donde los individuos son libres y carecen de todo estreñimiento positivo²⁸.

Para Hobbes el ser humano es por naturaleza pasional: egoísta, competitivo, con un afán insaciable de poder y con un miedo inmenso a la muerte violenta; pero es también racional, en la medida en que, a partir de su capacidad de lenguaje, que lo distingue del resto de los animales, desarrolla la capacidad de prever y de calcular, y con ello, de razonar. Este hecho se aúna con otro más. El estado de naturaleza, dispositivo hipotético que sirve para entender cómo viviríamos si no perteneciéramos a un estado civil, es para Hobbes un estado de escasez, de guerra de todos contra todos, en donde reina el derecho natural que no tiene restricciones. En él, todos los hombres, ávidos de poder, de riquezas, de reconocimiento, siempre desearán lo que otros poseen. Esto hará que entren en guerra. El estado de naturaleza es un estado de constante temor e inseguridad; la vida se vuelve corta y angustiosa; todos tienen derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás. Esto hace que los hombres tengan que protegerse usando la fuerza y la astucia. Esta situación es invivible e insostenible²⁹.

²⁷. Lo que a continuación sigue es una exposición ~~serena~~ y resumida de las principales tesis políticas de nuestros dos filósofos. No intenta ser detallada ni completa. De este tema se pueden escribir, y se han escrito, tesis y libros completos. Esto sólo sirve para tener en mente algunos conceptos básicos que ayudarán a entender sus respectivas posturas frente al problema de la religión, tema central de este trabajo.

²⁸. Aún cuando hay opiniones contrarias, para efectos de este trabajo consideraremos tanto a Hobbes como a Spinoza, a pesar de sus diferencias, como iusnaturalistas.

²⁹. en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, navegación, [...] ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe un continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve (LEV. 143).

A partir de esta situación insostenible, Hobbes construye las bases para que los hombres puedan conformarse en una comunidad. Para ello se requiere de la existencia de ciertas leyes naturales, que son algo muy distinto al derecho natural. A diferencia de Spinoza, Hobbes contraponen derecho natural y leyes naturales. Mientras que el primero es el derecho a todo, sin reglas ni restricciones, las leyes naturales son precisamente preceptos de carácter racional y moral que llevan a los hombres a la conclusión de que deben salir del estado en el que se encuentran, así como renunciar a su derecho natural. Hobbes afirmará al respecto que:

las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes naturales (LEV, 145).

Estas leyes son principios eternos, dictados por la luz natural (o bien, por Dios), que nos prohíben hacer todo lo que pueda destruirnos o privarnos de los medios para preservar nuestra vida. Ellas conforman la base para crear un pacto de unión y de sujeción a un soberano civil. La primera ley nos dice que

[...] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y las ventajas de la guerra (LEV, 147).

La segunda, derivada de la primera, afirma que

uno acceda, si los demás lo consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a sí mismo (LEV, 147).

Finalmente, la tercera afirmará que hay que cumplir los pactos que se han celebrado, y para lograrlo, dicha ley se tiene que reforzar con la vigilancia de un poder soberano. De esta manera surgen las bases para el pacto que todos los individuos hacen entre sí en favor de un tercero que se constituirá en soberano.³⁰

³⁰.. En este pacto, Hobbes logra reunir los dos tipos de pacto anteriores, presentes en la tradición iusnaturalista clásica: el pacto de asociación, mediante el cual los individuos se constituyen en un pueblo, y el pacto de sujeción, mediante el cual dicho pueblo se somete a un príncipe soberano. Para evitar que los individuos tuvieran unidad, autonomía frente al poder político, y existieran como sujeto jurídico de manera independiente del soberano, hace que el pueblo se constituya a la vez que los individuos se sujeten al soberano. Sin príncipe, no hay pueblo; hay multitud sin cohesión ni personalidad jurídica.

Más aún, en el *Leviatán* aúna un elemento más a esta propuesta de pacto: los individuos ceden su derecho natural en forma de autorización. En el capítulo XVI de esta obra, Hobbes explica que en virtud de la autorización que le confieren los súbditos al soberano para actuar, cada uno de ellos se convierte en autor (y autorizador) de todo aquello que haga el soberano, que se ha constituido como actor de cada uno de los súbditos. Así, todo acto del soberano, es como si hubiese sido hecho, o por lo menos autorizado, por el súbdito. Esta hábil propuesta pretende evitar cualquier crítica o perjurio contra los actos del soberano. Decir que su poder es absoluto, y por lo tanto su derecho y su libertad de acción y decisión, es decir que nada que él haga puede estar en contra de la voluntad de los súbditos.

Ahora bien, dada la naturaleza humana, que no cambia, sino que sólo se puede limitar, es preciso que el soberano tenga dicho poder absoluto, indivisible e intransferible, pues sólo de esa manera podrá proteger eficazmente a todos sus súbditos. No puede haber ninguna instancia por encima de él, ni iglesias ni corporaciones de ninguna índole, ya que esto socavaría su ilimitado poder. Sólo así se puede preservar la paz y el orden. A nadie debe darle cuentas, salvo a Dios.³¹

Por su parte Spinoza afirma que todo ser desea fundamentalmente una sola cosa: perseverar en su ser. El poder que una cosa requiere para empezar a existir, lo requiere también para seguir existiendo. El poder por el que existen no es otro que el poder de Dios.³²

Como Dios tiene derecho a todo, y este derecho es el poder libre y absoluto que El mismo posee, todo ser o cosa natural tiene tanto derecho como poder para existir. Todo ser posee el derecho de hacer todo lo que pueda para continuar su existencia. De este modo, Spinoza afirma:

así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder (TP, 85).

³¹ La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido de soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo, a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esa ley, y a nadie sino a él (LEV, 295).

En esta cita aparece la afirmación de que el soberano puede ser un individuo o una asamblea. En efecto, aunque parece que Hobbes prefiere que la soberanía esté en manos de un solo individuo, pues con ello se resuelven innumerables problemas, acepta que aquélla puede estar en unos cuantos o en la mayoría de los individuos, con tal de que se respete su carácter absoluto e indivisible.

³² pues si fuera algún otro poder creado, no podría conservarse a sí mismo ni tampoco, por tanto, a las cosas naturales, sino que el mismo poder que necesitaría para ser creado él mismo, lo necesitaría también para continuar existiendo (TP, 85).

De aquí se sigue que todo ser humano puede con absoluta libertad utilizar todo lo que esté a su alcance para lograr su continuidad en el mundo. Así, en el estado natural, el ser humano tiene derecho a todo³³ lo que está dentro de sus posibilidades. Sin embargo, la mayor parte de los hombres, en vez de guiarse por la razón, se guían por el deseo y el apetito.³⁴

A partir de este hecho, Spinoza no duda en afirmar que, ya sea que el hombre se guíe por la razón, ya sea que lo haga por el deseo, siempre actúa en conformidad con las leyes de la naturaleza, o sea, en virtud del derecho natural. Este sólo prohíbe aquello que el ser humano no puede y no desea; todo lo demás le está permitido. Este hecho tiene una consecuencia fundamental: la necesidad de los hombres de reunirse en comunidad y mediante un pacto de cesión de derechos formar una sociedad para su bienestar y protección. Como en el estado natural, el individuo es autónomo sólo en la medida en que "puede evitar ser reprimido por otro", es inútil que se esté defendiendo de todos los demás. Esto disminuye considerablemente su poder y le provoca temor. De ahí que

[...] el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes [...] de forma que puedan vivir según el común sentir de todos [ya que] cuantos más sean los que así se unen, más derechos tienen todos juntos (TP, 93).

De esta manera surge el cuerpo político, en virtud de que el mismo derecho natural, siendo total y absoluto, conduce a los seres humanos a restringirse y a darle un giro a su deseo y a su poder. Debe quedar claro que la cesión no puede ser total:

[...] nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les puede quitar sin ningún peligro para el Estado (TP, 71).

El poder que se transfiere es aquél mediante el cual el individuo se defiende, y debe ser conservado y cuidado por aquél a quien se le ha otorgado. Ahora bien, lo óptimo para Spinoza es que sea la totalidad del pueblo la que conserve y haga uso de su poder, ya que de este modo se sigue

³³. Para Spinoza, los seres humanos, estén en un estado de naturaleza o en un estado civil, tienen, en virtud de la naturaleza derecho a todo lo que nos ayude a preservar en nuestro ser, más específicamente, a todo lo que podamos hacer para llevar a cabo dicha empresa. Como ya mencioné en otra nota, esta concepción de derecho no se contrapone a la de ley natural (de hecho, ésta protege a aquel) como en el caso de Hobbes. En Spinoza, para que el derecho a todo lo necesario para la conservación de nuestro ser sea respetado, debe instaurarse una democracia, que es la única forma de gobierno en donde se pueden combinar armónicamente paz civil y derecho natural. Sería interesante indagar acerca de la relación que podemos encontrar entre la democracia spinozista y la roussoniana, en la que la libertad civil y la voluntad general dan un giro enteramente distinto.

³⁴. Por ello, [...] su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse (TP, 86).

viviendo en algún sentido bajo el derecho natural. Para poder vivir mejor, los individuos, que vivían en el temor y la miseria, tuvieron que unir sus esfuerzos, y con ello,

hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez (TTP, 334-335).

Esto sólo se cumple si el pacto manda a todos dirigirlo todo por medio de la razón, no hacer lo que no se quiere padecer y defender el derecho de los demás como si fuera propio.³⁵

En Hobbes, el soberano es aquél que hace las leyes, decide sobre la guerra y la paz, y cuida del orden y la seguridad. Pero a diferencia de Spinoza, no ve que el soberano tenga que ver por la libertad del individuo. La libertad es, para Hobbes, un disvalor, la fuente de todos los males humanos; es la manifestación del derecho natural (al igual que para Spinoza) que causa innumerables conflictos. Los valores que deben ser preservados en el estado hobbesiano son la paz y la seguridad civil. Las libertades que existen son negativas, y existen en aquellas áreas en donde el soberano expresamente ha dejado de legislar. Bien podríamos afirmar que esta libertad civil es la única que puede existir, porque la libertad natural se anula dada su irrestricción. Pero esto no quiere decir que a Hobbes le haya interesado ver por su óptimo desarrollo.

Esta diferencia tiene por raíz distintas concepciones del derecho natural que cada uno defiende. Para Hobbes, el derecho natural a todo es sumamente negativo y destructor, y por ello desaparece en el estado civil: El soberano posee todo el derecho necesario para llegar a determinados fines: posee toda la fuerza indispensable para tal fin; el súbdito posee únicamente el derecho - relativo, ambiguo, finalmente irreal- a defender su propia vida. Para Spinoza, por el contrario, derecho y poder son lo mismo, y por lo tanto, es imposible que un ser humano renuncie a lo que puede. En este sentido, en el estado civil tenemos derecho a lo que deseamos si está en nuestras manos poder hacerlo. El estado civil, basado en el contrato, es sólo, a partir de lo que Matheron

³⁵ . Esto queda claro en el siguiente texto:

[...] se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede (TTP, 338).

Esta cita deja claro que la única forma de gobierno posible surgida de un pacto de esta índole es la democracia. Y es en ella donde se puede maximizar la libertad del individuo, ya que en un estado democrático, nadie entrega a otro su derecho natural, sino al todo del que él es una parte.

afirma, una determinada relación de fuerzas que da por resultado inspirar en todos el deseo de obedecer: "si cesamos de esperar y de temer, tenemos derecho de desobedecer"³⁶.

Spinoza escribió en alguna ocasión a Jarig Jelles, amigo suyo:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incluído el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual siempre sucede en el estado natural (C, carta 50)

A partir de esta diferencia de base, surgen posturas contrarias acerca de los valores que deben resguardarse en un estado, y sobre qué tipo de estado es mejor. Queda clara la diferencia de objetivos de cada uno de nuestros filósofos. Mientras el estado spinozista idealmente debe ser una democracia, para que se acerque lo más posible al estado de derecho natural (pero sin peligros), Hobbes desea acabar totalmente con dicho derecho, que es irracional y peligroso para la vida de los seres humanos.

El hecho de que ambos, cada uno a su manera, fundamenten el estado político en la voluntad libre y racional de los individuos, por medio de un pacto, hace que las bases de una política secularizada se consoliden en sus propuestas filosóficas. A partir, además, de la naturaleza que le confieren al estado, podemos ver que es evidente la necesidad de que permanezca fuerte y autónomo frente a las iglesias. Como veremos más adelante, de aquí parte la necesidad de subordinar las iglesias al estado, y de convertir en esferas autónomas a la religión y a la política.

³⁶. Alexandre Matheron, "Religion et Politique chez Hobbes et Spinoza", p. 113.

3. EL CONCEPTO DE FILOSOFIA

Este capítulo intenta aclarar la relación que para cada uno de nuestros filósofos tiene la filosofía con la religión y la política. Analiza, más aún, la posibilidad de que la filosofía pueda contribuir a la solución de los problemas político-religiosos a los que Hobbes y Spinoza se enfrentan.

Es interesante notar que Hobbes y Spinoza analizan la problemática que presentan iglesias (y religión) en esta época desde dos vertientes: 1) desde la elaboración de un sistema político secular, lo cual da lugar a la necesidad de subordinar las iglesias al estado (dejando al aspecto privado de la religión intacto), y 2) desde la filosofía, que da por consecuencia una severa crítica, por parte de los dos, a la teología, dejando, nuevamente, intacta a la religión. Este capítulo se aboca al análisis de esta segunda vertiente de estudio crítico, y tiene por objeto entender cuáles son las funciones de la filosofía y de la religión, así como qué relación establecen ambas con la política. La primera vertiente de análisis será presentada en los capítulos posteriores.

3.1 La filosofía para Hobbes

Según Hobbes, en *De Corpore*,

la filosofía es el conocimiento de efectos o apariencias que adquirimos por medio del verdadero raciocinio del conocimiento que tenemos de sus causas o generación; y nuevamente, de tales causas o generaciones podemos conocer sus efectos (CORP. I.2, p. 3).

Para Hobbes, la filosofía es el conocimiento racional de causas y de efectos, o sea, de relaciones causales¹, que existen entre los objetos de la realidad.

El conocimiento filosófico se distingue del conocimiento producido por la experiencia. En rigor, para Hobbes, sólo conocemos apodícticamente el origen de aquello que hemos producido por nosotros mismos; a saber, los objetos geométricos, y los estados políticos. Sólo hay ciencia estricta de objetos pensados, contruidos, abstractos². Y sólo se pueden conocer los objetos de los que tengamos noticia de sus causas y/o efectos.

¹. Para Hobbes, filosofía y ciencia son sinónimos; la filosofía es ciencia en tanto que es un instrumento para dominar a la naturaleza. Y por cálculo (actividad racional por excelencia, según Hobbes) podremos entender dominio.

². Evidentemente para Hobbes, la óptica o la física son ciencias; pero deben estar fundamentadas adecuadamente en ciertos conceptos, definiciones y axiomas contruidos por el hombre. Esta postura es parte de su nominalismo, que poco tiene que ver con la arbitrariedad.

Si bien el conocimiento proviene en primera instancia de la sensación, tanto ésta como la memoria, que poseemos por naturaleza, no producen conocimiento filosófico, porque éste último debe provenir del raciocinio; la base del raciocinio es el cómputo, la asociación y separación de representaciones, la adición y la sustracción.³

La filosofía trabaja con definiciones, con nombres, encontrando el origen racional de los objetos, y uniendo y separando, es decir, calculando los efectos que ellos pueden tener sobre nosotros o sobre otros objetos.

Tras esta concepción de la filosofía, descansa la idea de que ésta es conocimiento metódico. La filosofía se define - y por lo tanto se distingue de otras formas de conocimiento- en términos de método. La filosofía es el conocimiento verdadero que se puede adquirir de conocimientos previos por medio de un método.⁴

Para nuestro filósofo inglés, el mundo es una red de cuerpos en constante movimiento, y el movimiento se explica por relaciones causales; por ello, el conocimiento científico o filosófico debe ser conocimiento de causas y de efectos: "el mundo es un mundo de causación uniformemente necesaria y en este mundo cada efecto y cada causa es movimiento. ¿Qué más, si no movimientos, podrán ser las causas manifiestas de los principios universales? La filosofía es, entonces, conocimiento sistemático sobre un mundo de movimientos causales"⁵. Necesariamente, la filosofía sólo puede referirse a cuerpos en movimiento: toda entidad incorpórea o espiritual sale de su espectro. Por ello Hobbes afirma que

el objeto de la filosofía, o la materia de la que trata, es todo cuerpo que podamos concebir con alguna generación, y que podamos, por cualquier consideración, comparar con otros cuerpos, o que sea capaz de composición o resolución; es decir, todo cuerpo que sus generaciones y propiedades puedan ser conocidas (CORP. I.8, 10).

Y continúa

³. Al respecto, Hobbes afirma en *De Corpore*:

el cómputo es coleccionar una suma de muchas cosas dadas en conjunto, o saber qué queda cuando quitamos una cosa de otra. Raciocinio, entonces, es lo mismo que suma y resta [...] (CORP. I.2, p. 3).

⁴. Goldsmith dirá que "la filosofía, para Hobbes, es el conocimiento generado por el método, y el método por el que se genera correctamente el conocimiento es analítico-sintético. El método de análisis o resolución, parte de los efectos y descubre sus posibles causas; el método de síntesis o composición, parte de las causas y deduce sus efectos necesarios" (M.M. Goldsmith, *Hobbes o la política como ciencia*, México, FCE, 1988, p. 17). Hobbes dice al respecto que el método es el estudio de la filosofía:

[...] es el camino más corto para encontrar los efectos de causas conocidas, o las causas de efectos conocidos (CORP. VI.1, 66).

⁵. Goldsmith, *op. cit.*, pp. 27-28...

[...] donde no hay generación o propiedad, no hay filosofía. Por ello se excluye la teología, es decir, la doctrina de Dios, eterno, ingenerado, incomprendible, y que no tiene nada que pueda ser dividido o compuesto, y del que no se puede concebir generación alguna (CORP. 1.8, 10).

Así como la teología, se excluyen la doctrina de los ángeles, la historia natural y política (que producen conocimiento práctico, prudencial, pero no científico), el conocimiento adquirido por inspiración divina, las doctrinas mal cimentadas como la astrología, así como toda doctrina útil para venerar a Dios. De este modo, la filosofía y la religión poseen objetivos y funciones radicalmente distintos.

Ahora bien, el fin del conocimiento filosófico es el poder, el dominio de la naturaleza para una mayor comodidad en la vida humana. Si conocemos adecuadamente las relaciones causales de los cuerpos en movimiento, podemos tener acceso a su manipulación y control.⁶

Según Hobbes, la filosofía se divide en dos ramas fundamentales: la filosofía natural, que se encarga de estudiar los cuerpos naturales⁷, y la filosofía civil, que a su vez se divide en ética, que trata de las maneras y disposiciones de los hombres, y la política, que trata del conocimiento de los deberes civiles dentro de un estado. Ambas ramas tienen el objetivo de ayudar al hombre a construir una mejor vida. De ellas, la segunda es la más urgente, ya que sin ella no se pueden dar las condiciones de paz indispensables para construir un estado que a su vez permita el desarrollo de las ciencias y las artes.⁸

A causa de la guerra hay soledad, miseria, violencia, y nada puede prosperar. Y esto, según Hobbes, se debe a que los hombres desconocen las normas que permiten la construcción de la paz y la estabilidad sociales: Hobbes dirá:

⁶. con la aplicación de un cuerpo a otro, podemos producir los efectos que hemos concebido en la mente que con fuerza e industria nos permitan mayor comodidad en la vida humana (CORP. 1.6, 7).

⁷. Esta acepción o modalidad de la filosofía es de la que hemos venido hablando, y que se mueve en un nivel fáctico. La filosofía civil adquirirá, como veremos a continuación, un fuerte contenido normativo, aún cuando respete el método dado de antemano. Recordemos que para Hobbes, todo objeto construido por el ser humano (desde una figura geométrica hasta un estado político) es objeto de la filosofía.

⁸. [...] la utilidad de la filosofía, especialmente de la filosofía natural y de la geometría, será un mejor entendimiento del cálculo necesario para lograr las comodidades de las que el hombre es capaz [...] las mayores comodidades del hombre son las artes, a saber, la medida de la materia y el movimiento, mover cuerpos pesados, la arquitectura, la navegación, hacer instrumentos para todos los usos, calcular movimientos celestes, así como el aspecto de las estrellas y las partes del tiempo [...] (CORP. 1.7, 7).

Más adelante, continúa:
pero la utilidad de la filosofía moral y civil es estimada, no por las comodidades que tenemos al conocer tales ciencias, sino por las calamidades que recibimos de aquello que no conocemos. Ahora bien, todas esas calamidades que podemos evitar gracias a la industria humana, surgen de la guerra, y más específicamente, de la guerra civil [...] (CORP. 1.7, 8).

la causa, entonces, de la guerra civil es que los hombres no conocen las causas de la guerra ni de la paz; sólo unos pocos en el mundo han aprendido tales deberes que hacen estar unidos y en paz a los hombres, es decir, que han aprendido las reglas de la vida civil. El conocimiento de tales reglas es la filosofía moral (CORP. I.7, 8).

Si bien la filosofía civil se presenta como una tarea más urgente, en la medida en que es condición para la paz, se basa en la parte más elemental (en tanto primordial) de la filosofía. En este sentido, filosofía natural y filosofía civil son dos expresiones o puestas en práctica de los mismos principios universales conocidos por medio de la razón. No obstante, la filosofía civil ilumina, orienta, esclarece y norma a los seres humanos; les dice qué deben hacer y qué no deben hacer para conseguir la paz y evitar la muerte violenta, en una sola palabra: racionaliza. El paso de la filosofía natural a la civil implica un salto de un plano fáctico a un plano prescriptivo, aún cuando para Hobbes haya un desarrollo consistente en sus sistema.⁹

La filosofía en su totalidad implica cultivar la naturaleza, ya que "lo que la naturaleza ofrece al hombre sin una actividad suplementaria por parte del hombre es suficiente para no más que una vida de penuria. Así que la vida se puede volver más confortable si hay actividad humana y regulación de la naturaleza no regulada. El cultivo no impone a la naturaleza un orden ajeno, sino sigue las líneas dadas en ella"¹⁰. Por ello, el uso del método es tan importante. Los hombres, enfrentados a la naturaleza, no pueden salir del ansia y de la desesperación si carecen del conocimiento adecuado de las causas de los fenómenos, a menos que asuman como causas del bien y del mal (relativos a ellos) a poderes invisibles, a dioses. Por ello, Hobbes afirmará que la religión falla en reconocer las causas verdaderas de las cosas; es un intento de hallarlas hecho con medios ineficaces. Falla en tanto método; sin embargo, tiene una función indispensable que no puede ser llevada a cabo por ninguna otra tarea, a saber, dar ciertas pautas de carácter moral que permiten la paz y la tranquilidad de ánimo en aquellos individuos creyentes que deseen venerar genuinamente a Dios. Además, la religión sirve para fortalecer el mandato divino de obediencia presente también en las leyes naturales.

Strauss afirma que "la filosofía, búsqueda del conocimiento de las causas, es innata en todo ser humano: cada hombre reflexiona en algún grado sobre ciertas cosas. Pero si el método correcto está ausente, la mayoría se pierde. La búsqueda de causas está limitada arbitrariamente a la cuestión

⁹. Así, "partiendo de las definiciones y explicaciones de los principios fundamentales de la ciencia (lugar, movimiento, causa, etc.), se deducen los efectos de varios movimientos (mecánica). A esto sigue la investigación de los efectos de los movimientos invisibles de partes de cuerpos (física) y la investigación de la sensación y sus causas. Después viene la ciencia de la pasión y la acción humanas - la psicología en su sentido más amplio - y, finalmente, la filosofía civil, la ciencia de la justicia natural [...]" Guldsmith, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰. Leo Strauss, *Spinoza's critique of religion*, New York, Schocken Books, 1965, p. 90.

de qué causa felicidad y qué causa infelicidad"¹¹. Los hombres están supeditados a constantes movimientos que les producen deseos o aversiones: aquello que desean es lo que les produce placer, y a eso llamarán bueno. Lo que les produce aversión es aquello que les provoca dolor o displacer, y a eso lo llamarán malo. Por ello, todas las cosas serán valoradas por el ser humano a partir de este criterio. Es imposible que los individuos se puedan sustraer de esta valoración intrínseca a su propia naturaleza. La capacidad racional del hombre se desarrolla necesariamente a partir de este criterio, y sólo la eficacia que se haya alcanzado permitirá que se consiga dominar a la naturaleza, a partir de conocimientos verdaderos, o que se tenga una visión falsa del mundo, y que los hombres estén dominados por el miedo y la superstición.

Para Hobbes, la oposición entre ciencia o filosofía y religión es absoluta, sin embargo intentará conciliarlas de algún modo. Ambas surgen de la misma raíz; ambas buscan relaciones causales en los fenómenos. La diferencia entre ellas no es de contenido, sino de procedimiento.¹² Para Hobbes la religión no es un mal que deba ser suprimido. La religión expresa el respeto que los seres humanos creyentes le tienen al Ser Supremo, a Dios, que no puede ser accesible por ningún otro medio. Además, su legitimidad descansa, no ya en procesos racionales de pensamiento, sino en la autoridad soberana que avala la verdad de las historias y narraciones que constituyen las Escrituras, mediante las cuales se transmiten las doctrinas y los artículos de fe. La religión tiene, además, funciones importantes a nivel moral. Podemos decir que, desde la perspectiva del método racional, la religión no sirve para lo que sí sirve la filosofía, a saber, conocer las verdaderas causas de los fenómenos, y dictar las leyes racionales que nos pueden conducir a una buena vida. Pero no por ello la religión deja de tener sentido y utilidad. La filosofía no puede suplantar a la religión, simplemente porque tienen funciones distintas. Hobbes, más aún, intenta que no se contradigan, que ambas a su modo sirvan a la causa de la unidad del poder soberano: ambas nos enseñan, por vías distintas, que hay que respetar al poder político supremo si queremos salvarnos de la guerra y la muerte violenta.

El problema surge cuando, en efecto, la religión (más específicamente, la teología) quiere llevar a cabo, y más aún, controlar las actividades que le pertenecen a la filosofía. Hobbes critica a la teología, al intento por parte de clérigos y sacerdotes, de darle una base especulativa a la religión, y de decidir qué es verdad y qué, no lo es. La pretensión teológica, además, generalmente tiene repercusiones negativas a nivel político. En la medida en que para Hobbes es el soberano el que

¹¹ *Ibid.*, p. 91

¹² Strauss dirá que "[...] para él, la oposición entre ciencia y religión es principalmente una oposición, no de contenido, sino de método, la oposición entre el pensamiento metódico y el no metódico. El no contiene contra la religión, sino en contra de la búsqueda no metódica de causas[...]. Su crítica de la religión no es el objetivo, sino el resultado subsidiario de analizar y definir a la ciencia" *Ibid.*, p. 90.

debe decidir sobre la verdad y la falsedad de las doctrinas, la teología no se puede arrogar ese derecho. Más concretamente, la religión en manos de teólogos y clérigos excesivamente politizados se vuelve fuente de sedición. Es por ello que la religión debe, en sus aspectos externos, ser regulada por el soberano civil.

3.2 La filosofía para Spinoza

Para comprender qué entiende Spinoza por filosofía, es necesario que antes dejemos claro qué tipos de conocimiento existen para él, de manera que podamos ubicar adecuadamente el conocimiento filosófico dentro de tal espectro.

Según Spinoza hay tres grados de conocimiento¹³: el que se basa en la imaginación, el que se fundamenta en el entendimiento puro, y el amor intelectual de Dios.

El primer grado o género de conocimiento, producido por la *imaginatio*, implica una concatenación de hechos cuyo orden nada tiene que ver con el producido por el entendimiento.¹⁴

Spinoza afirmará que

una imaginación es una idea por medio de la cual considera el alma [mente]¹⁵ una cosa como presente; e indica, no obstante, más bien el estado presente del Cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior. Una afección es, pues, una imaginación, en cuanto indica el estado presente del cuerpo y así, el alma [mente] no está sometida sino mientras subsiste el Cuerpo a las afecciones que proceden de las pasiones (E; V, prop. XXXIV, dem., 419-420).

¹³. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza afirma que hay cuatro tipos de percepción: 1) la percepción dada mediante signos arbitrarios, o de oídas; 2) la experiencia no determinada por el entendimiento; 3) la percepción en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero en donde puede haber error o inadecuación, y 4) la percepción de una cosa que es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima. Parece que Spinoza después resume estos tipos de percepción en tres modos de conocimiento, y coloca en el último exclusivamente el conocimiento de Dios, mientras que en el cuarto modo de percepción, se pueden conocer, tanto a Dios, como esencias verdaderas de cosas singulares y eternas, p.e., figuras geométricas. No me voy a detener en este tema por no tener una relación directa con lo que estoy tratando. Sólo queda mencionado aquí. Tomo como referencia lo planteado en la *Ética*.

¹⁴. "[...] conocimiento por medio de la experiencia, del recuerdo, de la opinión oficial, de rumores, etc., queda caracterizado en Spinoza como conocimiento de primer género producido por la *imaginatio* o la representación". H. G. Hubbell, *Spinoza*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, p. 76.

¹⁵. El término alma debería ser traducido como mente, en la medida en que es el modo o expresión mediante el cual imaginamos, entendemos e intuimos. El término alma irá acompañado del de mente entre corchetes cada vez que parezca en alguna cita. Hay que tomar en cuenta, de cualquier manera, que el término latino *mens* ha sido comúnmente traducido como alma; aquí preferimos mente.

Este tipo de conocimiento es radicalmente distinto al conocimiento basado en el entendimiento, que es capaz de llegar a ver las esencias de las cosas, y a partir de causas próximas, descubrir las causas primeras, o sea, Dios y sus atributos. Este género de conocimiento puede contemplar las cosas desligadas de los nexos causales que nos presenta la imaginación. Se basa en el raciocinio, y aún puede caer en el error.¹⁶

El tercero, el conocimiento intuitivo es el conocimiento de Dios, que es la suprema virtud de la mente. Por medio de tal género de conocimiento los hombres pueden llegar a la perfección humana. El esfuerzo o deseo de llegar a este tipo de conocimiento jamás puede surgir del primer género, sino del segundo¹⁷, ya que es el que nos proporciona ideas adecuadas de las cosas. Evidentemente este género supremo contempla las cosas desligadas de los nexos causales que la imaginación contempla. Esto hace que la mente posea el conocimiento de Dios, tal cual es.¹⁸

Con este tipo de conocimiento, el ser humano incrementa su conocimiento de Dios, de la Naturaleza entera, incrementa su potencia de ser y puede llegar a la felicidad. Evidentemente la filosofía está ligada con el segundo y el tercer grados de conocimiento. Y nada tiene que ver con la imaginación; sólo con el entendimiento. Además, la filosofía tiene como tarea la realización de la potencia propia del hombre: el desarrollo pleno de su potencia mental y corporal. Hay que precisar que la filosofía es una vía excepcional a la que sólo unos cuantos acceden. Solamente unos pocos se encuentran con las condiciones adecuadas para llegar a ser sabios, filósofos. No es un camino que se pueda decidir recorrer o que se pueda imponer a otros. Tampoco implica la posesión de determinadas cualidades; depende más bien de las circunstancias y las condiciones que permitan, o no, el desarrollo pleno de la potencia de un individuo.

Spinoza plantea que el verdadero bien, la perfección de la naturaleza humana se alcanza por medio de la filosofía. Y esto necesariamente implica el conocimiento y el amor hacia Dios. La filosofía es una forma de vida superior que conduce a la felicidad. Spinoza afirma que

¹⁶. Hubbeling afirma que "esto constituye la preparación decisiva para el tercer género de conocimiento, que es el supremo, a saber, la *scientia intuitiva*, que surge del alma [mente] por el hecho de ser eterna" *Ibid.*, p. 77.

¹⁷. Esto no quiere decir que el primer grado de conocimiento sea dispensable. Es tan necesario y real como los otros. Pero es inadecuado en su visión de ciertas verdades.

¹⁸. Para Spinoza, esto quiere decir que el conocimiento intuitivo contempla las cosas desde la eternidad: la eternidad es la esencia misma de Dios en cuanto envuelve la existencia necesaria; por tanto, concebir las cosas con una especie de eternidad, es concebirlas en cuanto se conciben como seres reales por al esencia de Dios, es decir, en cuanto que, en virtud de la esencia de Dios, envuelven la existencia, y así nuestra Alma [mente], en cuanto se concibe a sí misma y concibe las cosas con una especie de eternidad necesariamente [percibe] el conocimiento de Dios... (E, V, prop. XXX, dem., 416).

[...] el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma [mente] con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas (TRE, 78).

La filosofía posee la capacidad de afirmar y acrecentar la potencia de los hombres al permitir que las pasiones se traduzcan en acciones. Por ello, el hombre dirigido por la razón es siempre más libre que aquel que se encuentra dominado por las pasiones y por la imaginación, y por ello, es más feliz.¹⁹

El ser humano que sabe qué es Dios y cómo funcionan sus leyes es libre en la medida en que tiene conciencia de que todo sucede según las leyes eternas de Dios, que todo es según necesidad. Además, es libre en la medida en que puede conocer el mundo tal cual es, así como puede conocerse a sí mismo, sin estar atado a deseos, miedos y esperanzas. Además, sabe que el verdadero bien no consiste en riquezas, placeres u honor, sino en el amor intelectual de Dios.

Spinoza desea dejar clara la radical diferencia que existe entre la filosofía y la religión. Son enteramente distintas: la filosofía tiene como objetivo alcanzar la verdad; la religión tiene como meta la recta vida moral, la piedad.²⁰

Sin embargo, los hombres tienen dos vías de realización o desarrollo: la teoría o filosofía, que es la realización racional que pueden lograr, y la religión revelada, la fe y la creencia en Dios, aunadas a normas morales. Ambas están fundadas en la naturaleza humana, y en la necesidad de perseverar en el ser. Ambas, además, implican un deseo de acercarse a Dios y de comprenderlo.

3.3 La teoría de la creencia en Hobbes

Hemos visto que para Hobbes, en rigor, la filosofía es conocimiento metódico de causas y efectos de objetos, que permite un cálculo adecuado de las consecuencias que pueden tener sobre nosotros. Pero el punto de partida no son los objetos, sino las definiciones que establecemos para hablar de ellos. Por ello, "[...] cada ciencia debe partir de definiciones; es decir, de fijar el sentido

¹⁹ . Es por eso que

es, pues, útil ante todo en la vida perfeccionar el Entendimiento o la Razón en cuanto nos sea posible, sólo en esto consiste la felicidad o suprema beatitud del hombre, porque la beatitud del hombre no es otra cosa que el contento interior, que nace del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el Entendimiento no es tampoco otra cosa que conocer a Dios y los atributos de Dios y las acciones que se siguen de la necesidad de la naturaleza (E, IV, IV, 371).

²⁰ . Por ello, para él, en contra de lo que tradicionalmente se había querido sostener, "las Escrituras son fundamento de la piedad, sólo de la piedad. Las Escrituras no son fundamento de la filosofía, porque la filosofía no busca la piedad, sino la verdad. Así que la religión, que tiene bases en las Escrituras, y la filosofía, son en sus bases y en sus objetivos enteramente diferentes, tan diferentes que no hay transición ni puente de una a otra". *Ibid.*, p. 116.

de los nombres que se van a emplear, operación que por su propia naturaleza no puede ser sino arbitraria²¹.

Los nombres que definen las cosas son signos convencionales, inventados por los seres humanos y utilizados por ellos para referirse ordenada y coherentemente a los mismos objetos del mismo modo. Evidentemente, cada nombre tiene que referir claramente a un contenido determinado y comprensible.

Sabemos que para Hobbes, la sensación es la base del conocimiento; pero el conocimiento científico requiere necesariamente del cómputo en el lenguaje. Las palabras son convenciones, relaciones arbitrarias, establecidas por los hombres, entre un señal y una imagen mental. Razonar es asociar nombres, y por ello, la verdad consiste en el uso apropiado de nombres, no de cosas, aunque tiene que haber coherencia con la realidad. Para Hobbes, verdad y proposición verdadera son lo mismo.²²

El error es el falso nombrar; el error no se da a nivel de la sensación o de la imaginación, sino del inadecuado uso del lenguaje, de las definiciones y de sus relaciones²³. La falsedad es error en las inferencias, en el paso de ciertas premisas a ciertas conclusiones. El error surge de un exceso de la imaginación. Ni las cosas ni las imaginaciones son falsas; pero la imaginación tiende a crear relaciones causales falsas, que no tienen sustento alguno en la realidad. Para evitar esto, hay que fijarnos sólo en signos naturales; suponernos en principio ignorantes y usar el raciocinio para hacer conjeturas válidas²⁴.

²¹ F. Tönnies, *op. cit.*, p. 142.

²² verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe verdad ni falsedad [...] Viendo entonces que la verdad consiste en la correcta ordenación de nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad precisa tiene la necesidad de recordar lo que significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente [...] (LEV, 36).

Hobbes continúa:

en la correcta definición de los nombres descansa el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia; y en las definiciones malas o en la falta de ellas, descansa el primer abuso; del cual proceden todas las dogmas y principios falsos e insensatos; lo que hace que los hombres que toman su instrucción de la autoridad de los libros y no de sus propias meditaciones, queden abajo, en la condición de hombres ignorantes, así como que los hombres de ciencia estén por encima de tal condición (LEV, 37):

²³ los hombres están sujetos a errar, no sólo al afirmar y al negar, sino también en la percepción y en el pensamiento silencioso. Al afirmar y negar, cuando ellos nombran algo por medio de un nombre, que no es el nombre correspondiente [...] este tipo de error se llama falsedad, y no surge de la sensación, ni de las cosas mismas, sino de una precipitada pronunciación; porque los nombres tienen su constitución, no de las especies de las cosas, sino de la voluntad y el consentimiento de los hombres (CORP. V. I, 55-56).

²⁴ Sería interesante relacionar la teoría del error de Hobbes con la de Descartes, su contemporáneo. Este último afirma que el error surge de un exceso de la voluntad frente a la razón. Cuando queremos saber más, de manera apresurada, dejando atrás a la razón, caemos en el error. Este se puede eliminar con prudencia y con un correcto uso de la razón. Algo semejante sucede en Hobbes: en la medida en que no nos apresuremos y no nos basemos en la imaginación para

Para producir ciencia (o filosofía), son necesarias dos cosas: definiciones apropiadas y razonamientos correctos. Por ello, aunque las palabras sean convenciones, no pueden ser alteradas; es necesario que sus significados sean constantes, que siempre guarden la misma relación con la realidad. Sin embargo, "esto se ve dificultado a causa de que las concepciones de los hombres son afectadas por sus preferencias y antipatías, por sus deseos y aversiones"²⁵. Por ello, alcanzar tal tipo de conocimiento no es tarea fácil. Si bien todos los seres humanos poseen una recta razón, no siempre es puesta en práctica.

Tal dificultad tiene raíces en la conformación de la capacidad humana de conocimiento. Es decir, en la estructura propia del ser humano. Según Hobbes, el ser humano percibe innumerables sensaciones que son producto del constante contacto de partículas en movimiento que inciden en él. Este contacto produce imágenes, a las que también podemos llamar fantasías, fantasmas, apariencias o ideas. Las series de imágenes pueden presentarse en la mente en cualquier orden, es decir, la sucesión puede ser arbitraria, depender de la sensación o de la imaginación; puede ser producto de un orden guiado por un deseo o intención. Entonces nuestras percepciones se pueden conformar tanto de sucesiones naturales de hechos, como de sucesiones inventadas por el individuo.

Esto hace que sea sumamente fácil caer en falsas inferencias, en conclusiones absurdas, que poco o nada tienen que ver con la realidad. En la medida en que no nos apeguemos al método, caeremos en la falsedad. Esto es precisamente lo que sucede con la teología²⁶. Cuando Hobbes explica de qué maneras podemos caer en el error, es decir, en conclusiones absurdas y falsas, es posible que tuviera en mente a la escolástica. En el *Leviatán* afirma:

la primera causa de las conclusiones absurdas la adscribo a la falta de método, desde el momento en que no se comienza el raciocinio con las definiciones, es decir, estableciendo el significado de las palabras; la segunda causa de las aserciones absurdas la adscribo a la asignación de nombres de cuerpos a accidentes, o de accidentes a cuerpos. En ellas incurrir quienes dicen que la fe es infundida o inspirada, cuando nada puede ser introducido o insuflado en algo sino un cuerpo; o que la extensión es un cuerpo; o que los fantasmas son espíritus, etc. (LEV, 43-44).

hacer inferencias inválidas, y en la medida en que usemos el método para hacer adecuadas relaciones entre nombres - y que éstos siempre refieran a lo mismo- podremos salvarnos del error.

²⁵ M.M. Goldsmith, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Ya he mencionado que religión y teología son dos cosas distintas. La teología es la pretensión de dar bases especulativas a la religión y es la que crea infinidad de problemas, al querer darle a la religión un status que no tiene ni puede tener. La religión, en sí, no es problemática, en la medida en que no posee un método de cálculo correcto, pero tampoco lo requiere; su función es otra.

Si recordamos que para Hobbes la religión surge de la búsqueda de relaciones causales sin ayuda del método, y que la teología pretende sacar afirmaciones concluyentes y verdaderas de los dogmas religiosos, nos damos cuenta que para él es posible erradicar a ésta última con ayuda del método, de la ciencia, así como con el apoyo de una política racional y laica. Es la teología la que se debe erradicar, no la religión. El espacio de la revelación y la fe debe permanecer intacto. Si esto se logra, y la religión en su expresión externa se vuelve del dominio del estado, gran parte de los conflictos políticos y sociales desaparecerían.

La política sólo puede funcionar racionalmente si 1) se controla a la religión y se margina a la teología, 2) si los principios de la filosofía se ponen en práctica al instaurar y organizar el estado y 3) si los soberanos estudian las doctrinas hobbesianas y las difunden entre todos sus súbditos: sólo de esa manera el objetivo de la política - la paz - se puede cumplir cabalmente. Esto nos conduce al hecho de que para Hobbes, la filosofía, la religión y la política deben coincidir en un orden armónico, guiado por los preceptos que nos dicta la razón. Estas tres esferas deben convergir en la persecución de la paz, el orden y la seguridad. Para que esto se realice, el soberano político, guiado por la filosofía civil, debe controlar los aspectos externos de la religión. Tanto la filosofía civil como la revelación nos enseñan que hay que obedecer al soberano civil y cumplir los pactos para vivir en paz.

3.4 La teoría de la creencia en Spinoza

La idea que Spinoza tiene acerca del error está ligada a la distinción radical entre imaginación y entendimiento. Y en la medida en que la imaginación es una forma más que el ser humano posee para conocer la realidad que le rodea (no la más desarrollada, por supuesto), no se puede hablar en realidad de error en un sentido estricto en la obra spinoziana. Sin embargo, Spinoza afirma que la falsedad existe y consiste en una privación de conocimiento; pero en términos rigurosos no implica error.²⁷

²⁷ El afirma en la *Ética* que la falsedad consiste en una privación de conocimiento que envuelve las ideas inadecuadas, es decir, incompletas y confusas (E, II, prop. XXXV, 139).

Y continúa:

no hay nada positivo en las ideas que constituya la forma de la falsedad, y la falsedad no puede consistir en una absoluta privación del conocimiento, y mucho menos en una ignorancia absoluta; porque ignorar y estar en error son cosas distintas; la falsedad consiste, pues, en una privación de conocimiento que va envuelta en un conocimiento inadecuado de las cosas, es decir, en ideas inadecuadas y confusas (E, II, prop XXXV, dem., 139).

Así como hay ideas verdaderas, cuyo origen se encuentra en el entendimiento, hay ideas falsas, ficticias o dudosas que se gestan en la imaginación.²⁸ La imaginación es siempre afectada por cuerpos externos y singulares, jamás por entidades eternas sólo susceptibles de ser apreñadas mediante el entendimiento, y en la medida en que es afectada, el conocimiento que produce es relativo y está ligado a los parámetros y criterios del cuerpo. La imaginación no puede producir conocimiento adecuado, desligado de las propias afecciones, deseos y circunstancias del cuerpo. Curiosamente, según Spinoza, es común que los seres humanos consideren que el conocimiento adquirido por la imaginación es más claro y distinto que el conocimiento adquirido por el entendimiento, cuando en realidad sucede todo lo contrario.²⁹

Otra fuente de error se encuentra en las palabras, que están íntimamente ligadas a la imaginación. Spinoza dirá que

[...] las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento (TRE, 113).

No podemos, evidentemente, dejar de usar el lenguaje, pero el entendimiento, idealmente, debe utilizarlo y controlarlo adecuadamente. Pero sólo unos cuantos son capaces de llevar esto a cabo.

Spinoza separa, por un lado (en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*, de algún modo) a los sabios y al vulgo, y les confiere a cada uno una manera particular de conocer el mundo. Pero, por otro lado, afirma (en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, escrito anterior, pero inconcluso) que el verdadero bien, el conocimiento, debe incluir idealmente, el que otros (todos) puedan llegar a él. Debo ser más clara.

²⁸ Spinoza afirma en el *Tratado de la reforma del entendimiento* que [...] las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despierto, recibe el cuerpo (TRE, 111-112).

²⁹ Spinoza afirma por eso que [...] pensamos que aquello que imaginamos más fácilmente, es más claro para nosotros, por lo que creemos entender lo que imaginamos. De ahí que anteponeamos lo que hay que posponer, y se trastueca así el verdadero orden de avanzar en el conocimiento y no se llega a ninguna conclusión correcta (TRE, 114).

Más aún,

[...] cuando miramos al sol, imaginamos que está distante de nosotros doscientos pies aproximadamente, y el error no consiste aquí en la acción de imaginar tomada en sí misma, sino en que, mientras imaginamos esto, ignoramos la verdadera distancia del sol y la causa de esta imaginación que tenemos. Pues aunque sepamos luego que el sol dista más de seiscientos veces el diámetro terrestre, no dejamos, sin embargo, de imaginar que está cerca de nosotros; porque no imaginamos el sol tan próximo porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque envuelve la esencia del sol una afección de nuestro Cuerpo, en cuanto éste es afectado por dicho astro (E, II, prop. XXXV, escolio, 140).

En este último escrito, Spinoza afirma que para alcanzar el sumo bien, es decir, la perfección de la propia naturaleza, hay que llevar a cabo una reforma del entendimiento, hacer que éste pueda conocer metódicamente las ideas verdaderas, y distinguirlas claramente de las falsas o ficticias.³⁰

Sin embargo, a la vez está consciente de que muchos individuos sólo pueden tener acceso al conocimiento mediante la imaginación, y que difícilmente pueden llegar a entender la naturaleza del mundo, de Dios, cabalmente. Esto se debe más a las condiciones en las que cada individuo se desarrolla, que en capacidades humanas intrínsecas.

La religión surge de una visión inadecuada -pero no por ello falsa- de Dios y del mundo. Y la religión puede ser aceptable sólo si concuerda, a nivel práctico, moral, con la verdad. Pero la concepción religiosa de Dios poco o nada tiene que ver con la verdadera naturaleza de Dios. Por eso su función es práctica, al conferir certidumbre moral a los creyentes. Y esto no puede ser cambiado.

Los errores fundamentales del pensamiento religioso surgen de un prejuicio básico, que consiste en pensar que todas las cosas, y hasta Dios mismo actúan del mismo modo que los hombres, de acuerdo con ciertos objetivos. Y este prejuicio surge de la dificultad de conocer las causas reales de las cosas, así como la conciencia del propio instinto de conservación. Hay una tendencia humana, según Spinoza, a *humanizar* las fuerzas de la naturaleza, y a la Naturaleza misma, Dios, con el fin de que los hombres sientan que todo aquello que les rodea sea medio para su propia ventaja, para perseverar en su ser. Y como todo ser tiene el derecho a hacer todo lo que pueda para preservarse, tanto lo que nos enseña la religión, como lo que nos enseña la filosofía, son modos de vida, distintos, pero eficaces en la posibilidad de cada hombre perseverar en su ser.

El problema para Spinoza, al igual que para Hobbes, reside en las pretensiones poco válidas de la teología. Esta debe ser eliminada, ya que amenaza constantemente la libertad de expresión y de opinión de los sabios y filósofos. Además, intenta imponer dogmas religiosos como si fueran verdades filosóficas, y con ello, pretende convertir a la religión en un ámbito teórico, especulativo, creador de verdades filosóficas, y con capacidad de obligar a los individuos a creer. A partir de ciertas condiciones, y de las confusiones que la teología puede generar, ésta puede crear y consolidar creencias falsas, así como usar supersticiones para ciertos fines que pueden ir en contra del orden del estado.

³⁰ Spinoza afirma que éste es, pues, el fin al que tiendo; adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y mi deseo (TRE, 80).

A diferencia de Hobbes, Spinoza no considera que la mayoría del pueblo pueda ser educado, reformado, cultivado. No es posible, pero tampoco es necesario. Por ello ve que es indispensable consolidar y fortalecer otros medios a través de los cuales se generen situaciones y circunstancias que produzcan un ambiente adecuado para mantener la paz, la estabilidad y la serenidad. Debe crearse un sistema en el cual, sin haber controladores, todos los individuos, gobernantes y gobernados, permanezcan en un constante *equilibrio*, y en donde las pasiones de los seres humanos sean canalizadas adecuadamente.

La mayoría de los individuos son regidos por sus pasiones, se guían por sus deseos, esperanzas y miedos, y valoran todo lo que está a su alrededor con base en esos criterios. Los hombres comunes son proclives a ver las cosas no como son, sino como desean que fueran. Imaginan, más que entender. Moralizan porque no comprenden la verdadera naturaleza de las cosas. Más aún, pueden llegar a desarrollar un gusto desmedido por las predicciones y las profecías, por las imágenes que impliquen una humanización de las cosas. Todo lo contemplan en términos humanos. Dios es como un ser humano, con sentimientos y pasiones; la naturaleza está llena de fuerzas buenas y malas; los fenómenos pueden ser cambiados según la propia voluntad.

Este es el origen, como veremos después con más detalle, de la religión. Esta, basada en un conocimiento inadecuado, imaginativo, de la realidad, así como en la fe y la creencia en fuerzas y entidades sobrenaturales, implica la imposibilidad de usar correctamente la razón y de hacer un examen estricto de las verdaderas causas de las cosas. La fe ciega obstaculiza y niega sistemáticamente a la estricta razón; el hombre dominado por la fe no puede prever, ni reflexionar, ni pensar, porque no tiene la capacidad de ver las cosas tal cual son. La fe es deseo, y hace que los hombres vean las cosas como quisieran que fueran. La desesperación que esto genera, a su vez, tiene que encontrar medios de consuelo, de esperanza, y eso acrecienta la fe. En cambio, quien conoce adecuadamente la verdad; no desea, ni desespera, ni espera, porque sabe cómo son las cosas.

De cualquier manera, la religión constituye un modo necesario de conocimiento del mundo. Conformar un modo particular en que la mayoría de los individuos se relacionan con el mundo y con Dios. Y su manera puede racionalizar, puede generar una vida moral ordenada. La filosofía se le contraponen como todo lo contrario, como el conocimiento racional de las verdades eternas, y sobre todo, de Dios. Pero no por ello, puede (ni debe) luchar contra ella; cada una debe poseer un espacio autónomo.

Como bien sabemos, Hobbes y Spinoza se enfrentan con la tarea de reubicar el papel de las iglesias y el de la religión dentro del estado. En las soluciones que plantean la filosofía está presente, pero de maneras distintas. Mientras que para Hobbes la filosofía debe jugar un papel activo en la solución de los conflictos político-religiosos, para Spinoza debe permanecer al margen de dichos conflictos.

Hobbes afirma que la vía de solución de los problemas entre iglesias y estado es imponer el orden (incluyendo la subordinación de todas las iglesias al estado soberano absoluto) e intentar una especie de reeducación colectiva con base en sus propios principios filosóficos. Para Hobbes, la religión debe ser controlada por el soberano y debe ser consistente con los principios que la filosofía civil enseña: cómo llegar a la paz.

Hobbes sabe que la religión racionaliza, moraliza, ordena. Pero es la filosofía la que debe ocupar un lugar central en la generación de ideas y de principios que nos pueden conducir a la paz. Recordemos que para nuestro autor inglés, el soberano debe decidir qué doctrinas son aceptadas o no dentro del estado, pero también debe cultivar la filosofía (de Hobbes) e intentar hacer lo mismo con su pueblo.³¹

Esto hace que, idealmente, la filosofía se vuelva aliada de la política, y que la religión quede marginada del ámbito de poder y controlada por éste. La filosofía da la pauta de racionalidad; enseña los principios: 1) con base en los que debe organizarse la política y el estado, y 2) que todo individuo racional aceptaría como coherentes y válidos y que puede deducir fácilmente de la verdadera religión. La filosofía une, cohesionada, da las bases, desde diversas perspectivas, para la instauración de los valores de paz, orden y estabilidad.

A su vez, Spinoza afirma contundentemente la autonomía e independencia de la filosofía, de la religión y de la política. Reconoce, es verdad, la función social y política que ha desempeñado la religión, pero también sabe que debe permanecer al margen de toda cuestión política. Considera que la filosofía, además, es la tarea suprema a la que un ser humano puede aspirar. Pero sabe que la

³¹ Hobbes confiesa en el *Leviatán*: "pero cuando considero que la ciencia de la justicia natural es la única ciencia necesaria para los soberanos, y para sus principales ministros; y que no es necesario cargarlos con las ciencias matemáticas, como Platón hacía, sino darles buenas leyes para estimular a los hombres al estudio de ellas; y que ni Platón ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y probado suficientemente o probablemente todos los teoremas de doctrina moral, para que los hombres aprendan cómo gobernar y cómo obedecer, yo recobro cierta esperanza de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica (LEV, 270).

filosofía, por un lado, es del dominio de muy pocos, y por otro lado, que no puede resolver problemas políticos, ni tampoco puede reeducar a los hombres dominados por las pasiones. En este sentido, la filosofía no puede ni debe enfrentarse con la religión, con la fe, con las creencias. Tampoco debe intentar incidir sobre cuestiones políticas; simplemente el filósofo requiere de libertad para desarrollar plenamente su conciencia en un ambiente pacífico que sólo el poder político puede garantizar. La religión, a su vez, debe ser regulada políticamente para evitar problemas relacionados con supersticiones, intolerancias y fanatismos.

La política, a su vez, tiene que 1) cuidar que haya el ambiente adecuado para el desarrollo pleno de la filosofía, es decir, que haya libertad, y tiene que 2) hacer que los hombres obedezcan y vivan en paz, manejando sus pasiones, y creando las condiciones necesarias para su buen desarrollo. Evidentemente, esto no implica de ninguna manera una alianza entre política y religión, y mucho menos, entre política y filosofía. Impensables serían tales relaciones.

Spinoza entiende que hay un lugar para cada cosa en el orden perfecto y racional de la Naturaleza. No intenta hacer cambios en aquello que sólo desde la perspectiva humana es incorrecto o irracional. Sabe que todo tiene su razón de ser, que todo es *legal*, que todo corresponde al orden establecido por Dios; aún cuando este orden no coincida con lo que el ser humano concibe como orden. Este orden perfecto de la Naturaleza es impersonal, es total; implica todo lo que a los ojos del hombre es bueno y es malo. Para Spinoza todo es normal porque todo entra dentro de tal racionalidad, y por lo tanto asume la existencia necesaria de todo cuanto es sin pretender que cambie. Frente a él, intentará, eso sí, la construcción de un orden político que se ajuste a las necesidades humanas desde la perspectiva de los humanos, que no niegue ni se contraponga al orden natural, pero que excluya, para fines humanos, la posibilidad de la guerra y el desorden debilitantes de la potencia de cada individuo y de la colectividad.

Podemos concluir este capítulo reiterando el hecho de que para nuestros dos filósofos debe ser precisada la relación entre política, filosofía y religión para lograr una reubicación de cada una de ellas. Con ello se podrán eliminar una gran cantidad de problemas que se han suscitado a raíz de sus relaciones confusas. Pero mientras que Hobbes propone una convergencia de todas ellas en un solo objetivo: el cumplimiento de los pactos, la obediencia al soberano y la consecución de la paz, para Spinoza lo fundamental es consolidar la autonomía de cada una de estas esferas, que, si bien pueden ser compatibles, sus funciones y objetivos son distintos. Evidentemente hay que hacer la aclaración de que en Spinoza, tal compatibilidad redundará en una armonía civil.

4. EL FENOMENO DE LA RELIGION.

Hemos dicho ya que Hobbes y Spinoza, para contribuir al proceso de secularización política, plantean la necesidad de subordinar las iglesias al estado y transferir el aspecto externo de la religión (básicamente moral) a manos del soberano civil. Aunado a ello, el aspecto interno de la religión sufre un proceso de privatización. Para que ellos puedan plantear esta posibilidad - la subordinación de las iglesias y la apropiación por parte del estado de la función moral de la religión - nuestros dos filósofos deberán hacer un planteamiento acerca del origen, la naturaleza y el contenido de la religión en tanto fenómeno humano¹. Sobre esto trata este capítulo. En él abordaremos los planteamientos que hacen Hobbes y Spinoza acerca del origen de la religión, de su diferencia básica con la superstición, así como acerca de su función moralizante. Cabe destacar que el énfasis en dicha función implica algo muy importante: Hobbes y Spinoza están quitándole a las iglesias el monopolio de la interpretación de los textos sagrados - base, en buena medida, de toda religión - al establecer un claro nexo entre el contenido moral de la religión y la racionalidad humana. El peso de las verdades religiosas residirá en su racionalidad intrínseca y no ya en un fundamento trascendente.

Dos cosas son, quizás, los motivos que impulsan al hombre a crear un discurso religioso: el desconocimiento de las verdaderas causas de los fenómenos del mundo², y la necesidad de conferir de sentido al mundo, a la propia vida y a la realidad que la circunda³. Evidentemente existen muchas otras explicaciones acerca del origen de la religión. Tomo éstas porque coinciden con lo planteado por Hobbes y Spinoza. Ellos asumirán a la religión más bien como una búsqueda de explicaciones de la cual, en segundo término, pueden desprenderse formas de vida, de conducta, así

¹. Ninguno de los dos hace un análisis de la religión de manera independiente al estudio de la tradición judeocristiana. Por ello, por religión estaremos entendiendo religión cristiana o judeocristiana.

². Que evidentemente no desaparece a partir de un conocimiento racional y científico de las causas. El fenómeno es mucho más complejo y no depende sólo de un desconocimiento, sino de condiciones y circunstancias que simplemente hacen imposible o insuficiente tal conocimiento.

³. Max Weber ha señalado que la religión es un fenómeno que, entre otras cosas, surge del intento humano por invertir de sentido al mundo. Frente al sufrimiento, a la injusticia, a la miseria, a la violencia, la creencia religiosa en un ser supremo que confiere orden al mundo, aunada a diversas creencias sobre el bien, el mal, el castigo, la vida buena, y sobre lo que nos espera después de la muerte, da una razón de ser al mundo y a la vida humana. Weber señala que "la necesidad de salvación, cultivada conscientemente como contenido de una religiosidad, ha surgido siempre y en todas partes como resultado del intento de una específica racionalización práctica de las realidades de la vida; sólo que la claridad de esta interdependencia se ha decantado con más o menos intensidad. Dicho en otros términos: es el resultado de la pretensión - que en este estado se convierte en la condición específica de toda condición- de que el acontecer del mundo, al menos en la medida en que roza los intereses de los hombres, es un proceso *con sentido*". Max Weber, Sociología de la religión. Vol. I, "Excursus. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo", Madrid, Ed. Taurus, 1983. Esto puede entenderse como que la religión da sentido al mundo, o bien, como que la religión genera confianza en que el mundo tiene sentido.

como ciertos sentimientos.⁴ El sentido que, según Hobbes y Spinoza, podemos darle al mundo a través de la religión, se basa en descubrir o generar explicaciones de fenómenos que de otro modo no tendrían explicación. Así, la religión surge de una necesidad humana de buscar explicaciones, soluciones y sentido a las cosas. Este hecho se traduce en Spinoza como la necesidad de atribuir un fin a la naturaleza.

Tanto para Hobbes como para Spinoza, la religión es un fenómeno que se produce a partir de una inclinación o tendencia natural en el ser humano. Para ambos, la religión es, en principio, un conjunto de ideas y creencias que los seres humanos construyen para explicarse el origen de todas las cosas que les rodean y para dar una razón a su propia existencia. Es intrínseca al ser humano porque el hombre no puede encontrar respuestas satisfactorias a todo lo que vive y le rodea de otro modo.

Asimismo, en este contexto, la religión se conforma en torno a la creencia en la existencia de un ser (o seres) supremo, como un conjunto de elementos prescriptivos que buscan orientar y conducir ciertas acciones humanas. Así, la religión generalmente se presenta unida a un determinado código moral, avalado por las instancias supremas (Dios, dioses) que gobiernan el mundo. De este modo, podemos decir que la religión consta de dos niveles, uno que tiene que ver con ideas, creencias, fe, acerca de un Dios o dioses y acerca del orden del universo; otro que tiene que ver con las reglas y normas morales que se desprenden de la creencia en el poder, la bondad (o la maldad), la fuerza del Ser supremo que es creador y padre de todas las cosas. Evidentemente, ambos niveles está, estrechamente ligados; sin embargo, es preciso separarlos, ya que, como veremos a lo largo de este capítulo, a partir del proceso de privatización que sufre la religión en esta época, el primer nivel se interiorizará y dejará de estar bajo el dominio de las autoridades religiosas y políticas, y el segundo nivel pasará a estar en las manos del soberano civil. Además, este aspecto moral de la religión será desde ahora el preponderante en esta época.

Como veremos, esto es sumamente importante para Hobbes, ya que el contenido moral de una religión es aquello que puede ser identificado con el orden natural del mundo: una religión es racional en la medida en que enseña aquello que está inscrito de manera natural en el orden del universo. Salvo algunas precisiones que se irán haciendo, podemos afirmar que es la identificación de las enseñanzas religiosas prácticas con el orden universal que puede ser aprehendido por la razón lo que confiere legitimidad a una religión. Para Spinoza, en cambio, la religión no traduce o explica el orden natural del universo que es Dios mismo. Simplemente surge como una cosmovisión que

⁴ Sé que según otras posturas, lo preponderante sería esto último. Por consiguiente, hablaremos en este capítulo sobre la religión de un modo específico, acorde con la naturaleza del judaísmo y del planteamiento hecho por nuestros filósofos.

trata de explicar y dar sentido al mundo a partir de la perspectiva de la imaginación humana. Y trata, en la medida de lo posible, de desarrollar la potencia afirmativa de los hombres, conferirles paz, serenidad, así como dar lugar a las posibilidades para el desarrollo de pasiones alegres que acrecienten y afirmen la potencia de cada individuo. Esto implica cierta racionalidad. Las leyes divinas o los decretos de Dios no son tales, ya que Dios, al ser la Naturaleza misma no da leyes ni decreta mandatos como si fuera un gran ser humano; estos términos no son sino maneras de hablar (de profetas y legisladores) a los hombres enraizados en su capacidad imaginativa. En ambos encontramos, aunque con intensidades distintas, el hecho de que toda religión (verdadera, legítima, no corrompida) es racional, se conecte (Hobbes) o no (Spinoza) directamente con las leyes naturales.⁵

Podemos decir que la religión, para nuestros autores, por una parte, es un conjunto de ideas y creencias más o menos sistematizadas, que los seres humanos tienden a crear para responder preguntas y dudas sobre el sentido del mundo y de la propia vida. Por otro lado, es un código moral avalado por y basado en la existencia de un ser (o seres) supremo, que los seres humanos adoptan para orientar su propia vida. En este segundo sentido aparece (aunque no siempre ni de manera necesaria) el proceso de institucionalización de la religión. Esta, tanto como proceso dador de sentido, y como institución (moralizante) crean conflictos que Hobbes y Spinoza observan. En su primera acepción o expresión, la religión genera explicaciones no racionales en sentido estricto. A veces desea suplantar a la razón, o de hecho lo hace, y no debe hacerlo, según Hobbes. Para Spinoza, tiene cierto grado de racionalidad, pero no debe querer sustituir procesos racionales. En su segunda acepción genera mayores conflictos porque entran necesariamente en juego, al institucionalizarse la religión, fuerzas políticas y sociales.⁶

A continuación veremos cuál es, según cada uno de nuestros autores, el origen y la naturaleza de la religión. Asimismo observaremos la relación que establece ésta con la racionalidad de los preceptos morales contenidos en las leyes naturales, y por ello, se necesidad de ser reubicada socialmente.

⁵. De aquí, evidentemente, se desprende el problema de cómo valorar al ateo, o al que no practica una religión: ¿sería irracional e inhumano? En esta época, en general, así se consideraba. Ser religioso, o creer en Dios (y demostrarlo de algún modo) era garantía de racionalidad y de moralidad. De aquí que la moral en esta época aún haya estado fundamentada en la religión (oficial).

⁶. Ambos oscilan entre una valoración positiva y una negativa de la religión. Esto sucede porque, si bien en principio la religión es un fenómeno humano, inherente al hombre, ni bueno ni malo; después comienza a tener ciertas funciones susceptibles de ser valoradas moral, social y políticamente. Así, Hobbes y Spinoza son capaces de valorar positivamente la función moral de la religión, pero a la vez critican la utilización que las iglesias y sectas hacen de ella. El aspecto negativo de la religión tiene, entonces, que ver más bien con su uso institucional.

4.1 La religión en Hobbes

Sabemos que para Hobbes el lenguaje es un factor fundamental en el desarrollo de las capacidades humanas; ya que con él es posible retener el pasado - nombrándolo - y proyectarlo en el futuro: prever lo que puede suceder. Esta capacidad, que nos distingue de los animales, crea la expectativa de un futuro indefinido e ilimitado que provoca angustia y ansiedad. La conciencia de la muerte y de la finitud, de aquello que está presente y que no se puede descartar, orilla a los hombres a tener que conocer, y de algún modo dominar, aquello que le rodea desde sus causas más profundas. Este deseo de conocimiento, que no es sino deseo de conservar la vida⁷, está en la base del sentimiento religioso. Por ello, según Hobbes, sólo en el ser humano existe la semilla de la religión.⁸

Esto hace que los seres humanos observen los fenómenos que les rodean, y busquen cadenas causales en ellos. Si no logran encontrar las causas posibles de un determinado efecto, tienden a imaginarlas o a confiar en lo que otros les dicen acerca de ellas. Esta tendencia produce preocupación y ansiedad, ya que no se sabe a ciencia cierta qué causas producen determinados efectos, y por lo tanto, a qué factores puede estar atado el destino del hombre. De aquí pueden surgir relaciones falsas entre causas y efectos, y en el mejor de los casos, la idea de una fuerza invisible y divina que es causa de aquellos fenómenos cuya razón desconocemos, y causa también de nuestro destino.⁹

Otra tendencia humana que puede explicar el surgimiento del sentimiento religioso es aquella que se presenta en quienes desean, ampliando hasta el infinito la cadena de causas y efectos, llegar a una primera causa de todas las cosas:¹⁰

Todo ello implica, para Hobbes, la existencia en casi todos los hombres de una veneración natural al poder ilimitado de un ser que ven reflejado en el universo¹¹. Por ello, nuestro autor

⁷. Para Hobbes la religión surge del deseo de encontrar las causas de los fenómenos, y esto obedece, básicamente, a un deseo de sobrevivencia. Evidentemente la religión puede cumplir otras funciones. Por ejemplo, puede ayudar a los hombres a aceptar la muerte y la finitud. Pero en Hobbes, la primera función es preponderante.

⁸. [...] es peculiar a la naturaleza del hombre inquirir las causas de los acontecimientos por él contemplados: unos buscan más, otros menos, pero todos sienten la curiosidad de conocer las causas de su propia fortuna, buena o mala (LEV, 87).

⁹. estas cuatro cosas: la idea de los espíritus, la ignorancia de las causas segundas, la devoción a lo que el hombre teme y tomar las cosas casuales como pronósticos, consiste la semilla de la religión, que por razón de las diferentes fantasmas, juicios y pasiones de muchos hombres, se han creado ceremonias tan diferentes que aquéllas que son usadas por un hombre son ridículas para otro (LEV, 90).

¹⁰. [...] quien del efecto advertido quiera inferir la causa próxima e inmediata del mismo, y de ahí elevarse a la causa de la causa, sumiéndose profundamente en la investigación de todas ellas, llegará en último término a la idea de que debe existir un motor inicial, es decir, una causa primera y eterna de todas las cosas, que es lo que los hombres significan con el nombre de Dios (LEV, 88).

hablará de la presencia de una religión natural en los seres humanos, que es la base de toda creencia posterior, basada en revelaciones.

El problema del origen de la religión, en Hobbes, va unido al problema del objeto de veneración religiosa. La tendencia humana de buscar el origen de los fenómenos de la naturaleza puede canalizarse de maneras distintas. Y las diversas posibilidades de la canalización de la necesidad religiosa determinarán la verdad o la falsedad de una religión. La necesidad y la tendencia existen, pero pueden ser revestidos de diferentes creencias. Una religión será *verdadera* para Hobbes si se refiere al Dios verdadero, y si se concibe a éste de la manera adecuada (sin atributos falsos tales como características humanas)¹¹. Para ello, como veremos más adelante, se requiere de la revelación de un profeta genuino.

Evidentemente Hobbes descarta todas las religiones anteriores, y externas o ajenas al primer pacto que Dios hizo con el pueblo de Israel, en tanto imposibles de ser adecuadas al Dios verdadero¹². Según Hobbes, tanto el judaísmo como el cristianismo se refieren al mismo y verdadero Dios - en la medida en que hay continuidad en las tradiciones judía y cristiana -, además de que son consistentes con las leyes naturales. Ninguna otra religión lo hace. No obstante, dentro del cristianismo, que es una religión que se refiere al Dios verdadero, puede haber concepciones adecuadas e inadecuadas de él. Por ello, dentro de esta religión, debemos distinguir creencias, doctrinas y afirmaciones verdaderas y falsas.

Según Hobbes, una religión es verdadera y válida si es racional, es decir, si es consistente con las leyes naturales, y además, si se basa en la revelación¹⁴. Sin embargo, una religión, como la cristiana, que cumple con tales requisitos, puede convertirse en una religión falsa a partir de un mal

¹¹ Hobbes no explica el paso de la veneración al orden perfecto de la naturaleza, a la veneración a un creador de ésta. Asume que es evidente para todos los seres humanos que hay un creador o creadores de todas las cosas que observamos en el mundo. *No hay peligro*, por tanto, de panteísmo en Hobbes.

¹² Y además, si no afirma la existencia de entidades falsas tales como demonios, espíritus, infernos, ángeles, etc. Esto hace, claro está, que buena parte de las Escrituras sea rechazada por Hobbes por afirmar la existencia de aquéllas.

¹³ Curiosamente Hobbes no se plantea el problema que algunos otros filósofos se plantearon en aquella época, e incluso antes, a saber, que un individuo o un pueblo al que no se le haya revelado la verdad del cristianismo, si vive conforme a la razón, vive *conforme* al cristianismo. Especialmente los escritores utópicos (Moro, Campanella, incluso Bacon) utilizaron este argumento para criticar a la Iglesia católica, que había caído en un grado extremo de corrupción, y que se avalaba por la autoridad de los fundadores de la Iglesia.

¹⁴ Esto podría parecer una contradicción, pero no lo es, en la medida en que, según Hobbes, el núcleo esencial de la palabra revelada, al ser producto de Dios, como lo es la ley natural, es consistente con ésta. Ambas, además, son racionales. El problema es que no bastará que un individuo posea una razón que le

manejo que hagan de ella obispos y sacerdotes. Es decir, a partir del uso que se haga de ella se puede falsear: al distorsionar los dogmas de fe, al incluir en sus contenidos ideas falsas y supersticiosas, que poco o nada tienen que ver con el núcleo original de la religión.

El verdadero cristianismo es aquel que embona con las leyes naturales, o sea, con los preceptos morales naturales; es aquel que venera al Dios de las Escrituras, y que manda obediencia al poder civil. Además, es aquel que ha sido avalado en su legitimidad por el soberano, ya que la verdad de los textos y de las historias sagradas no puede demostrarse más que con la autoridad de quien las afirma como verdaderas. En la medida en que nunca sabremos, a ciencia cierta, quiénes son los verdaderos profetas, ni quién posee la verdadera interpretación de la Biblia, sólo queda a los hombres, según Hobbes, dejar que el soberano decida sobre la verdadera interpretación, para así evitar conflictos y disputas. Ante la imposibilidad de los hombres de llegar a un acuerdo por sí solos, el soberano es la única salida.

Por ello, Hobbes tiene forzosamente que echar mano de la idea tradicional y dogmática de que el cristianismo, en principio, es la religión revelada- y por lo tanto, verdadera- por excelencia. Por consiguiente, la verdad de una religión consiste en la revelación de Dios a los hombres, así como en la adecuada interpretación de ésta, hecha y avalada por el soberano. Y como las leyes naturales se reducen a la veneración de Dios y a la obediencia al soberano, no hay conflicto alguno entre la adecuación de la religión a las leyes naturales, y la imposición, por parte del soberano, de la verdad religiosa. Al reducir al máximo las leyes naturales, Hobbes logra la consistencia de sus argumentos. Esto puede parecer una especie de trampa, ya que está utilizando a las leyes naturales como argumento a favor de la obediencia política. Pero, ¿qué nos garantiza que existan realmente leyes naturales, y si existen, que tengan determinado contenido? Más que trampa, es una estrategia con base en una idea muy sólida, pero muy reducida, de moralidad. Ser moral es creer en Dios y obedecer al soberano. No se necesita más.

Debe quedar claro que la religión para Hobbes, en tanto búsqueda de causas que genera la creencia en un ser supremo al que debemos respeto y veneración - que genera ciertos dogmas y ciertas doctrinas- es algo distinto a la ley divina y a la obediencia a la que nos induce ésta. La inclinación natural a pensar - o la deducción racional - de que existe Dios y que le debemos el mayor respeto y veneración se puede muy bien combinar con los preceptos que nos dicta la ley natural (o divina) y dará lugar a creencias adecuadas y a una vida recta. Pero son cosas distintas. Las leyes actúan de forma racional en nosotros; ellas nos dicen a través de la luz natural lo que debemos hacer *para conservar nuestra vida*; también nos pueden enseñar que existe un Dios, causa primera de todas las cosas. Pero no nos enseñan nada más. Las leyes naturales o divinas racionalizan y, por lo tanto,

moralizan; pero esta moral requiere necesariamente la presencia de la religión. Así, Hobbes afirma que bien podemos *saber* que Dios existe por medio de la ley natural, pero a la vez asume que todos los seres humanos deben profesar una religión: no basta, como en Spinoza, con saber de Dios por medio de la razón; será necesaria una religión. Es decir, no basta saber que Dios existe, sino tenerle fe, creer que es inmensamente bueno y poderoso.

Hobbes no puede separar del todo religión - creencia y fe en Dios- y doctrina eclesiástica. Después de explicar qué es el sentimiento religioso, asume que la única religión válida, o sea, dirigida al objeto adecuado, al Dios verdadero, es la revelada, o sea, la autorizada. Más aún, no separa de manera radical cristianismo e iglesias cristianas. El cristianismo es la doctrina profesada en las iglesias cristianas, y para que la religión pueda mejorarse, purificarse, las iglesias deben someterse al poder civil: sólo el poder civil garantiza que haya paz, al permitir una sola interpretación, no supersticiosa.

Una religión verdadera será, entonces, aquella que ha sido revelada, y que es conforme a la razón (a las leyes naturales). Parecería que esto implica una contradicción; pero en la medida en que la religión revelada tiene un núcleo esencial que coincide con los preceptos de la razón - las leyes naturales- el conflicto queda solucionado. El hecho de que la revelación sea legítima por autorización del soberano y que las leyes naturales finalmente enseñan a los hombres que hay que obedecer a éste, todo converge en el objetivo político primordial: la obediencia al poder político supremo. La religión no está al margen de esta tarea, y es racional en la medida en que, tanto la existencia de Dios, como la necesidad de obedecer al soberano son enseñados por la razón.

4.2 La religión en Spinoza

En Spinoza la religión también surge de la necesidad y el deseo humanos de buscar las causas de los fenómenos, así como de atribuir fines a la Naturaleza. Esta necesidad humana se basa en el derecho natural, que no es sino la tendencia de todo individuo de perseverar en su ser. Dada la necesidad de respuestas, es fácil que esta inclinación se aúne a ciertas creencias enraizadas en la imaginación, acerca del funcionamiento de la naturaleza, en vez de encontrar mediante el entendimiento las explicaciones pertinentes¹⁵. Siempre es más sencillo (y muchas veces es necesario) resolver las inquietudes y las preguntas por medio de la imaginación que por medio de la razón.

¹⁵. La religión es un tipo de conocimiento, así como una manera particular de ver al mundo.

Para Spinoza, los seres humanos generalmente piensan que las cosas de la naturaleza actúan movidas por fines, como lo hacen ellos mismos. Que existe un Ser supremo, Dios, que creó el mundo para el hombre, y a éste último para que le rinda culto a su creador. La idea de Dios que surge de la inclinación religiosa nada tiene que ver con la idea de Dios filosófica; de hecho son opuestas. Un individuo sometido a la inclinación hacia la religión, con temor frente a las causas desconocidas, jamás podrá comprender la idea de Dios como única sustancia, sin rasgos humanos, ni deseos, ni proyectos. Será otra su concepción de Dios (o de los dioses), más acorde con su propia naturaleza.¹⁶

De esta manera, la mayor parte de los seres humanos interpretan todas las cosas de la naturaleza como obra de la alegría o de la ira de Dios, y en vez de encontrar sus verdaderas causas, las desconocen y se quedan en su habitual estado de ignorancia. Es más fácil para los seres humanos imaginar, y dejarse afectar por causas externas, por pasiones, en vez de ser afectados por causas internas, por acciones. Tampoco son capaces de guiarse por la razón y conocer adecuadamente la naturaleza, que es Dios mismo. En este sentido la religión, al sustentarse en la imaginación y en las pasiones de los hombres, si las que preponderan en ellos son pasiones negativas, la religión se ligará a la superstición, cuya causa es el miedo.¹⁷

La idea filosófica de Dios genera concepciones y acciones virtuosas y adecuadas, pero por una vía distinta a la vía religiosa. La religión es un conjunto de creencias, de dogmas y de principios que están encaminados a un tipo particular de seres humanos: aquellos que están sujetos a las pasiones, a los que no hacen un buen manejo de su racionalidad. La religión nada puede enseñarle a los sabios, a los que conocen adecuadamente a Dios. La veneración que hacen los sabios a Dios, o la verdadera religión¹⁸ - que no es sino la filosofía-, si así podemos llamarle, es más bien una profunda adecuación del hombre con las leyes naturales, una real aceptación de la naturaleza tal cual es, así como la consecución del bien supremo: el conocimiento de Dios.

Es claro, como hemos visto, que en Spinoza existen dos visiones básicas de la realidad, y por lo tanto, dos concepciones de Dios. Por un lado encontramos la visión del sabio, que se guía por la

¹⁶ Los seres humanos [...] han admitido que los Dioses dirigen todas las cosas para el uso de los hombres a fin de atraérselos y de ser considerados por ellos con el mayor honor, y por eso [estos] han inventado diversos medios de rendir culto a Dios a fin de ser amados por El por encima de todos los demás[...] (E., I, Ap., 81).

¹⁷ [...] los hombres sólo sucumben a la superstición mientras sienten miedo[...] los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa[...] (TTP, 63).

¹⁸ Uso con cuidado el término verdadera religión para referirme a la filosofía, ya que en Spinoza, hablar de cosas verdaderas y falsas no tiene mucho sentido; tal vez sí hablar de lo verdadero, pero no de lo falso. Decir que hay una religión verdadera implica que hay una falsa, y la religión tradicional, más que ser falsa (de cualquier manera expresa un modo de Dios), sería inadecuada.

razón y que conoce de manera adecuada a Dios. Este individuo no necesita de la religión común, institucional, porque su conocimiento del mundo lo lleva a un orden tal que su vida es virtuosa y dedicada al conocimiento de Dios, de la Naturaleza. Y con su conocimiento y su amor basta. Por ello, la filosofía es un modo de vida basado en el amor intelectual de Dios, que conduce al individuo a la felicidad.

Por otro lado encontramos al vulgo, afectado por las pasiones, guiado por la imaginación, que concibe a Dios como un ser con pasiones, con pensamientos y con objetivos, y que necesita de una religión dogmática, tradicional, para poder conducir adecuadamente su vida y tener una vida virtuosa. Esta es la finalidad. No hay por qué tratar de cambiar al vulgo; en principio, todo en la Naturaleza tiene su razón de ser, y como son las cosas, así deben permanecer, en la medida en que expresen la potencia de cada quién. Spinoza no intenta cambiar a la gente, sólo canalizar adecuadamente sus pasiones. En ello podemos ver un deseo de cambio, por lo menos de las cosas inadecuadas, dañinas. Todo tiene su razón de ser en el mundo; todo expresa una potencia de Dios; pero hay cosas que pueden modificarse para bien. Por ello la religión se vuelve algo necesario, incluso indispensable; no puede ni debe desaparecer. Sus funciones son de gran utilidad, tanto para los individuos como para la sociedad.

Ahora bien podríamos preguntarnos cómo es que coincide la moral del sabio con los preceptos morales que enseñan los dogmas del cristianismo. La religión del vulgo tiene un grado de coherencia y de racionalidad tales que permiten al individuo darle un sentido al orden impersonal de la Naturaleza, aún sin estar del todo consciente de ello. Permite que, a su nivel, los hombres se realicen plenamente. La idea filosófica del Dios spinoziano no está presente como tal en el cristianismo; pero la religión del vulgo, en su estado puro, por así decirlo, no afirma nada que vaya en contra del orden y el funcionamiento real del universo. Sin imponer conocimientos verdaderos filosóficamente, sin intentar que los hombres sean como no pueden ser, logra la obediencia y el amor a Dios en personas sujetas a la imaginación y a las pasiones. En eso consiste la adecuación y la racionalidad de la religión revelada. La superstición podría ser eliminada, mas no las tendencias: por eso debe haber un proceso constante de regulación, vigilancia, y de generación de pasiones positivas en los hombres.

Es sumamente importante tomar en cuenta que para Spinoza la religión, en tanto conjunto de creencias basadas en la imaginación es necesaria como elemento de orden y de cohesión social, así como elemento generador de normas morales que rigen la conducta de los individuos. Más aún, la religión es necesaria en la medida en que produce seguridad y tranquilidad en individuos que no podrían soportar la idea de que Dios no es como los seres humanos, ni se preocupa de las cosas por

las que los seres humanos se preocupan; simplemente no se puede preocupar, así como no puede *hacer* nada de lo que los individuos hacemos. A partir de este hecho, Spinoza afirma que dentro de este espacio afectivo que constituye la religión, hay ideas más adecuadas y correctas que otras; hay unas que crean pasiones positivas y otras que crean pasiones negativas. Y en este sentido, la revelación cumple una función fundamental: orienta a los hombres a una vida recta y honesta, aún cuando sus creencias nada tengan que ver con la verdad que se aprehende mediante la razón¹⁹.

Para Spinoza, si hay un núcleo verdadero y esencial en la religión, es la práctica de la justicia y la caridad. La religión tradicional, la del vulgo, cumple una función social importante por esta razón. Enseña la práctica del amor al prójimo y permite que pasiones positivas, como la alegría y la esperanza, acompañen la vida de los hombres, y que éstos no se dejen llevar por pasiones negativas que no hacen sino debilitar su ser.

4.3 El origen de la superstición

Para Hobbes el hombre es susceptible de tener creencias falsas y supersticiosas acerca del origen de la naturaleza. La fácil inclinación a inventar causas en vez de buscarlas crea relaciones causales falsas, lleva a los hombres a hacer pronósticos inútiles acerca del futuro, y los conduce a humanizar aquellas fuerzas creadoras que imaginan como autores del mundo. La religión, por lo tanto, puede estar acompañada de superstición e ignorancia, en la medida en que casi nunca se encamina esta necesidad al objeto adecuado (y en la forma adecuada).

Esto no quiere decir que para Hobbes el sentimiento religioso genere siempre supersticiones y creencias erróneas. Si es bien conducida la inclinación a la religión, lleva a los hombres a creencias verdaderas, adecuadas ~~no a una clara~~ idea de Dios, pero sí a los dogmas que verdaderamente fueron dados por Cristo. La verdadera religión será aquella dictada por Dios, es decir, revelada. Estos dogmas no están presentes sino el cristianismo.

Hobbes también dirá que por medio de la luz natural, es decir, de la razón, podemos saber que Dios existe y que le debemos respeto y veneración. Sin embargo, para todo culto externo, es indispensable la revelación. Jamás sabremos si es nuestra razón o nuestra imaginación la que está

¹⁹. Como vemos, curiosamente podemos hablar de verdad, pero difícilmente de falsedad. Para Spinoza Dios es la única sustancia, de la que parte y emana todo. Conocerla en sus términos reales, en la naturaleza misma es tener un conocimiento verdadero de ella. Pero decir que las creencias religiosas son falsas es negar la función, la existencia y la necesidad de tales creencias, aún cuando la idea de un Dios religioso, frente a la idea verdadera de Dios, pueda considerarse falsa.

presidiendo nuestras creencias. Y como hay tantas opiniones como mentes, no queda más que aceptar la religión revelada, que no es sino la religión autorizada por el soberano.

Por lo tanto, como Spinoza, Hobbes distingue entre falsa y verdadera religión. Al respecto escribirá:

en efecto, estas semillas [las de la religión] han sido cultivadas por dos distintas especies de hombres. Una de esas clases está constituida por quienes han nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con su propia invención. La otra lo ha hecho bajo el mando y dirección de Dios (LEV. 90-91).

Para Hobbes, muchas de las creencias falsas son producto de la manipulación del clero corrupto, que busca obtener poder sobre los individuos. Hobbes critica ciertas ideas y creencias concretas, como las que afirman la existencia de espíritus, demonios, fantasmas, o las que niegan que Jesucristo es el hijo de Dios que vino al mundo a salvarnos por medio de la enseñanza del amor, la esperanza, y no mediante el miedo. A partir de esto, hace una fuerte crítica a la Iglesia de Roma, por manipular sistemáticamente las mentes de los ignorantes e infundirles miedos innecesarios.²⁰

Por ello, para Hobbes, lo ideal es que una religión no sume más miedos a los existentes, sino que propague una doctrina de la esperanza y de la salvación eterna. Por lo tanto, todas las doctrinas sobre Satanás, y sobre tormentos eternos, espíritus malignos y demonios son creaciones fantásticas de quienes quieren aterrar y sojuzgar a los hombres. Al respecto, Hobbes dirá que todos estos individuos que constituyen el reino de las tinieblas y de la obscuridad, no son sino

[...] una confederación de engañadores, que para obtener dominio sobre los hombres en este mundo presente, se esfuerzan, por medio de obscuridad y de doctrinas erróneas, por extinguir en ellos la luz de la naturaleza y del Evangelio, y para obstaculizar su preparación para el reino de Dios por venir (LEV, 437).

Sin embargo, Hobbes no es muy claro al tratar de distinguir la verdadera religión de aquellas fundamentadas en creencias falsas y supersticiosas bajo criterios estrictamente religiosos. La revelación es un criterio para hacerlo. Empero, como nunca podremos saber quién es un genuino profeta y quién no lo es, sólo nos queda apegarnos a lo más esencial de la religión y obedecer al soberano en cuestiones de culto. De algún modo la duda siempre permanece; sólo queda la fe en lo

²⁰ Tuck afirma que "Hobbes además percibió que cualquier doctrina de un alma inmaterial y del tormento eterno debían sumar un conjunto de miedos a aquellos que los hombres ya poseen por naturaleza" (Richard Tuck, "The civil religion of Thomas Hobbes" en Phillipson y Skinner, *Political Discontent in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, 1993, p. 130) Hobbes criticó de manera radical la doctrina del infierno, que provoca mayor miedo que la muerte misma.

autorizado por el poder civil. Si un individuo cree en Dios y en Jesucristo, y obedece al soberano, se salva inmediatamente. La verdad de una religión se reduce a ciertos dogmas simples. El resto se refiere a cultos y ritos externos que deben ser controlados por las autoridades políticas para evitar confusiones, tensiones y luchas innecesarias.

Para Spinoza el miedo, en ciertas ocasiones puede ser preponderante, sobre todo cuando hay opresión, y esto trae como consecuencia la superstición. Pero en otras ocasiones, la religión puede ser un instrumento benéfico; puede dar al hombre paz y tranquilidad, cuando las pasiones preponderantes en el hombre son la esperanza, la alegría y el amor.²¹ Para Spinoza, cuando no existen las condiciones adecuadas para que se desarrolle una religión que genere pasiones buenas en los individuos, tales como la alegría, la esperanza, la fraternidad, y en cambio se dan aquellas condiciones que generan miedo e intolerancia, crece la superstición que es utilizada muchas veces por autoridades eclesiásticas para ciertos fines y objetivos.

Tanto una religión supersticiosa como una que no lo es se basa en ideas originadas y sostenidas en la capacidad imaginativa de los hombres. La diferencia es que la religión supersticiosa genera malestar, temor y debilidad en los seres humanos, mientras que la que no es supersticiosa crea una estructura que serena, que guía, que moraliza y da sentido a la vida de los hombres.

Según Alexandre Matheron la gran diferencia que existe entre Hobbes y Spinoza con respecto a la religión radica en sus diversas concepciones de las pasiones humanas. Para Hobbes el miedo es la pasión humana por excelencia; ella todo lo determina; es elemento central en el proceso de desarrollo de la razón, e indirectamente, del estado. Es factor nuclear en la experiencia humana de lo trascendente. Como hemos visto, el ser humano, en principio, teme las causas desconocidas; vive en un estado de incertidumbre e inseguridad, y es esto lo que determina el surgimiento de la religión: "conjuramos nuestro miedo[...:] con objetos imaginarios, con poderes invisibles a los que llamamos dioses"²².

A partir de aquí podemos ver que en Hobbes la religión, esté basada en ideas verdaderas o falsas, siempre está asentada en el miedo. Lo ideal, entonces, no es anular este temor, sino ejercerlo desde la autoridad adecuada, y no agrandarlo más de la cuenta; no crear más miedos de los que ya

²¹ Por ello Matheron afirma que "[...] para Spinoza, el miedo no es en sí constitutivo - fundamental, diría yo - de la naturaleza humana, y por consecuencia la religión está lejos de presentarse en la misma forma, con la misma agudeza y la misma virulencia; pasa de lo alto a lo bajo: ora, en momentos más infelices, ella desarrolla sus creencias supersticiosas con la intolerancia que las acompaña necesariamente, ora, al contrario, ella se encamina a su forma más elemental, siempre falsa pero más inofensiva". Matheron, "Politique et Religion chez Hobbes et Spinoza", p. 110.

²² *Ibidem*, p. 126. En Hobbes, la religión produce y a la vez mitiga el miedo.

existen en el ser humano. Este es un argumento lo suficientemente fuerte para criticar a la superstición, que se basa en la exageración de los terrores de la vida ulterior (evidentemente, según Hobbes, para ganarle poder al soberano civil, que sólo puede invocar el terror de la muerte terrena, siempre menor frente al miedo que puede producir el tormento eterno).

En cambio, en Spinoza, es la religión supersticiosa la que se fundamenta en el miedo, y por ello causa innumerables problemas. Por ello, lo que debe hacerse es acabar con la superstición y mover otras pasiones en los hombres, para asegurar la paz y la tranquilidad. Evidentemente, una religión genuina y sana, que en rigor es la práctica de una moral racional, no se liga con el miedo, sino, en todo caso, con afectos positivos. Y más allá de ella, la *verdadera religión*, que es la filosofía, es aquella que tiene una fuerte dosis de racionalidad, que se basa en preceptos racionales acerca del conocimiento y el amor a Dios, y que busca alejarse de los apetitos y las pasiones. Como podemos suponer, esta religión verdadera puede prescindir de toda revelación, de todo dogma, de toda doctrina, ya que es más bien un profundo y completo conocimiento de Dios, o sea, de la naturaleza. El verdadero conocimiento de ésta implica un profundo amor a Dios, más allá de toda revelación.

4.4 Religión y moralidad

Como hemos visto a grandes rasgos, la religión, tanto para Hobbes como para Spinoza, posee una importante y decisiva carga moral. Veremos a continuación en qué medida, para nuestros dos filósofos, la religión cumple con una función moral.

A) El caso de Hobbes

Aún cuando la religión, en última instancia, constituya un problema político, es decir, un problema de obediencia y de interpretación, Hobbes asume que necesariamente debe verse desde una perspectiva moral. A partir de la afirmación fundamental que identifica a las leyes naturales con las leyes divinas, la religión, en tanto conjunto de dogmas y creencias basados en la palabra revelada de Dios (necesariamente conforme a las leyes divinas) posee una carga de racionalidad moral muy fuerte y poderosa.

Las leyes naturales, como hemos visto, son teoremas o preceptos morales que los hombres conocen y aceptan en virtud de la recta razón²³. Y son también mandatos o leyes de Dios. Ahora bien, "Dios gobierna al mundo de tres maneras: a) un gobierno de todo lo que existe, por reglas del tipo de las ciencias naturales[...], b) un reino natural, en el cual Dios gobierna a todos los hombres, cristianos e infieles, por principios racionales de conducta (leyes naturales) [...], c) un reino profético, en el cual Dios gobierna de una forma personal en ciertas épocas bíblicas, por medio de la ley positiva y la revelación"²⁴. De este modo, nosotros sólo somos gobernados por Dios a través de los dictados de la recta razón, y por las Escrituras, *en la medida en que sus preceptos coinciden con los anteriores*, y en la medida en que, al no vivir en un reino profético, dichos textos están avalados por el soberano.

Podrá parecer entonces que la revelación sale sobrando en la medida en que coincide con las leyes naturales, obtenidos por la recta razón. Sin embargo, para Hobbes, la revelación da las pautas adecuadas para venerar a Dios, y constituyen una garantía externa de la adecuación de nuestras creencias con el orden natural del mundo. Como no nos podemos quedar en un nivel individual y subjetivo al venerar a Dios, debemos apegarnos a la revelación. Además, como todo individuo racional debe aceptar que Dios existe, sus ideas y creencias coincidirán siempre con el núcleo de la revelación. Evidentemente, por otro lado, la coincidencia de la revelación con estas leyes, nos garantiza en principio, la legitimidad de la primera. Todo debe coincidir. Pero, en última instancia, para que no haya error, todo debe ser avalado por un soberano.

²³. Recordemos lo que hemos visto en capítulos anteriores. Hobbes entiende por leyes naturales (por lo menos en este contexto), no regularidades del universo - como la ley de gravedad -, sino preceptos a los que los hombres llegan mediante la razón para poder sobrevivir en el estado de naturaleza. De aquí que tengan un carácter moral, conservador de la vida. En Spinoza el término es más amplio y puede abarcar estas dos acepciones.

²⁴. Howard Warrender, "Hobbes's conception of morality" en *Rivista critica della filosofia*, XVII, 4, 1962, p. 442. Evidentemente la manera que le interesa a Hobbes enfatizar es la segunda, en donde queda claro que la ley natural y ley divina se identifican. En esta frase de Warrender sale a relucir, aunque no como problema, la cuestión del infiel como súbdito de Dios. La cuestión es conflictiva, ya que por medio de la razón debemos saber que el Dios verdadero existe; pero puede haber una salida, que yo no he encontrado en Hobbes: a saber, que en la medida en que el infiel cree, aunque en algo erróneo, entre dentro del reino de Dios. Taylor afirma que "[...] Dios es sólo rey sobre los infieles en el mismo sentido en que es rey de las bestias, a quienes su irresistible poder no les genera obligaciones" A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 419. No es el caso del ateo (problema aún más conflictivo), que queda al margen del reino divino, y que peca de injusticia, en la medida en que, aún pudiendo utilizar adecuadamente su razón, no reconoce que Dios existe. El problema pertenece más bien a la época. Por ejemplo, Locke (aunque posterior) pensaba que se debía ser tolerante con todas las personas, creyeras lo que creyeras, menos con los intolerantes y con los ateos. Taylor afirma que en Hobbes "[...] la ley natural es ley (y no meramente una colección de teoremas verdaderos) para todos los hombres, excepto los ateos (a quienes Hobbes no ve como súbditos desobedientes de Dios, sino como alienados, fuera del reino de Dios). *Ibid.*, p. 416.

Una ley natural es obligatoria moralmente porque 1) es un dictado de la recta razón, 2) es mandato divino²⁵. Es mandato divino porque de ese modo nos gobierna Dios, y porque las leyes naturales se encuentran en la Escritura revelada. Más aún, para Hobbes, el núcleo verdadero de la religión consiste en aquellas partes de la revelación que afirman: 1) que Jesús es el Cristo; 2) todo aquello que nos enseñan las leyes naturales. Esto hace que el núcleo verdadero de la religión sea moral.²⁶ Además, que esta moral sea a la vez enseñada por la religión y por la razón natural que nos conduce racionalmente a construir un estado y vivir en él (y obedecer al soberano). Esto hace que podamos pensar que a Hobbes lo que le interesaba de la religión era su poder para obligar al cumplimiento de ciertos deberes fundamentales, básicamente políticos.

Sin conferirle una carga deontológica tan fuerte a la moral religiosa de Hobbes, en la medida en que es ley natural y mandato divino cumplir los pactos y obedecer al soberano, es verdad que la obligatoriedad se inviste de una carga religiosa. Pero la religión es más que eso. No es sólo un conjunto de deberes morales avalados por la autoridad de un Ser supremo y todopoderoso, sino un conjunto de creencias acerca del origen del mundo, las causas de las cosas, el sentido de la vida y muchas otras cosas más, que bien pueden generar obligación moral para el individuo, al margen de lo demás. Si bien es cierto que a Hobbes le interesaba el primer aspecto o acepción de la religión. Recordemos que su objetivo era pasar al soberano el dominio del aspecto público de la religión para quitar poder a las iglesias. El aspecto privado queda fuera de la vigilancia del soberano; es ajeno a su control; a menos que dichas creencias sean externadas.

Ahora bien, ¿es en verdad un sentido moral el que nos obliga para con el soberano o más bien es un sentido de conveniencia y autointerés? Generalmente se ha interpretado a Hobbes como un autor que basa la fuerza de la obligación política en el miedo a la muerte violenta y en la capacidad humana de autoconservarse y de crear un estado político como producto racional del cálculo y el interés. Sin embargo, autores como Warrender y Taylor han hecho otra lectura de Hobbes. Ambos afirman que en la obra de dicho autor hay un profundo trasfondo moral y que la presencia de Dios en el proceso de formación del estado político le confiere un sentido que nada tiene que ver con el cálculo y la conveniencia. A continuación veremos de manera breve su propuesta.

²⁵. En Hobbes no queda claro si una ley natural es moral porque es mandato divino, o si es mandato divino por ser ley moral. Me inclino por pensar que la posibilidad válida en él es la primera, aun cuando esto no aparezca de manera explícita en su obra, y aún cuando Hobbes enfatice el carácter moral de las leyes de manera independiente de que sean leyes de Dios.

²⁶. Taylor llega a decir: "considero que la religión de Hobbes consiste, como en Kant, casi exclusivamente en el cumplimiento de deberes de la moral de cada día acompañado del sentido trascendente de la obligatoriedad. Es claro que no es religioso en algún sentido profundo de la palabra; el culto del corazón no congeniaba con él[...]" A.E. Taylor, *op. cit.*, p. 420.

Para Warrender, el precepto: No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti (LEV, 122), no es un precepto prudencial ni de conveniencia, sino un principio de obligación moral para con los otros. Dentro de este contexto, "el estado de naturaleza no es un vacío moral, es una condición donde la obligación de obedecer la ley natural y de mantener los convenios puede ser legalmente suspendida a través de los juicios de inseguridad"²⁷. De este modo, para Warrender, existe de antemano la obligación moral, ordenada por Dios a través de los preceptos de la razón, así "sobre el sistema de la ley natural Hobbes erige una superestructura introduciendo el rol de Dios, con sus observancias y sus castigos"²⁸. De esta manera, no es el soberano el que crea la moralidad de una comunidad; sólo encarna la instancia que, no por su voluntad, debe ser obedecida para preservar la paz.

Sin lugar a dudas, Warrender y Taylor introducen una instancia importante en el estudio de Hobbes, que para otros estudiosos resulta carente de interés. No obstante, creo que su visión es muy parcial, en la medida en que Hobbes está consciente de que, aunque las leyes naturales sean preceptos divinos, y por lo tanto obligatorios, el ser humano sólo actuará conforme a ellas en la medida en que el miedo y el malestar sean mayores que su placer y su bienestar. La carga de autointerés y de conveniencia en el individuo hobbesiano es tan grande que Hobbes tiene que apelar a argumentos que sean consistentes con ella.

No creo que Hobbes, cuando afirma que las leyes naturales sirven para la conservación de la vida, implique el deber de cada uno para con la vida de los demás. Recordemos que el estado de naturaleza es de guerra de todos contra todos, y en él, cada uno ve por sí mismo, y la fuerza de las leyes reside en que apela a la propia seguridad. Además, no debemos olvidar que dichos preceptos sólo obligan en conciencia, es decir, *in foro interno*, y que sólo se hacen positivas y obligatorias *in foro externo* en la medida en que el soberano las incluye en sus mandatos y las hace cumplir.

Warrender está en lo cierto cuando afirma que "Dios [...] no tiene nada que hacer, excepto proveer de un tipo de autoridad para esos principios racionales, y esperar más no tiene sentido. Este es el sistema de autoridad que está basado sobre el conocimiento racional, y las limitaciones de la razón imponen sus restricciones"²⁹. Considero que en Hobbes el sentido moral de los individuos surge del reconocimiento (no logrado por todos ni posible para todos) de la identidad entre las leyes naturales y las leyes divinas. Una persona puede cumplir ambas sin establecer nexo alguno entre

²⁷. *Ibid.*, p. 439.

²⁸. *Ibid.*, p. 441.

²⁹. *Ibid.*, p. 443.

ellas. Los individuos, además, también pueden acceder a las leyes naturales con la pura ayuda de la razón, y más específicamente, de una razón producida por el miedo.

Cuando hablamos de cálculo o de conveniencia no nos referimos a un oportunismo cínico, sino a la necesidad urgente (y respetable en cuanto tal) de cuidar de nuestra propia vida. Así, no sería inmoral dejar de ver por los demás (como lo quisiera decir Warrender); casi podríamos decir que para Hobbes sería inmoral dejar de ver por uno mismo.

Ahora bien, la religión verdadera, en la medida en que es consistente con las leyes de naturaleza, tienen una fuerte carga de racionalidad. Los consejos morales que encontramos en las Escrituras (que son textos revelados) coinciden con los preceptos morales de los preceptos de la razón que, más allá de las leyes fundamentales, nos ofrecen un código de respeto y de buenas maneras. Pero hay que tomar en cuenta que lo fundamental ha sido simplificado al máximo: basta con creer en Dios, en Jesucristo, y obedecer al soberano³⁰. Otros preceptos morales acompañarán a las obligaciones morales de todo creyente; pero en realidad, la moral queda reducida a muy poco, si bien a algo muy importante: ser consistente con la razón que cuida de la vida. Con esta afirmación, Hobbes desea depurar a la religión, simplificarla para hacerla más accesible y tolerable a los individuos, y para acabar con interminables disputas que han mermado la paz civil.

B) El caso de Spinoza.

La perspectiva de Spinoza con respecto a la relación entre religión y moralidad es distinta a la de Hobbes, aunque, como veremos, llegan a conclusiones semejantes.

La religión tradicional o la del vulgo, y la religión verdadera, filosófica, tienen una relación directa y fundamental con la moralidad; ambas llevan en sí, aunque de diversos modos, una carga moral.

Spinoza critica a las autoridades eclesásticas que hacen un mal uso de la religión tradicional, y que han creado un conjunto de dogmas falsos que generan superstición. No obstante, está consciente de que en su núcleo esencial la religión contiene verdades de carácter moral. Es decir, el

³⁰. Esta afirmación, como veremos en otro capítulo, implica una postura por parte de Hobbes, muy interesante. En vez de que el cristianismo, y más aún, un cristianismo simplificado, implique un alejamiento de la obediencia al poder terrenal, una apatía hacia las cosas temporales, una indiferencia frente a la muerte temporal, implica todo lo contrario. Logra enraizarse en el mundo real. Para Hobbes, el creyente debe estar convencido, idealmente, de respetar los pactos, obedecer al soberano en todo lo que mande, y debe contribuir - si bien Hobbes lo expresa de manera negativa, como prohibición- al orden civil. El cristiano no debe alejarse del mundo real, sino vivir en él.

núcleo central, no corrompido, de las Sagradas Escrituras consiste en las enseñanzas de Dios respecto a la obediencia y a la moralidad de los seres humanos.

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento exhortan a los hombres a llevar una vida basada en el amor al prójimo. La naturaleza de las Sagradas Escrituras no va más allá. Su función es exclusivamente moral, e intenta *apegarse*, aunque por medios alternos, tanto a los dictados de las leyes civiles como a las necesidades propias de los seres humanos. No es como en Hobbes, apego a las leyes divinas, porque no hay tales.³¹ Si depuramos a la religión de todo contenido distorsionado, queda la vía adecuada para que la gente común acceda a una vida recta y justa.³²

Aunque no existe en rigor la ley divina para Spinoza, nos habla de ella en el contexto de la religión, ya que mediante su comprensión los hombres pueden llegar a desarrollarse al concebir un orden perfecto que está más allá de ellos mismos, que no comprenden pero que está presente en todo.³³

La ley divina natural³⁴ es capaz de ser aprehendida por la luz natural, o sea, por la recta razón. Ahora bien, en la medida en que la captación de la ley divina por medio de la luz natural nos lleva a la aprehensión del sumo bien, de aquello que nos puede realizar plenamente, y que no es sino el amor y el conocimiento de Dios, ella nos conduce a la felicidad. La ley divina es universal; se conoce mediante la razón y no exige culto o ceremonia alguna. Únicamente exige, al igual que la religión, que los seres humanos cumplan con la justicia y la caridad:

[...] el verdadero conocimiento de Dios no es un mandato sino un don divino [...] Dios no pidió a los hombres otro conocimiento que el de la justicia y la caridad (TTP, 307).

³¹. Fraisse afirma que "la fe exigida por el Nuevo así como por el Viejo Testamento no consiste sino en reconocer la justicia y la caridad de Dios, y en obedecerlo, y es esta unificación la que asegura a todos los que la observan la salvación, y a partir de ese dogma fundamental se pueden determinar los artículos simples de la fe universal: creer en la existencia de un Dios bueno y misericordioso, en su unicidad, en su omnipresencia, en su soberanía absoluta; rendirle culto por medio de una obediencia que no implica sino la justicia y la caridad, es decir, el amor al prójimo" (Jean Claude Fraisse, *L'œuvre de Spinoza*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978, p. 326). Fuera de estos artículos de fe, los libros sagrados, que son la esencia del cristianismo, no enseñan más.

³². "las iglesias, cualquier religión que ellas defiendan, están puestas al servicio de una mala causa: ellas sirven al apetito de poder de los preladados, favorecen al miedo a un Dios irracional[...], condenan la luz natural en provecho de los misterios [y] confunden la fe y la credulidad[...]" *Ibid.*, p. 315..

³³. En tal contexto Spinoza afirma que [...] como nada puede ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección; de ahí también que en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios (TTP, 138).

³⁴. Podemos distinguir entre ley divina natural y positiva. Esta última es el conjunto de las leyes positivas que Dios ordenó al pueblo hebreo a través de Moisés, y sólo compete a tal pueblo en la época correspondiente.

Como bien sabemos, son muy pocos los sabios, los que pueden acceder al conocimiento de Dios. Para ellos no ha sido creada la religión tradicional, ya que ellos pueden percibir la verdad de la ley divina, así como su contenido moral. Por consiguiente, se puede concluir que "la razón es en sí competente para enseñarnos los verdaderos principios éticos. Pero esta virtud de la razón está dada para pocos, en cambio la virtud de la revelación está presente para todos los hombres"³⁵. De este modo, la revelación se adecúa a los decretos divinos, pero se reviste de imágenes para volverse accesible. Por ello podemos hablar de una correspondencia, mas no de una identidad, entre la luz natural y la revelación. Ambas enseñan lo mismo (o más bien, la segunda enseña lo que para la primera es evidente). Pero la revelación, núcleo de la religión tradicional, implica mucho más. La revelación es un conjunto de mandamientos *morales poseedores de una gran* eficacia social. Lleva a cabo un importante rol pedagógico, ya que por medio de la apelación a emociones, al lenguaje y a imaginaciones populares, consigue la obediencia a Dios y al estado. Hace que los hombres, a veces con amenazas que inducen al temor, o con promesas de premios, dejen de guiarse exclusivamente por los apetitos y los afectos negativos, y actúen *conforme a* la razón.

Ahora es claro que la religión de los sabios no consiste sino en el conocimiento profundo de todo lo que manifiesta la ley divina, y se resuelve en el amor intelectual de Dios, sin puente ni mediación alguna. La religión del vulgo y las creencias y conocimientos filosóficos comparten el objetivo de la justicia y de la caridad, enseñanzas morales de Cristo, y a la vez, consecuencias inevitables del conocimiento profundo de la naturaleza. Pero mientras que el objetivo moral de la religión del vulgo es la obediencia, el objetivo moral de la religión de los sabios, es la libertad³⁶. Por ello, Fraisse afirma que "[...] una cierta moralidad no es inútil a la vida social, es decir, al orden que los insensatos deben respetar para favorecer la libertad de los sabios y favorecerse eventualmente, ellos mismos, el acceso a tal sabiduría"³⁷. Los sabios, que se saben parte de Dios, que es la única sustancia, tienen la capacidad de llegar al amor intelectual a Dios.³⁸

³⁵ H. G. Hubbeling. *Spinoza*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, p. 101.

³⁶ Sin que por ello los sabios no observen el precepto de la obediencia dentro de la ciudad. Muy por el contrario, lo hacen de manera libre, consciente y racional, ya que "el hombre dirigido por la Razón es más libre en la Ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo" (E., parte IV, prop. LXXIII, p. 366).

³⁷ J. C. Fraisse, *op. cit.*, p. 314. Fraisse asume que se puede dar la posibilidad de que el vulgo acceda a su propia libertad. Es importante tomar en cuenta que esto no es enteramente evidente en Spinoza y que si así pudiera ser, sólo se podría dar en un estado.

³⁸ El Amor intelectual del Alma [o mente] hacia Dios es el mismo Amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del Alma [mente] Humana considerada como teniendo una especie de eternidad; es decir, el Amor intelectual del Alma [mente] hacia Dios es una parte del Amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (E., V, prop. XXXVI, 421).

Ellos saben, además, que el entendimiento es la mejor parte de sí mismos; que sin Dios (no el Dios propuesto por la religión tradicional, sino en tanto sustancia única) nada puede ser (ni ser conocido), y que entre más conocemos las cosas de la naturaleza, más tenemos un conocimiento claro de Dios. Este conocimiento, o amor intelectual de Dios, hace que los hombres alcancen la libertad, que, desde esta perspectiva, es el mayor logro moral de los seres humanos. Al saberse parte de Dios, el hombre sabio asume su participación activa en el devenir racional y necesario que es Dios mismo en su pleno movimiento.

Evidentemente, la libertad para Spinoza implica un apego y una comprensión racional al orden natural, así como implica que el individuo sea guiado por la razón y no por las afecciones; ser consciente de las determinaciones propias del mundo, de Dios, y de sí mismo en tanto parte de él, y no querer ir en contra de ellas, y, a la vez, paradójicamente, ser agente de la propia vida y no paciente, no sujeto pasivo del movimiento inevitable de la realidad.³⁹

Quienes no pueden lograrlo, en virtud de su naturaleza afectiva, tienen el recurso de la religión. Esta significará la guía moral, la consolación ante la incomprensión frente al mundo, y la vía para la paz y la obediencia⁴⁰.

El nexa que todas estas afirmaciones tienen con la problemática política es evidente, ya que la obediencia que se busca principalmente con la utilización del aspecto moral de la religión, es civil (y moral, en la medida en que la moral busca la obediencia al soberano). Es por ello que Spinoza, al igual que Hobbes, buscarán engranar su concepción de la religión, así como su carga moral, en el sistema de deberes públicos que todos los individuos tienen que respetar. De este modo, ambos logran dar una base moral a la obediencia civil, en virtud del orden racional de las cosas, y de la adecuación del pensamiento humano (de las leyes que logra percibir) con aquél.

Con respecto a la relación entre la religión y la moralidad, nuestros dos filósofos comparten ciertas afirmaciones. Ambos coinciden en que la religión tiene raíces en la naturaleza humana, que se relaciona con las pasiones constitutivas del hombre, y que es susceptible de ser manipulada y

³⁹. Juliana González afirma que "la libertad verdadera consistiría entonces, para Spinoza, no en actuar gratuitamente, sin causa ni razón, sino al contrario: en actuar conforme con la naturaleza *necesaria* del hombre; en obedecer al conato predeterminado de perseverar en el ser, actuando de conformidad con 'las ideas claras y distintas' que muestran la racionalidad universal; y en conformidad con las verdades eternas y necesarias de todo cuanto existe[...] La libertad no sería sino el cumplimiento con la necesidad propia y absoluta del ser". Juliana González, *Ética y libertad*, México, FFyL, UNAM, 1989, p. 106.

⁴⁰. Considero que existen individuos que sí pueden llegar por una vía, más que religiosa, mística, enfocada en un sentimiento de unidad con toda la naturaleza, a una comprensión superior del orden de la realidad. El conocimiento racional no es la única vía para acceder a Dios. Es por ello que lo que digamos acerca de las funciones y objetivos de la religión carece de sentido frente a la experiencia del místico, a la que no podemos acceder, ni mucho menos, analizar.

utilizada para determinados fines, como son la sumisión o la obediencia a quien no se le debe, o sea, a los sacerdotes. Pero mientras que Hobbes afirma que las leyes divinas pueden ser entendidas como principios racionales, como preceptos de carácter moral susceptibles de ser conocidos mediante la razón, que pueden tener que ver o no con la religión, pero cuya verdad es irrefutable; Spinoza cree que no existen las leyes divinas (sí existen en tanto leyes regulares del curso natural de las cosas, no en el sentido hobbesiano), no hay preceptos afirmados por Dios porque en él no cabe el bien, el mal, o la moralidad tal cual la entiende el ser humano. Sin embargo, habla de ellas en tanto maneras humanas de perseverar en el ser, de potenciar las capacidades humanas.

Hay en ambos una especie de énfasis en la racionalidad de los preceptos morales que provienen de la religión: su validez, en última instancia, reside en su racionalidad intrínseca. Para los dos, la función moral de la religión es la más importante, aún cuando reconozcan su *corpus*, sus dogmas, formas de culto y creencias particulares. La obediencia a las leyes naturales reflejadas en los preceptos morales que dicta la religión es, tanto en Hobbes como en Spinoza, más importante que la pertenencia a una iglesia, o la confesión de un credo. Este hecho es fundamental en ambos, ya que permite que puedan simplificar los dogmas religiosos al punto de no ser sino unas cuantas creencias elementales acerca de Dios y un código de leyes morales dignos de ser llevados a cabo por todos.

En Spinoza, la religión debe estar estructurada de tal manera que se garantice el orden legal y social y que haya posibilidad de una vida mejor para los hombres. En Hobbes, es la razón la que dicta en todo hombre razonable que Dios existe y que debe ser venerado; esto implica necesariamente la obediencia al soberano y todo lo que se desprende de este hecho fundamental.

Finalmente, tanto Hobbes como Spinoza están conscientes de que la religión posee una gran utilidad social, en la medida en que es eficaz en el ordenamiento civil, en la generación de normas, de prescripciones, y de creencias que permiten un cierto orden social y político en el estado. Es por ello que para ambos es urgente aclarar los puntos esenciales de la religión revelada, acabar con malinterpretaciones, distorsiones y manipulaciones basadas en la especulación, para con ello, acabar con las interminables disputas que generan tantas falsas creencias, y que producen graves problemas políticos y sociales.

Con la paz en estos terrenos, Hobbes buscará el orden civil que permita un buen desarrollo de la comunidad social, y garantice la vida y la seguridad de cada individuo. Spinoza logrará fundamentar el derecho pleno a la libertad de pensamiento y de expresión que tanto requieren los filósofos.

Aún cuando Hobbes y Spinoza no ahonden demasiado en el fenómeno religioso, y sus explicaciones acerca del origen y de la naturaleza de la religión sean parciales o demasiado racionalistas; no obstante, aportan elementos sumamente importantes para la discusión y el proceso de cambio que en esos terrenos se generan en pleno siglo XVII. El hecho de que afirmen que la parte preponderante de la religión es la moral, que tiene un papel social importante, independientemente del clero y de las iglesias es un gran paso dentro del proceso de secularización de la modernidad. Por un lado, el estado adquiere fuerza frente a una iglesia que debe someterse por lo menos en algunos asuntos importantes; por otro lado, la privatización de la religión muchas veces es acompañada del énfasis público en su carácter moral. Lo que queda más allá de la creencia y la fe íntimas es la moral pública, fundamentada en la religión, pero avalada por el soberano. El giro social que se le da a la religión en estos autores es evidente, y nos habla del profundo cambio que el fenómeno religioso estaba sufriendo en estos momentos. En sí, la religión es valiosa, importante, necesaria por ser intrínseca a la naturaleza humana; la fe es reivindicada - aún cuando nuestros filósofos sean, cada uno a su modo, defensores de la razón - y de algún modo, involuntariamente, protegida. El problema central es generado por las iglesias, a las que se debe controlar: en el caso de Hobbes y Spinoza, para preservar limpia a la religión, y así, evitar conflictos políticos y sociales (intolerancias, por ejemplo). Lo hayan sabido o no; lo hayan querido o no, Hobbes y Spinoza estaban siendo afines al espíritu de cambio de su época.

5. LA INTERPRETACION DE LAS ESCRITURAS

Para Hobbes y para Spinoza, la religión surge básicamente de una necesidad humana de buscar la explicación de los fenómenos que rodean al hombre. Se constituye, además, como un conjunto de creencias acerca de un ser supremo, creador de todas las cosas, así como de un conjunto de normas y reglas morales, cuya legitimidad es derivada de la omnipotencia del ser supremo. Así, lo que para nuestros dos filósofos enseña la religión es que Dios existe, que los seres humanos deben creer en él, así como conformar sus acciones a los preceptos morales contenidos en ella. La religión, entonces, tiene una fuerte dosis moral, ya que creer en Dios lleva al hombre necesariamente a querer regular su conducta.

En este capítulo plantea los argumentos que Hobbes y Spinoza presentan para probar que los sagrados textos afirman la superioridad del estado sobre las iglesias en cuestiones temporales. Asimismo, los textos revelados prueban que la principal función de la religión es moral, y que tiene un papel regulador de conductas dentro del estado. Este capítulo nos da una visión de la interpretación secular que Hobbes y Spinoza hacen de las Escrituras. La exégesis de dichos textos se convierte en un arma más para la consecución de sus fines. Como veremos, dicho análisis implica un debilitamiento de la lectura tradicional de los textos sagrados, y en Spinoza, tiene como consecuencia; una total negación de éstos como palabra de Dios.

Como veremos en este capítulo, el análisis que ellos hacen de la Biblia permite que argumenten racionalmente a favor de la subordinación de las iglesias al estado y a favor de limitar el poder del clero. Y en la medida en que los Sagrados Textos tienen una función moral no controlada por las iglesias, se reafirma con ello el proceso de privatización y de interiorización de la religión. La parte pública, moral y ritual, estará sujeta al estado; pero quedará otra parte en manos de cada individuo.

Para ambos, las Sagradas Escrituras tienen una función moral y educadora. El problema de su verdad o legitimidad, el problema de la revelación¹, pasa a segundo término, frente al hecho de que tales textos tienen una función social fundamental, más ligada a los objetivos de un estado bien constituido que a los objetivos de las iglesias. Para entender esto, debemos tomar en cuenta que los Sagrados Textos son el cuerpo de escritos que comienzan la institucionalización de la religión judía y de la cristiana. Hablar de ellos nos remite necesariamente a la existencia, no sólo de una religión,

¹ . Por revelación entendemos el conjunto de textos legítimos por ser palabra de Dios dicha a los apóstoles (y profetas). La revelación está avalada por la tradición, por su consistencia con las leyes naturales, y en el caso de Hobbes, por su autorización. Por revelación no entendemos el conjunto de creencias íntimas y privadas de cada quien.

sino también de una iglesia con tradición, normas, reglas, dogmas. De aquí que Hobbes y Spinoza traten de hacer de las Escrituras textos autónomos frente a las iglesias, precisamente enfatizando su contenido moral (su contenido originario, genuino, según ellos) y haciéndolo compatible con el orden civil (o sea, con otra institución). Esto no quiere decir que dichos textos no tengan una importante función individual, personal, en el creyente; simplemente quiere decir que esta función se da por sentada y lo que importa es la manera de preservar su función y su ubicación sociales. De paso, ambos encontrarán en tales textos otra fuente de legitimidad de sus respectivos proyectos políticos. Por ello, cada uno de ellos querrá encontrar en la Biblia textos que apoyen sus posturas. Así, para Hobbes, las Escrituras afirman que hay que obedecer a los soberanos civiles. Spinoza, por su parte, afirma que la Biblia dice que debe haber libertad de opinión y expresión y que los sacerdotes no deben atentar contra ella.

Hobbes pretende probar, mediante una exégesis bíblica, que una adecuada interpretación de las Escrituras nos debe conducir a la afirmación de la necesaria subordinación de las iglesias al estado, así como la supremacía de la autoridad soberana en materia de religión. La conclusión de Hobbes conduce a la compatibilidad de lo que enseñan las leyes naturales - racionales, deductivas, lógicas - con las enseñanzas fundamentales de la Biblia. La compatibilidad es posible en la medida en que ambas enseñanzas conducen al hombre a la obediencia incondicional al soberano. Así, los contenidos morales de las Escrituras le interesan en la medida en que ayudan a consolidar la autoridad soberana.

Spinoza, a su vez, pretende, mediante una adecuada interpretación de las Escrituras, probar que éstas no intentan hacer sino generar en los hombres pasiones positivas como el amor, la esperanza, la alegría. De esta manera pueden orientar moralmente la vida de los hombres y afirmar ciertas capacidades que les pertenecen. También una adecuada interpretación de las Escrituras conduce en Spinoza a probar cuán contraproducente es tratar de prohibir, penalizar y suprimir la diversidad de creencias y opiniones que poseen los hombres. En este sentido, está en contra de las pretensiones normadoras y supresoras de las autoridades eclesiásticas. Es por ello que el estado, la suprema potestad, debe regular toda cuestión religiosa pública y permitir que se genere un ambiente de tolerancia, útil y valioso para los filósofos².

En ambos encontramos, aunque por diversas razones, la presencia de una interpretación no tradicional de la Biblia, así como la necesidad de subordinar el poder de las iglesias al poder

² . Anteriormente expliqué que en esta época (ni aún después) no hubo tolerancia en la realidad social de los estados europeos. Spinoza aboga a favor de ella como ideal a alcanzar, en un estado que era el más "tolerante" de toda Europa.

político. En ambos, sin embargo, encontramos concepciones opuestas acerca de la función de la moralidad, así como de la función última del estado.

5.1 El origen de los Textos Sagrados

Hobbes está consciente de que es sumamente difícil saber cuándo fueron escritas las Sagradas Escrituras, así como quiénes fueron sus verdaderos autores. Muchos de tales textos fueron escritos después de las épocas a las que hacen referencia. Algunas son profecías reales; pero otros no son sino simples relatos acerca de los profetas. Empero, no por ello cree nuestro autor que sean falsificaciones:

[...] no veo ninguna razón para dudar de que el Antiguo y el Nuevo Testamento, tal como ahora los tenemos, sean los verdaderos relatos de los hechos y dichos de los Profetas y Apóstoles (LEV; 282).

No obstante, Hobbes piensa que la mayor parte de los textos son oscuros y requieren de interpretación.

Ahora bien; mientras que en Antiguo Testamento la palabra de Dios es producto de profecías, o sea, de revelaciones que Dios hizo a personas elegidas, en el Nuevo Testamento la palabra de Dios es únicamente la enseñanza de Cristo: Nuestro Salvador.³ Los apóstoles no son profetas, sólo son individuos que dan testimonio de la vida y obra de Jesús el Cristo, así como consejos morales inspirados en él. Las profecías, que sólo existieron en la época anterior a la vida de Cristo, predicaban la venida del Mesías y daban leyes al pueblo de Israel. Las tareas de profetas y apóstoles fueron diferentes.⁴ Evidentemente para Hobbes este soberano no puede ser la autoridad eclesiástica máxima. Como sabemos, el soberano, que es producto del consenso racional de los individuos que deciden dejar de vivir en un ambiente de violencia y discordia, no es sino la autoridad máxima en materia religiosa.

³ [...] no está suficientemente claro de qué manera habló Dios en el Antiguo Testamento a aquellos profetas soberanos que tenían la misión de invocarlo. En los tiempos del Nuevo Testamento no existía ningún profeta soberano, sino Nuestro Salvador, el cual era, a un tiempo, el Dios que hablaba y el profeta al cual El hablaba (LEV, 312).

⁴ "En el pasado lejano[...] la voz de Dios hablaba a través de individuos particulares (los profetas). La profecía luego cesó y las Escrituras [de los apóstoles] tomaron su lugar. Aquí el punto de mediación entre la humanidad y Dios pasó de los profetas que revelan al soberano que interpreta; del individuo a la persona pública del soberano". Joshua Mitchell, "Luther and Hobbes on the question: Who was Moses, Who was Christ?" en *Journal of Politics*, 53, 3, 1991, p. 695.

Para nuestro autor, es prácticamente imposible conocer el significado exacto de los textos sagrados. Algunas partes de las Sagradas Escrituras son opacas y ambiguas, y se pueden interpretar de varias maneras. Por ello es necesaria una interpretación autorizada. Como no podemos saber cuándo una revelación es verdadera, no nos podemos atener a falsas doctrinas y a supersticiones. Si a todo ello sumamos que en virtud de nuestra capacidad de seguir *in foro interno* las leyes naturales-divinas, y de creer lo que mejor nos parezca, es muy probable que las doctrinas y sectas se multipliquen. Es por ello indispensable que un soberano civil haga el papel de intérprete de las Escrituras, que unifique creencias e ideas para consolidar la paz. Hobbes dice al respecto que

advirtiendo como ya he probado, que los soberanos en sus propios dominios son los únicos legisladores, tales libros [las Escrituras] son canónicos, es decir, sólo son leyes, en aquellas naciones donde están establecidos como tales por la autoridad del soberano. Ciertamente, Dios es el soberano de todos los soberanos, y, por consiguiente, cuando habla a un súbdito debe ser obedecido en cualquier potentado terrenal que mande lo contrario. Pero la cuestión no es acerca de la obediencia a Dios, sino de cuándo y qué dijo Dios, cosa que los súbditos que no tienen revelación sobrenatural, no pueden saber, sino por medio de la razón natural, que les guía, para obtener paz y justicia, a obedecer a la autoridad de sus varios estados, es decir, a sus soberanos legales (LEV, 276).

En palabras de Mitchell, "esta hace posible la unidad de la voz que distingue un pueblo de una multitud"⁵. Una sola interpretación permite el orden, la paz civil, así como la vía adecuada para rendirle culto a Dios. Esta única interpretación sólo puede ser la del soberano civil, que, a falta de una revelación directa, es la única autoridad legítima para el individuo.⁶

Hobbes suplanta el problema de la verdad de las Escrituras por el problema de la autoridad del intérprete. Como es imposible resolver el primero y llegar a un acuerdo sobre la verdad, Hobbes decide que quien tiene el poder soberano tiene la verdad, es decir, él legislará, decidirá, interpretará, sin tener por ello mayor acceso a la verdad que otros individuos. La cuestión será quién tiene el mayor poder para imponer la ley. No obstante, a la vez, la verdad es reducida por Hobbes a tan poco - creer en Dios, en Jesucristo - que difícilmente habrá incompatibilidad entre la verdad y lo que ordene un soberano (cristiano).

Ahora bien, es necesario preguntarse en virtud de qué es el soberano y no alguna otra autoridad, como el Papa, la que posee el poder último y absoluto de interpretar las Sagradas Escrituras, y por lo tanto, exigir obediencia al respecto. Lo que afirma Hobbes no es evidente de

⁵ *Ibid.*, p. 693.

⁶ [...] a quienes Dios no ha revelado sobrenaturalmente [...] no están obligados a obedecerle por ninguna autoridad sino en virtud de aquella cuyos mandatos tienen ya fuerza de ley, es decir, por otra autoridad, la del *commonwealth* que reside en el soberano, que es el único que tiene poder legislativo (LEV, 284).

suyo. Hobbes aduce varias razones para defender su postura: 1) las leyes naturales-divinas nos enseñan que debemos respetar los pactos y obedecer al soberano; 2) el soberano, para nuestra seguridad plena, debe ser absoluto, es decir, no puede tener poder alguno encima de él, salvo el de Dios; 3) las Escrituras mismas nos enseñan que Dios nos ordenó obedecer a nuestros príncipes y soberanos civiles⁷; ya que, entre otras cosas, es evidente por ellas que el poder de los apóstoles no tiene nada que ver con la esfera de poder civil. Su función es otra, de carácter pedagógico y moral:

[...] la autoridad que nuestro Salvador dio a los apóstoles no es más que ésta, predicarnos que Jesús fue el Cristo, y explicar lo mismo en todos los puntos que conciernen al reino del cielo, y persuadir a los hombres a tomar la doctrina de nuestro Salvador, pero por ningún motivo compeler a ningún hombre a sujetarse a ellos (ELE, 195).

Y más adelante afirma que:

[...] las leyes del reino del cielo, como hemos mostrado, sólo son dictados de la conciencia, que no es sujeto de compulsión y constreñimiento; [ya que] no es el *estilo* del reino del Cielo constreñir a los hombres para someter sus acciones a El (ELE, 195).

Es por ello que la pretensión de las iglesias sobre el reino de lo temporal carece de fundamento. Según Hobbes, Jesucristo vino a este mundo a enseñarnos cómo vivir moralmente, amando al prójimo, haciendo justicia y caridad. Su reino no es de este mundo. Jesucristo no quiso para sí ningún poder temporal; mucho menos quiso éste para sus sucesores, los apóstoles y sacerdotes. Hobbes afirma con esta idea que hay que hacer efectiva la frase bíblica: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Hay que separar ambas instancias de poder y subordinar una a la otra⁸. Los sacerdotes, por ello, deben subordinarse al poder del estado, y no pretender lo que no les corresponde.

Spinoza, al analizar los sagrados textos, concluye que éstos poseen un valor preponderantemente histórico y moral; no son producto de una revelación sobrenatural. Muchos de estos textos fueron escritos, según él, por el mismo autor (por ejemplo, los textos del Antiguo Testamento tienen como autor a Esdras), o bien fueron escritos por autores posteriores a su época.

⁷. Las Escrituras bien pueden afirmar lo contrario. Tanto Hobbes como Spinoza enfatizan ciertos textos de las Escrituras y no otros.

⁸. La mera separación hubiera acarreado muchos problemas en un estado civil absoluto, que necesitaba tener control total sobre los asuntos públicos. En el caso de Spinoza, que tiene como estado óptimo es el democrático, lo ideal es sólo una separación: política y religión deben ser esferas autónomas; sin embargo, asume la necesidad de que el estado civil, y no la iglesia decida sobre los asuntos públicos de la religión, y esto es una especie de subordinación.

Además nos han llegado desordenados y con muchas repeticiones que los hacen confusos y redundantes.

Los profetas del Antiguo Testamento percibieron ciertas leyes naturales mediante su gran capacidad imaginativa, y lograron expresarlas en términos adecuados a su temperamento e imaginación - y al temperamento e imaginación del pueblo al que iban referidas sus enseñanzas. Lo que ellos percibieron lo expresaron como consejos prácticos que se convirtieron en leyes positivas para sus pueblos.⁹

Por el contrario, los apóstoles, "profetas" del Nuevo Testamento, sólo recibieron conocimiento mediante la luz natural, y la expresaron y discutieron como si fuesen doctores. Es por ello que lo único que pueden expresar son preceptos morales, que contienen las enseñanzas de la justicia y la caridad.¹⁰

Ahora bien, de aquí se puede derivar que lo único que desean enseñar las Sagradas Escrituras son ciertas doctrinas elementales que se pueden resumir en:

[...] que existe Dios, es decir, un ser que hizo todas las cosas y las dirige y las sustenta con una sabiduría suprema, y que tiene el máximo cuidado de los hombres, a saber; de aquellos que vivan piadosa y honestamente, y que castiga a los demás con numerosos suplicios y los separa de los buenos (TTP, 163).

Si los apóstoles predicaban conocimientos provenientes de la luz natural, habría que preguntarse de qué manera dieron lugar a textos que nada tienen que ver con la filosofía, es decir, con el conocimiento claro y distinto de Dios. En la medida en que el objetivo de las enseñanzas apostólicas es práctico: inducir a los hombres a la fe y a la obediencia, los apóstoles tuvieron que adecuar sus conocimientos al carácter e imaginación de sus gentes.

Por ello dice Spinoza que

aunque la religión, tal como la predicaban los apóstoles, en cuanto que se limitaba a narrar la historia de Cristo, no cae bajo el dominio de la razón, cualquiera puede, sin embargo, alcanzar fácilmente, por la luz natural una síntesis de la misma, ya que

⁹. [...] aún cuando aquellos libros contengan, además, muchos preceptos morales, éstos no están allí incluidos [solamente] en cuanto enseñanzas morales, sino como mandatos que se adoptan perfectamente a la capacidad y a la idiosincrasia propia de la nación hebrea y porque velan exclusivamente por la utilidad del estado (TTP, 153).

¹⁰. "Por tanto, la Escritura no enseña hechos objetivos. Quiere enseñar a los hombres obediencia y amor a Dios y fomentar el amor al prójimo, pero no quiere ofrecer una doctrina verdadera sobre Dios [...] Ciertamente la Escritura contiene también algunas afirmaciones sobre Dios, pero sólo en cuanto éstas son necesarias para enseñarnos la obediencia y el amor". H.G. Hubbeling, *op. cit.*, p. 101.

consiste esencialmente, como toda la doctrina de Cristo, en enseñanzas morales. Los apóstoles, en fin, no necesitaron una luz sobrenatural para adaptar la religión [...] a la capacidad ordinaria de los hombres, de tal forma que todo el mundo la aceptara de buen grado [...] (TTP, 281-282).

Esto hace, como en Hobbes, que para Spinoza el núcleo moral de la religión necesite ser preservado, no porque constituya la palabra revelada de Dios, sino porque dentro de la religión es lo más cercano y adecuado a la naturaleza de Dios y a los preceptos necesarios para la perseveración del ser de cada quien. Ser religioso, en el mejor sentido de la palabra es, no mediante la razón (que sería lo ideal) sino por medio de la fe y la caridad, ser consecuente con el orden racional de la naturaleza.

5.2 El papel de la revelación en Hobbes

En Hobbes, la revelación constituye un problema en la medida en que, si bien es palabra de Dios, los seres humanos no pueden discernir por sí solos entre falsa y verdadera palabra divina. Es fácil que los hombres tengan concepciones diversas acerca de Dios y del culto a éste y que proliferen diferentes interpretaciones que pueden generar disputas y conflictos. Esta incertidumbre desembocará en la necesidad de que haya un intérprete autorizado para acabar con cualquier duda al respecto. Para Hobbes, entonces, la palabra revelada es palabra de Dios. No obstante, esta afirmación debe precisarse: no todo lo que conocemos con tal denominador es revelación, y, aunque lo fuera, en la medida en que no se nos ha revelado a nosotros, no podemos tener la certeza de que lo sea.

La incertidumbre en cuestiones de revelación tiene como causa la disputa dogmática y teológica entre diversas facciones religiosas de su tiempo. Por ello ve como una necesidad reducir al mínimo los verdaderos dogmas de fe y colocarlos por encima de todo aquello que se pueda etiquetar como verdad revelada. Sólo así, Hobbes puede simplificar ésta a unos cuantos preceptos de carácter moral, válidos en gran medida por su adecuación a las leyes naturales. Mientras que éstas son preceptos morales, racionales, deductivos, que nos enseñan qué debemos hacer para preservar nuestra vida, las Sagradas Escrituras son historias; relatos cuya verdad sólo puede ser sostenida por la creencia del escucha en quien relata legítimamente o quien autoriza la narración: el soberano. Es por ello que son compatibles. Nos enseñan lo mismo: obedecer. Así, Hobbes asumirá la verdad y la legitimidad de las Escrituras por ser cristiano y porque éstas no contradicen - según su particular interpretación- las leyes naturales.

Según Hobbes, el único pueblo que realmente recibió la palabra de Dios fue el hebreo. Fuera de él, no hay pueblo alguno que haya estado en su situación. Además, a los modernos profetas no hay manera alguna de creerles de manera indudable: no podemos distinguir entre profetas verdaderos y falsos. En el antiguo pueblo de Israel, Dios habló a Abraham, a través del cual hizo un pacto con todos los de su linaje. El pacto se siguió renovando, hasta que, después de la liberación de los judíos del yugo egipcio, Dios pactó con Moisés. Con nadie más lo hizo. Es por ello que el papel de la revelación cambió por completo. Quien no tiene una revelación sobrenatural tiene que obedecer a su soberano en todo lo que ordene.

Recordemos que para Hobbes las partes verdaderas de las Escrituras dicen a los hombres que deben obedecer a sus soberanos. Pero no por ello los soberanos se legitiman; son legítimos sólo en virtud del pacto y son la máxima autoridad existente en un estado.¹¹

Mientras que, en términos generales, los soberanos del pueblo hebreo regulaban la vida religiosa entera de sus súbditos, en virtud de que Israel era un pueblo teocrático, y la palabra de Dios provenía exclusivamente de boca del soberano, y sólo éste regulaba la vida entera de los individuos; los soberanos de los estados modernos tienen la capacidad de controlar sólo la parte externa de la vida religiosa de sus súbditos, la parte correspondiente al culto - que, por lo demás, se convierte en religión oficial. Una de las razones es que la revelación actúa a nivel moral sobre los individuos, reforzando aquello que pueden conocer mediante la recta razón. El soberano no puede saber qué siente, cree o piensa el individuo. Su injerencia en esta esfera de cada hombre es prácticamente imposible.

La revelación cumple, entonces, dos funciones básicas: en primer lugar, en la medida en que es avalada y debidamente interpretada por el soberano, constituye la base de la religión colectiva, así como una de las bases de la obediencia, y por lo tanto, de la paz y del orden¹²; en segundo lugar, debidamente entendida, puede ser fuente íntima e individual de moralidad y religiosidad. Esto último no es explícito en Hobbes; pero existe el espacio adecuado para que se pueda pensar.¹³

¹¹ [...] quien en un Estado cristiano ocupa el lugar de Moisés, es el único mensajero de Dios e intérprete de sus mandatos [y quien ose interpretar las Escrituras] e inquiera lo que Dios dijo a aquel a quien encargó gobernar, bajo su mandato y enjuiciar respecto a si gobierna o no como Dios lo ha ordenado, es traspassar los límites que Dios nos ha fijado, y mirar a Dios irreverentemente (LEV, 346).

¹² Aquí no se está excluyendo el elemento del miedo, ya que es tanto parte intrínseca de la religión (en tanto temor a Dios) como elemento fundamental para la obediencia y la sujeción al soberano. Se obedece por miedo a la muerte violenta, al castigo; pero también por conveniencia, por ejemplo.

¹³ Warrender apoya tal posibilidad: el soberano prescribe a nivel público las doctrinas religiosas que deben ser profesadas por los individuos, pero "[...] Hobbes es cuidadoso en enfatizar que la última salvación depende de la creencia interna y que es materia de la gracia de Dios, y que no se puede ordenar. Las prescripciones del soberano, por lo tanto, cubren una cierta región de la acción pública, no competente con la moralidad o la religión verdadera". H. Warrender, "Hobbes's conception of morality" en Rivista critica di storia della filosofia, XVII, 4, 1962, p. 440. Esta

El soberano no produce moralidad en un sentido estricto: garantiza la estabilidad necesaria para que una vida conforme a la razón sea posible. Hobbes presenta un argumento circular: las leyes naturales nos llevan a respetar al soberano que nos permite vivir de acuerdo a las leyes naturales. En la medida en que éstas no se reducen al respeto a los pactos, sino que implican una serie de preceptos de carácter moral (y de conveniencia y cálculo, en algún sentido), no hay petición de principio.

Para Hobbes, en última instancia, la palabra revelada es palabra de Dios; pero sólo efectiva: 1) como ley positiva en el antiguo pueblo hebreo, y 2) como un conjunto de principios morales avalados por el soberano y por la recta razón en el resto de los estados.

Ahora bien, el papel de la moral en la obra de Hobbes es básicamente restrictivo, en la medida en que su único objetivo es la obediencia. Esta se basa en la renuncia total de los derechos del individuo. Es por ello que es una moral limitativa. Dada la naturaleza del pacto hobbesiano, en la cesión de derechos, éstos pasan al soberano. Así, en un estado, entre más poder tenga el soberano, menos poder tendrán los súbditos, y viceversa. Entre más derechos (y poder) posean los súbditos, el soberano será más débil. La libertad (y con ella el derecho a todas las cosas) constituye una amenaza para el bienestar y el orden del estado. Hobbes no puede concebir la fuerza de un estado a partir de la fuerza de cada una de sus partes; no puede concebir la conformación *orgánica* del poder político porque el individuo constituye una amenaza para los otros, para sí mismo y para el estado. Por eso tiene que haber unidad de creencias y de ideas (hasta donde sea posible). Debe haber un solo soberano, una sola ley, una sola interpretación de la verdad, una sola religión y un solo estado. La diversidad de opiniones, y más si son sediciosas, es un riesgo de desestabilización. Por ello sólo puede haber una interpretación de la Biblia, la autorizada por el soberano, y por consiguiente, un sólo culto.

5.3 El papel de la Revelación en Spinoza

Sabemos que para Spinoza es indispensable que los hombres permanezcan libres y autónomos para que puedan desarrollarse plenamente. Sólo así podrán generar acciones y ser afectados por pasiones positivas. Por ello, a diferencia de Hobbes, entre más poder y libertad posean los súbditos, más

visión acerca más a Hobbes al protestantismo de lo que una interpretación más ortodoxa lo permitiría. Hobbes quiere argumentar a favor de la obediencia total al soberano. Si bien la salvación depende de la creencia, no por ello la obediencia política pasa a segundo término: de nuevo, las leyes de naturaleza hacen que la obediencia al soberano sea racional y, en el ámbito religioso, necesaria para la salvación.

poderoso, fuerte y libre será el estado, y a la inversa. Entre más débiles y esclavizados estén los individuos, menos fuerza y menos capacidades tendrá el estado. Es por ello que toda censura, toda intolerancia, toda prohibición no hacen sino disminuir la potencia del estado.

Spinoza desea probar que nada hay de racional en penalizar y prohibir creencias y opiniones. Es por eso que su interpretación de la Biblia va encaminada a demostrar que los sagrados textos sólo dan pautas morales para la vida de los individuos sujetos a la imaginación. Estas pautas morales fortalecen y generan pasiones positivas: confieren paz, alegría y esperanza a los creyentes. En ningún momento son restrictivas o prohibitivas; por lo menos, no más que las propias leyes - en tanto regularidades- naturales, si es que lo pueden ser por la fuerza de su racionalidad.

Es importante señalar que, si bien muchos textos de Spinoza se refieren a Dios como rey, legislador, dador de normas y mandatos, no asume en realidad la verdad de tales afirmaciones. Son sólo modos del lenguaje para referirse al conjunto de estructuras, concepciones y objetivos de la religión. Dios es la Naturaleza y sus leyes son sólo leyes naturales, regularidades en el universo. En este contexto, lo que prohíbe una religión es lo que prohíbe la razón, lo que nos daña o nos debilita; lo que promueve la religión es lo que afirma la potencia humana, por lo menos a cierto nivel. Spinoza afirma que

por lo que concierne a la religión, también es cierto que el hombre es tanto más libre y más obediente a sí mismo, cuanto más ama a Dios y lo venera con ánimo más sincero. Pero prescindamos del orden natural, ya que lo desconocemos y fijemos toda nuestra atención en los dictámenes de la razón que se refieren a la religión; pensemos, además, que éstos nos son revelados por Dios como si hablara en nuestro interior, o que fueron revelados por los profetas a modo de preceptos jurídicos. Si así lo hacemos, podemos decir, expresándonos en términos humanos, que obedece a Dios el hombre que le ama con ánimo sincero, y que, por el contrario, peca el que se deja llevar por el deseo ciego (TP, pp. 96-97).

El que ama y obedece a Dios es racional, se apega más al orden natural de todas las cosas; el que peca y desobedece es aquel que se deja llevar por afecciones negativas, tristes. Así, la regulación de la conducta y el amor a Dios (aún en su expresión religiosa), no hacen sino afirmar ciertas capacidades en los hombres.

La palabra de Dios es un conjunto de textos de ciertos individuos que desearon exhortar a los demás seres humanos a una vida recta y devota. Esta se convierte en obligante en la medida en que se presenta a los hombres creyentes como verdad revelada¹⁴, y no en virtud de su validez o

¹⁴. Podemos encontrar una tensión aquí, en la medida en que Spinoza afirma, por una parte, que la palabra de Dios es palabra revelada, y por otra parte, que es un producto humano, históricamente determinado. Esto sólo se puede salvar si

racionalidad intrínseca. Así, las Escrituras mandan obediencia ante los ojos de aquellos creyentes que suponen que acatando leyes y normas podrán salvarse. Por ello Spinoza afirma que

[...] como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino de la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón (TTP, p. 330).

Ahora bien, no se puede demostrar por la razón que la afirmación de que los hombres se pueden salvar por la obediencia, sea verdadero. Pero sí se puede aceptar, una vez revelado, como una certeza moral. Spinoza cree que, en un momento dado, es válido que ciertas personas acepten este dogma como un principio regulador de sus acciones, sin que se trate de indagar sus causas y razones.

Spinoza intenta adaptar a cada persona la posibilidad del conocimiento y el acercamiento a Dios. Tiene conciencia de la importancia de la religión para ciertas personas atadas a la imaginación, que regulan su vida a partir de afecciones y no de razones, y que buscan desesperadamente encontrar un sentido al mundo que concuerde con sus fines e intenciones.

Para Spinoza, la revelación tiene una función fundamental en la medida en que enseña ciertos preceptos morales para la regulación de la vida humana, a nivel de mandato y no de verdad divina. En la medida en que es más fácil enseñar a la mayoría de los seres humanos a actuar rectamente por medio de órdenes, o más bien de consejos revestidos de un tono impositivo por parte de Dios, y en la medida en que es difícil que ellos lleguen a tales conclusiones prácticas por medio del uso de su razón, la revelación juega un papel importante. No lo es porque realmente sea palabra de Dios. Es la palabra de ciertos hombres virtuosos que quisieron enseñar a los demás hombres, a partir de la creencia en un Dios, asumir la necesidad de una vida ordenada y armoniosa.

A lo largo de este trabajo hemos anotado algunas cuestiones relativas a la visión que Hobbes y Spinoza tienen de la palabra de Dios revelada en las Sagradas Escrituras, así como de su función avaladora de la verdad del cristianismo.

entendemos por revelación el conjunto de verdades morales acordes con el orden de la naturaleza, sin que sean decretos de algún Dios.

Como hemos visto, ambos privilegian la revelación como elemento fundamental de toda religión no corrompida, en tanto fuente de control moral. Mientras que para Spinoza la revelación no tiene *status* de verdad, o sea, no es literalmente palabras de Dios, para Hobbes sí lo es, pero nos obliga sólo *in foro interno* y a través del control y la interpretación que de ella hace el soberano. Ambos, pensando cosas distintas llegan a conclusiones similares: la presencia de la revelación tiene fuerza a nivel moral y garantiza la obediencia civil.

Sabemos que para ambos, en los libros sagrados encontramos textos que por muchos son considerados verdades divinas, pero que no son sino preceptos morales que inducen al creyente a la obediencia. Sabemos bien, además, que la exégesis que Spinoza hace de las Escrituras es enteramente heterodoxa y radical respecto de la tradición. Su análisis de los Sagrados Textos, no ya como palabra de Dios, sino como productos históricos, escritos por seres humanos, le da un giro completamente distinto a la visión que se tenía de las Escrituras. Hobbes no va tan lejos; permanece mucho más apegado a la tradición ortodoxa, pero utiliza el medio de la exégesis de tales textos para poder distinguir doctrinas falsas y verdaderas dentro de ellas y avalar sus conclusiones respecto al poder del soberano civil.

Hobbes utilizará tal análisis para fundamentar la legitimidad del poder político civil; pero es importante tener en cuenta que esto no quiere decir que sea la única o la más importante vía de legitimación de tal poder. Precisamente es Hobbes quien rompe con la tradición de la legitimidad religiosa del poder civil. Inaugura una vía enteramente distinta, de corte secular: son los seres humanos racionales, en virtud de las leyes naturales, los que deciden legítimamente formar una sociedad civil con un poder soberano, y es esto lo que al último confiere validez. Sin embargo, no hay que olvidar que en tanto las leyes naturales se identifican con las leyes divinas, es difícil descartar por completo la importancia de la presencia de Dios en sus argumentos.

Spinoza, por su parte, debe hacer referencia a las Escrituras, para probar la necesidad de que el poder político tenga injerencia sobre toda cuestión religiosa pública, y para comprobar que en todo estado bien fundado debe existir la libertad de pensamiento y de opinión: probará que las Escrituras, en esencia, no dicen nada en contra de ella¹⁵; y han sido las iglesias las que la han obstaculizado sistemáticamente.

Nuestros dos filósofos enfatizan en su reflexión la parte externa, doctrinal y ritual de la religión. Hobbes la observa como una tendencia natural que a nivel colectivo debe ser controlada

¹⁵. Bien se podrían encontrar algunos textos que la negaran; pero seguramente para Spinoza serían producto de las intenciones del clero; no serían textos genuinos.

para que no cause estragos a la paz pública. Spinoza, a su vez, la piensa como un factor tanto de cohesión social, como de desorden civil. Pero de manera implícita queda el individuo, capaz de tener ciertas creencias y pensamientos eventualmente autónomos, capaz de regular su vida moral según ciertos preceptos, capaz de aceptar ciertas doctrinas y de rechazar otras. Un individuo que históricamente va estando más lejos del culto, y que va viviendo cada vez más la religión como guía moral, sin ayuda de instancias externas.

Es importante notar que frente a la religión institucionalizada en las iglesias, nuestros dos filósofos se ocupan, aunque de manera indirecta (o implícita) de constituir los sujetos propios de sus sistemas. En tanto filósofos modernos, el sujeto juega un papel central en el objetivo de sus argumentaciones. Como hemos señalado antes, podemos afirmar que con la reubicación que hace Hobbes de la religión dentro del estado, busca afirmar la autonomía y el poder absoluto de tal comunidad. De modo análogo, Spinoza, con tarea similar, busca reiterar y reforzar la autonomía y la libertad de pensamiento y opinión - centrales para todo ser humano- del individuo. Y así como Hobbes, indirecta e involuntariamente concede más espacio y libertad - por lo menos de creencia- al individuo; Spinoza beneficia al estado político con las medidas de control que establece con respecto a las iglesias.

En la apreciación de lo que es una religión, Spinoza es más sensible y perceptivo que Hobbes, en la medida en que es consciente de que son muchos los afectos y las pasiones que ésta mueve en el individuo. En la medida en que la religión entra dentro del dominio de la imaginación, virtualmente puede ser considerada una forma más de conocimiento, práctico e intuitivo, no racional en rigor, pero no por ello inválido. Así como puede provocar miedo, angustia o terror, la religión puede también provocar alegría, esperanza, paz interior, así como un sentido moral en los seres humanos.

La percepción hobbesiana acerca de la religión es más sencilla. Quizás porque Hobbes no distingue entre la esfera social y la esfera política¹⁶, o porque simplemente no le da importancia a lo social; no se percató de que la religión puede tener una función clara en tanto cohesionador social, si bien está consciente de que tiene una función moral y política claras.

¹⁶ Esto es claro en la constitución del estado hobbesiano: el pueblo o la sociedad no existen antes del pacto de sujeción al soberano.

6. RELACIONES ENTRE POLITICA Y RELIGION

A lo largo de este trabajo hemos intentado observar cómo Hobbes y Spinoza analizan el proceso de reubicación de la religión y el proceso de consolidación del estado moderno, y en qué sentido aportan a la fundamentación teórica de la necesidad de tales procesos. Hemos visto, cómo, por un lado, privilegian el aspecto moral de la religión, reubicando así su función social, y cómo, por otro lado, utilizan este hecho para concluir varias cuestiones: 1) la religión en su aspecto interno se privatiza; 2) la religión, en su aspecto externo, ritual y moral, pasa a manos del estado; 3) la iglesia es subordinada al estado; 4) se crea un proceso de autonomización de esferas: política, religiosa, filosófica (aún cuando en Hobbes aparezcan interrelacionadas para cumplir sus objetivos políticos).

Ahora veremos cómo se consolida un estado fuerte - absoluto en Hobbes, democrático en Spinoza- a partir de la limitación de las iglesias en aspectos temporales. Asimismo, cómo es posible la creación de un espacio libre, autónomo y privado para el individuo. Como veremos, esto sucede de manera involuntaria en Hobbes y de manera consciente en Spinoza. Estas dos posibilidades se basan en el énfasis que ambos hacen del aspecto moral de la religión. Y permiten a su vez la consolidación de la separación entre el aspecto íntimo y privado de la religión y el aspecto público, moral, de la misma. Este proyecto estará guiado en Hobbes por el objetivo del orden y la paz civiles, y en Spinoza, por la meta de la libertad y de la paz civil.

Cuando se considera el problema de las relaciones entre política y religión se observa generalmente el conflicto - latente, explícito, superado o incipiente- de la instrumentalización de una esfera por la otra: la instrumentalización de la religión por el estado para sus propios fines, o la instrumentalización del estado y/o del poder político (supremo o no) por parte de la religión: de iglesias, de facciones o de sectas. Desde antes que Hobbes y Spinoza observaran la urgente necesidad de subordinar las iglesias al estado, dada, entre otras cosas, la susceptibilidad de utilizar a la religión como un instrumento político para adquirir poder, innumerables pensadores lo habían previsto¹.

¹ Según Leo Strauss, la crítica filosófico-política de la religión data de los epicúreos, quienes critican el miedo de los hombres a los dioses, por ser producto de la ignorancia de las verdaderas causas de las cosas. Sin embargo, piensan que tal miedo, fundamento de la religión, posee una función social, ya que "la eliminación del miedo a los dioses significa la eliminación de la piedad, y por ello, de la justicia". Leo Strauss, *Spinoza's critique of religion*, pp. 50-51. Averroes, a su vez, es ya consciente de que la religión sirve como regulador y controlador de la vida social. La religión es un excelente medio para que los príncipes controlen a sus pueblos y exijan obediencia: "La religión es un regulador del orden en la vida social [...] No es un producto necesario y espontáneo de la vida de la mayoría, sino un código de leyes prescritas para la mayoría por altas inteligencias. La religión no es por naturaleza sino por institución", *Ibid.*, p. 47. Curiosamente, en estas críticas encontramos una actitud relativamente positiva frente a la religión, producto de la conciencia de su necesidad. Como Strauss lo señala, hay en los pensadores del siglo XVII reminiscencias (o influencias, más bien) de estas primeras críticas. En este capítulo sólo hablaremos acerca de lo que sucede en el mundo moderno.

El problema no es nuevo cuando nuestros dos filósofos lo enfrentan, pero no por ello menos urgente de resolver. Y en esta época, el siglo XVII, se presenta de un modo peculiar: el problema no es ya que el estado usara a la religión para ciertos fines políticos, o que la Iglesia de Roma pusiera en peligro la soberanía de los estados, sino que ciertas facciones religiosas quisieran obtener y usar el poder político para cumplir ciertos objetivos tanto políticos como religiosos.

Es necesario hacer notar que las razones que nuestros filósofos tienen para alegar a favor de la subordinación de las iglesias al estado, no se relacionan con una mala opinión acerca de la religión. Creo que ambos, a su manera, reconocen el poder y la eficacia que posee la religión para motivar acciones y actitudes humanas. Reconocen que, entre otras cosas, ha sido un instrumento político ideal. Lo tendrán en mente, aunque son conscientes de que son y deben ser otros los mecanismos que regulen las conductas de los individuos y la estabilidad social en un estado moderno.

Debemos tener en cuenta que la crítica que tanto Hobbes como Spinoza hacen de la religión, surge básicamente de dos fuentes: 1) de su concepción de la filosofía como terreno de la verdad, que se contraponen radicalmente a la religión (aunque no la sustituye ni la abarca), cuestión que ya hemos tratado anteriormente (ver capítulo 3); y 2) sus objetivos estrictamente políticos: la necesidad de reubicar la esfera de la religión en el ámbito público, para un mejor desempeño de los objetivos estrictamente políticos de toda comunidad bien organizada.

Por un lado, encontramos la crítica del filósofo que se opone por naturaleza a la contundencia de las opiniones mal fundadas, así como al carácter concluyente de ciertos poderes que intentan ejercer dominio sobre la verdad. De aquí se desprende la necesidad de acabar con la teología, y dar de nuevo a la religión un lugar y una función que se han desvirtuado. Además, se requiere acabar con la competencia entre los intereses de la salvación, que afirmarán ciertos dogmas no necesariamente competentes con la verdad, y las pretensiones de encontrar realmente a ésta última. Con ello, tanto para Hobbes como para Spinoza, la filosofía puede recuperar su autonomía y su capacidad de encontrar la verdad sin obstáculos. En este sentido, no encontramos una crítica a la religión *per se*, sino al mal uso que se ha hecho de ella y a las pretensiones a las que se le ha querido someter. Como hemos visto, esta crítica filosófica acaba teniendo una solución de carácter político.

Por otro lado, ligada a la anterior, aparece la crítica a los usos políticos que la religión ha desempeñado. En particular, salta a la vista la lucha entre los imperativos de la política, del estado, y los de las iglesias y sectas. En numerosas ocasiones (no en todas, a diferencia de lo que nuestros

dos autores conceden explícitamente) las iglesias han utilizado a la religión como herramienta política para lograr sus objetivos temporales.

Las propuestas de Hobbes y de Spinoza aportaron elementos importantes al proceso de secularización del poder político. En Hobbes, la consolidación del poder soberano absoluto, justificado racionalmente por sus textos, afirmó la autonomía de la esfera política frente a otros ámbitos de acción, en particular, frente a las iglesias. Más aún, la equiparación de la religión verdadera con la religión de estado (autorizada y controlada por el soberano) enfatiza el hecho de que para el bien y la salud de un estado que se va consolidando como estructura autónoma y soberana, es necesaria la subordinación total de las iglesias.

Tras esta propuesta de subordinación queda siempre claro el objetivo de Hobbes: hacer que la función de las esferas política y religiosa (y también filosófica) converjan en la meta política más importante que concibe, a saber, la obediencia ilimitada de los individuos al poder civil. Sólo así se garantiza la consecución del orden. Su propuesta secular es una propuesta de unión subordinada. Tanto la religión como la filosofía tienen que trabajar para alcanzar la unidad política; ambas tienen que llevar a cabo, cada una con sus instrumentos propios, un proceso de conversión de los individuos para que éstos se vuelvan educados, racionales, y obedientes al soberano.

Spinoza aportará elementos distintos al proceso de secularización de la esfera política. Él contribuye a dicho proceso con la lúcida propuesta de separar los ámbitos político, religioso y filosófico; definir sus respectivas funciones y objetivos, y afirmar lo nocivo que puede ser la injerencia de una esfera en otra. La tarea de la filosofía y la de la religión nada tienen que ver con la función de la política. La subordinación de la religión a la política, y la instrumentalización de la filosofía para fines políticos, no tienen sentido para Spinoza. Estos intentos tienden a fracasar, a ser contraproducentes, ya que de ese modo se distorsionan la naturaleza y los fines de cada esfera particular. La filosofía no puede resolver problemas políticos: la paz del estado no se consigue con un programa de educación de los individuos. Los problemas políticos sólo se podrán resolver con la neutralización y las despolitización de las creencias religiosas; con la instauración de un ambiente de tolerancia, de libertad, de tranquilidad; con la estructuración de instituciones que favorezcan ciertas expectativas humanas y que equilibren intereses, objetivos, afecciones humanas. A su vez, no bastará la subordinación de la religión a la política, sino la vigilancia de las iglesias por parte del estado, así como la consolidación de un campo limitado y autónomo para el desarrollo de la religión.

Para Spinoza ninguna instancia puede decidir qué deben pensar u opinar los individuos; éstos son libres, y coartar tal libertad resulta negativo para el bienestar del estado².

Hobbes también es consciente, aunque en menor grado, de que el soberano no puede llegar hasta las creencias más íntimas de los hombres; por ello afirma que el individuo puede creer lo que desee y que lo importante es que su actitud externa sea compatible con las órdenes del soberano. Aunque Hobbes afirme esto, lo único que intenta es poder solucionar el problema que puede ocasionar este espacio libre de pensamiento. Por ello recurre a la filosofía como medio educador y moralizador de los sujetos. Spinoza es consciente, por su parte, de que este proceso educativo no es posible, ni sería saludable que lo fuera. Para lograr la obediencia de los hombres, así como la paz en el estado es necesario que se instauren estructuras e instituciones que motiven a los hombres (sea por medio del interés, del miedo, de la esperanza, o de la virtud) a obedecer. Con todo ello, Spinoza da un paso más, al afirmar la necesaria autonomía de cada esfera. El fin del estado no será ya la unidad por la sujeción y la obediencia de los súbditos, sino la consolidación de una potestad fuerte, que permita un clima adecuado para el desarrollo libre de todos los individuos y de la colectividad misma. El estado spinoziano es un estado realmente secularizado en la medida en que permite la realización plena y autónoma de cada esfera, sin que haya la necesidad de una religión de estado, de una doctrina oficial o de una autoridad suprema en materia de religión.

A continuación analizaremos con más detalle los argumentos que cada uno de nuestros dos filósofos sistematizan para afirmar la necesidad de una reubicación de las esferas política y religiosa (y filosófica) dentro de un estado civil.

6.1 La reubicación de esferas en Hobbes

A partir de dos hechos: 1) la afirmación del poder absoluto del soberano, y 2) la constatación del daño sistemático que las iglesias han provocado a la sociedad, Hobbes decide que es indispensable subsumir de manera completa a las iglesias bajo el poder del estado.

Hobbes observa un problema de suma importancia. El poder que una iglesia, manipulando las creencias religiosas, puede tener sobre los creyentes es tan grande y tan fuerte, que bien puede (y de hecho así ha sucedido) desestabilizar el orden y la paz políticos.

². Esto no quiere decir que todos los hombres puedan usar tal libertad de la misma forma: son los sabios los que deben ejercerla plenamente; al vulgo hay que generarle pasiones positivas, de manera que pueda desarrollarse, a su nivel, adecuadamente.

Bobbio ha afirmado que "de todas las causas de disgregación del estado, la más grave para quien cree que el único remedio para la disgregación es la indivisibilidad del poder es, ciertamente, la existencia fuera del estado, e incluso contra el estado, de un poder tan grande, si no lo es más en opinión de algunos, que pretende la obediencia a sus propias leyes, y que incluso considera que la obediencia a sus propias leyes ha de tener precedencia sobre el acatamiento de las leyes civiles, en la medida en que el premio y el castigo eternos son más temibles que el premio y el castigo en esta tierra"³. Esto constituye, quizás en ese momento, la mayor de las amenazas con las que se enfrenta un estado en vías de consolidarse. Competir con un poder que se presenta tan fuerte e irresistible, no es tarea fácil. Argumentar racionalmente, y sin ayuda de las mismas fuerzas y justificaciones extrahumanas (religiosas), la superioridad del poder terrenal sobre el espiritual se convierte en tarea fundamental, dentro de la teoría política hobbesiana.

Hobbes está consciente de que el problema de las pretensiones terrenas de las iglesias no es nuevo, ni es en modo alguno simple. La consolidación exitosa y paulatina de la Iglesia romana es el enemigo principal de Hobbes.⁴ A diferencia de algunos autores, como los reformadores, Hobbes no pretende regresar al cristianismo primitivo. Basta con subordinar a todas las iglesias bajo el poder laico del estado. Esto se debe, entre otras cosas, a que la religión se basa en la afirmación de un ser supremo, cuyo poder es absoluto e irresistible. Y esta afirmación ha hecho que las iglesias, como instituciones que representan dicho poder en la tierra, tengan la capacidad de tener una gran influencia sobre los ánimos de las personas, y poder quitar, eventualmente, poder al estado⁵.

Es por ello que para Hobbes "la paz de la sociedad civil depende de que el soberano tenga poder de vida y muerte sobre sus súbditos. Si los hombres creen que hay poderes capaces de conceder mayores recompensas que la vida y de aplicar mayores castigos que la muerte, obedecerán a tales poderes, destruyendo así la autoridad del soberano. La vida eterna y el tormento eterno o la muerte eterna son bienes y males mayores que la vida natural y la muerte natural. Y mientras los hombres crean en el poder de otros hombres que actúan como ministros de poderes invisibles,

³ Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Barcelona, Ed. Paradigma, 1991; p. 96.

⁴ Mitchell afirma que "de acuerdo con Hobbes, el éxito de la temprana Iglesia al ganar adherentes ocasionó la osificación y la consolidación de la autoridad dentro de las iglesias. Esta consolidación de la autoridad ocurrió cuando las iglesias empezaron a demandar obediencia; y la inversión del mensaje cristiano (que los seres humanos le deben obediencia sólo al soberano) fue el primer nudo sobre su libertad. El segundo nudo fue la consolidación del poder en las manos de una Iglesia; el tercero fue la extensión de tal poder sobre la totalidad del Imperio Romano". Mitchell, *op. cit.*, p. 692.

⁵ La problemática que vive Hobbes no es simplemente la problemática de la relación entre estado e iglesia. El vive una etapa, en un momento concreto, en la que diversas sectas, básicamente protestantes, influyen en cuestiones políticas desde el Parlamento. Vive, además, indirectamente, la decadencia y corrupción de la iglesia de Roma, que por su formación anglicana, ve con muy malos ojos.

capaces de otorgarles la bienaventuranza o el tormento eternos, la teología [más bien la religión] no podrá ser separada de la filosofía política"⁶.

En el capítulo anterior explicamos los argumentos que Hobbes da para probar que los sacerdotes no son herederos del poder temporal. Al no haber revelación sobrenatural de Dios, los estados modernos tienen como autoridad máxima en cuestiones de religión - culto, doctrina - al soberano civil. El clero, heredero del poder espiritual de Jesús, sólo tiene una función pedagógica y moralizante que no debe ir en contra de la obediencia al soberano. Hobbes, como bien sabemos, tiene que ir en contra de pretensiones por parte de iglesias y sacerdotes de adquirir mayor poder del que les pertenece.

Para Hobbes, el soberano es quien prescribe las doctrinas religiosas que serán profesadas por los ciudadanos de su estado:

[...] es anexo al soberano juzgar qué doctrinas y opiniones son adversas y cuáles conducen a la paz, y por consecuencia, en qué ocasiones y qué tanto y de qué hombres se puede confiar cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de los libros antes de publicarlos (LEV, 137).

Más aún,

es el soberano civil el que decide jueces e intérpretes de las Escrituras canónicas, porque él las hace leyes. Es también quien da fuerza a las excomuniones [y] tiene el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles, en lo que concierne a acciones y palabras, al ser sólo lo que puede ser conocido acusado: no hay juez más que Dios, que conoce el corazón [humano] (LEV, 399).

Puede suceder, Hobbes no lo descarta, que el soberano decida libre y voluntariamente delegar ciertas funciones a ministros de alguna iglesia, pero esto no quiere decir en modo alguno que pierda poder frente a ellos.⁷ Para garantizar que esto sea posible, y con base en la indivisibilidad del poder soberano, Hobbes construye un argumento más, que se deriva necesariamente de todo lo anterior. Dado, por un lado, la inexistencia del pueblo (y de cualquier organización o grupo ordenado de individuos) antes y fuera del pacto (de asociación y de sujeción simultáneamente), y por

⁶ Laurence Berns, "Thomas Hobbes", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.) *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993, p. 396. La teología es producto de la mezcla de religión y filosofía. Por ello lo que debe ser separado de la filosofía es la religión.

⁷ En el *Leviatán* afirma que si ellos [los soberanos] quieren, pueden [...] delegar el gobierno de sus súbditos en cuestiones religiosas al Papa; pero entonces el Papa está en ese punto subordinado a ellos y ejerce ese cargo en el dominio *jure civili* de otro, en el derecho del soberano civil [...] y puede ser quitado de ese oficio cuando el soberano, por el bien de sus súbditos piense que es necesario (LEV, 399)

otro lado, la supremacía y la indivisibilidad del poder, Hobbes afirma que no puede haber organización civil alguna que 1) no sea autorizada por el soberano, o 2) que no pueda ser identificada con el poder mismo. De ahí se deriva que iglesia y estado (si éste es cristiano) sean lo mismo, sean la misma institución, pero vista desde diferentes perspectivas.⁸

Así, Bobbio afirma que "no sólo no hay separación entre iglesia y estado, sino que la iglesia y el estado son lo mismo, son 'dos nombres distintos', dice Hobbes, de lo mismo, llamándose estado 'en tanto consta de hombres, e iglesia en tanto consta de cristianos'. De esta manera, la teoría de la indivisibilidad del poder soberano, basada en la convicción de que el poder soberano o es único o no es soberano, desemboca en una total determinación de la iglesia como institución dentro del estado, y en la afirmación sin atenuantes de la religión de estado"⁹.

De esta manera se evitan disputas y proliferación de interpretaciones de textos religiosos; se evita, por ello, la guerra civil y la violencia. Como sólo puede haber una verdad, si hay más de una interpretación de los textos sagrados, necesariamente una o más serán falsas. Para que no suceda esto, debe haber una sola autoridad, que sea soberano temporal y espiritual a la vez¹⁰.

6.2 La reubicación de esferas en Spinoza

Hemos visto que para Spinoza la religión no debe consistir sino en la práctica de la justicia y la caridad, y en la aceptación de ciertos dogmas básicos. Mediante la revelación los hombres sujetos a la imaginación saben de qué manera pueden obedecer y venerar a Dios. El culto, que se desprende del deseo de venerarlo es colectivo, y por lo tanto, necesariamente adquiere un carácter social. Por ello debe ser controlado exclusivamente por la suprema potestad. Ninguna otra institución debe intervenir.¹¹

⁸. defino una Iglesia como una compañía de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en la persona de un soberano, que con su autorización y mandato pueden reunirse en asamblea, y sin su autorización no pueden hacerlo (LEV, 340).

⁹. N. Bobbio, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰. Es curioso que esto mismo podría decirlo quien desea defender la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. Frente a esto, sólo le queda a Hobbes remitirse a la experiencia y mostrar qué tan dañina ha sido la iglesia para el estado, así como fundamentar sus ideas en la Escrituras, cosa que sus contrincantes también hacían.

¹¹. "la religión, en cuanto culto interno [...] escapa al control del Estado. En cambio, en cuanto culto externo, pertenece a los asuntos públicos, que son su competencia. Excluir del Estado tema tan importante como lo justo e injusto, lo piadoso y lo impío, lo bueno y lo malo, es dejarle totalmente inerte e impotente. Atribuir esa competencia a otro poder distinto, la Iglesia, sería dividir el Estado[...]" A. Domínguez, Introducción a *Tratado Político*, Madrid, Alianza Ed., p. 27.

Para desarrollar adecuadamente este argumento, Spinoza recurre al análisis del desarrollo de la religión en el pueblo hebreo¹². El judaísmo se presentó, desde sus orígenes con Moisés, como una religión de estado, íntimamente ligado al cuerpo político y con un poder y una influencia absolutas sobre aquél. La religión hebrea siempre estuvo al servicio del estado; era su base. Asimismo, el culto estuvo encaminado al bien temporal de la sociedad. De esta manera, en el pueblo hebreo las ceremonias servían para consolidar y conservar el estado político.

Aunque con profundas diferencias, judaísmo y cristianismo comparten muchos elementos; forman en algún sentido parte importante de una sola historia. Es claro, además, que el judaísmo influyó y determinó en gran medida al cristianismo. Pero mientras la primera se presenta como religión estatal (así como religión basada en el miedo a la ira de Dios), y en ese sentido no causa problema alguno al estado; los verdaderos problemas de desvirtuación y de politización empiezan con el cristianismo.¹³

Frente al caso hebreo, Spinoza observa que es necesario *regresar* a tal orden en donde el estado controla a la religión. Pero evidentemente piensa, como Hobbes lo hace también, que tal orden no puede ni debe repetirse tal cual, ya que los hebreos vivieron una teocracia, basada en la revelación de Dios, cosa que no ha vuelto a darse. El control religioso debe ser ejercido por las autoridades civiles. Además, frente a la religión de los hebreos, Spinoza reivindica el contenido moral de la religión, que no se reduce en absoluto a la consecución del orden público.

Según nuestro filósofo, es indispensable que la religión sea vigilada por el estado, ya que puede volverse un arma delicada y poderosa. La corrupción eclesiástica de la que da cuenta Spinoza constituye un hecho indiscutible. Para Spinoza, dicha corrupción se origina cuando los sacerdotes hebreos comienzan a involucrarse más de la cuenta en asuntos civiles. El sacerdocio desde entonces, no ha parado de modificar, multiplicar y decretar innumerables dogmas; ni de fomentar las supersticiones y las falsas creencias para controlar a los pueblos. El exceso de doctrinas y de cultos ha ocasionado gran parte de los problemas que tanto las iglesias como los estados tienen. Si a esto se

¹² „ El judaísmo nos presenta un caso paradigmático de unión entre política y religión. Para Spinoza es importante remitirse a su examen por este hecho y también por otras razones. No sólo porque haya conocido a fondo la tradición hebrea, ni porque haya sido judío, sino porque constituye la raíz más importante del cristianismo, religión que ha logrado tener un poder mayor que cualquier otra en occidente. Y porque, a final de cuentas, fue la religión que él adoptó y que consideró como verdadera por ser aquella que puede generar afecciones buenas en los individuos.

¹³ „ la religión del Antiguo Testamento es una religión al servicio de una política nacionalista, religión legalista y centrada en la obediencia. La religión del Nuevo Testamento, originalmente interior y universal, centrada en el amor y la justicia, se ha desvirtuado a lo largo de los siglos; el afán por la especulación ha suscitado discusiones y ha dado origen a sectas; el afán de mando y la ambición han convertido a la Iglesia en un Estado cristiano que se enfrenta al Estado”.
Ibid., pp. 30-31.

aún el afán de poder de la clase sacerdotal, se deforma el objetivo propio de la religión. Cuando se consolida el cristianismo, comienza el proceso de consumación y consolidación de dicha corrupción.

El hecho de que los sacerdotes hayan empezado a intervenir en la toma de decisiones civiles trajo y sigue trayendo gran cantidad de problemas, tanto espirituales como temporales.¹⁴ Más aún, debe ser el estado, en tanto potestad suprema, el que decida todo lo concerniente a los aspectos externos de la religión, o sea, al culto externo. Esto se basa en el hecho de que, por poder y virtud de Dios es el estado el que tiene el derecho y el deber de conservar la unidad social.¹⁵

Si recordamos que, dada la constitución del derecho natural de todos los hombres, éstos necesariamente, y siguiendo el orden de su propia naturaleza, forman una sociedad para su conservación, entonces, es por Dios, o sea, por la Naturaleza misma, por quien el estado tiene el poder supremo para decidir sobre cualquier práctica externa de los individuos.

Para Spinoza, desde la constitución del estado hebreo, fue el legislador, y no el sacerdote, el que recibió la potestad de Dios. Es el legislador, y no el sacerdote, entonces, el que tiene derecho a delegar ciertas funciones. Spinoza afirma que

nadie que no cuente con su autoridad y licencia, tiene derecho y potestad de administrar las cosas sagradas, elegir sus ministros, determinar y establecer los fundamentos de la Iglesia y su doctrina, juzgar sobre las costumbres y las acciones relativas a la piedad, excomulgar a alguien o aceptarlo en la Iglesia ni, en fin, velar por los pobres (TTP, 402).

Spinoza está consciente, al igual que Hobbes, de lo peligroso que puede resultar el uso de la religión como instrumento político. Spinoza deja claro su interés y su temor al respecto en esta frase:

todos saben, en efecto, cuánto valor tiene ante el pueblo el derecho y la autoridad sobre las cosas sagradas y cuán pendiente está todo el mundo de los labios de quien la posee. Tanto es así, que se puede afirmar que quien posee esa autoridad, es quien más reina sobre los corazones (TTP, 402).

¹⁴ es muy pernicioso, tanto para la religión como para el Estado, otorgar a los sagrados ministros algún derecho de legislar o de administrar los asuntos del Estado. Al contrario, todo marcha con más seguridad si se limitan a no pronunciarse sobre cosa alguna, sin ser preguntados, enseñados y haciendo, entre tanto, tan sólo lo aceptado y habitualmente practicado (TTP, 386).

¹⁵ [...] la suprema potestad, por ser la única que, tanto por derecho divino como natural, debe conservar y velar por los derechos del Estado, posee también derecho supremo para establecer lo que estime oportuno acerca de la religión. Y todos están obligados a obedecer sus decretos y mandatos sobre esta materia, en virtud de la fidelidad que le prometieron y que Dios manda observar meticulosamente (TTP, 348).

Spinoza concluirá que es necesario establecer un equilibrio entre el orden estatal en materia religiosa (como lo hizo el pueblo hebreo), y la autonomía moral y privada de la religión. Determinará las bases adecuadas para la libertad filosófica, y junto a ello, argumentará a favor de la autonomía de cada una de las esferas fundamentales de la vida humana: la religiosa, la filosófica y la política. De esta manera se garantizará la protección (desde la esfera política, en algún sentido) a la libertad filosófica, a la vez que se redefinirá el espacio propio de lo religioso.

6.3 El problema de la obediencia

La cuestión de la obediencia al poder político es un problema importante dentro del pensamiento político, y filosófico-político de esta época. En primer lugar, la casi eterna disputa de las dos espadas por el poder político temporal implica la disputa por la obediencia incondicional de los individuos ciudadanos y/o fieles. En segundo lugar, a su vez la problemática de la obediencia política implica la cuestión de la validez de las leyes, el *status* y la fuerza de la ley positiva frente a la ley divina y la ley natural. Si bien no llegamos aún en este siglo (XVII) a la fundamentación intrínseca de la ley positiva, sino que todavía estamos en el momento en que ésta se fundamenta en la ley natural (de uno u otro modo), es claro que aquella comienza a tener cierta autonomía y legitimidad intrínseca¹⁶.

La magnitud de la soberanía de una instancia se mide, entre otras cosas, por la incondicionalidad en la obediencia de los súbditos, en el respeto de las leyes y/o mandatos que emanan de dicho poder, y por la disponibilidad de los individuos en casos de emergencia. Si no puede lograrse esto, la soberanía se pone en duda y hay peligro, entre otras cosas, de ingobernabilidad.

Hobbes¹⁷ y Spinoza, logran argumentar en favor de la obediencia al poder civil frente a las demandas y amenazas de los representantes de Dios en la tierra. Es curioso que uno de los elementos que utilizan para resolver el problema desde el punto de vista de la ley, es armonizar, o por lo

¹⁶. Por lo menos, en Hobbes, esto es claro. La disputa entre la afirmación de que es un positivista jurídico o si es un iusnaturalista refleja la tensión de sus escritos. Si bien se basa en la ley natural, la fuerza de las leyes positivas acaba siendo inmensa una vez constituido el estado. La ley natural legítima y fundamenta, pero no confiere, por ejemplo, derecho a la resistencia. Su papel es distinto al que tuvo en la Edad Media.

¹⁷. De los dos es Hobbes quien realmente innova en este campo específico. La postura decisionista de Hobbes es producto de su actitud radical frente al problema. No es el primero en plantear semejante postura, pero sí es quien la afirma con mayor fuerza y mejor y más racional argumentación. Spinoza plantea el mismo problema y da una respuesta semejante a la de Hobbes. Lo incluyo en el mismo nivel que Hobbes en esta sección, ya que a partir de sus avanzadas propuestas políticas (democracia, libertad de pensamiento y opinión) cree necesario dejar en claro a quién se le debe rendir obediencia. Esto hace que no sea un simple problema planteado por un conservador.

menos hacer consistentes a la ley divina o natural y a la ley civil: el fundamento natural continúa. Sin embargo, la autonomía de la ley positiva se va fortaleciendo paulatinamente. Por otro lado, al *simplificar* los dogmas fundamentales de fe, e identificar con mayor fuerza a la moral y a la religión, logran reducir al mínimo - a un mínimo casi absurdo, meramente formal- las demandas legítimas de obediencia por parte del clero.

La respuesta que cada uno de nuestros filósofos da al problema de la obediencia política aporta elementos importantes para la fundamentación racional del estado. Hobbes establece las bases racionales para la legitimación del estado absoluto. Spinoza trata de garantizar, en términos teóricos, el orden civil en un momento en que libertad y democracia tienen que convivir con el grave problema de las pretensiones sacerdotales de influencia política y religiosa en la comunidad civil. En ambos casos, debe haber un sometimiento del individuo al poder político en ciertas áreas de la vida, la acción y la decisión humanas.

Los lineamientos de nuestros filósofos respecto a la debida actitud de los individuos frente a poderes incommensurables y demandantes permiten, junto con otros elementos, la conformación del sujeto político moderno. Asimismo, la política como esfera autónoma y el estado como instancia política suprema son posibles como fenómenos modernos en la medida en que se establecen las bases para el posterior funcionamiento racional de los mismos. El estado nacional se encamina hacia su propia racionalización, al establecer que la eficacia política se debe basar en la obediencia a las leyes - cada vez más racionales, más impersonales y más generales.

Evidentemente en el siglo XVII no hemos llegado a tal punto, pero bien podemos vislumbrar los avances que tuvieron que presentarse para que se diera tanto el fenómeno del estado moderno consolidado, como su fundamentación racional.

Se podrá objetar que Hobbes va en sentido contrario, al afirmar un decisionismo fuerte, en donde la eficacia depende de la autoridad del legislador y no de la legitimidad o la racionalidad de las leyes. Es una vía posible y factible: de hecho se ha dado. Lo que deseo enfatizar en este punto es que Hobbes sienta las bases para la fundamentación teórica y racional del estado moderno, sea cual sea su modalidad. Sin dicha fundamentación y sin la consolidación de dicho estado no se puede dar ni el decisionismo o el totalitarismo posterior, ni el liberalismo u otra forma más abierta de gobierno.

Veamos a continuación los argumentos que tanto Hobbes como Spinoza señalan para convencer a los seres humanos de la necesidad de obedecer al poder civil frente al poder eclesiástico.

5.3.1 El caso de Hobbes

En la medida en que los objetivos principales de Hobbes en la tarea de dar bases para un estado racional son la paz, el orden y la estabilidad sociales, el problema de la obediencia es un problema fundamental que debe ser solucionado. ¿A quién debe obedecer el individuo creyente, al poder civil o al poder eclesiástico?, ¿por qué no se puede ni se debe rebelar contra el orden temporal?, ¿qué le garantiza que será siempre mejor obedecer al soberano y no a cualquier otra instancia que demande ciertas obligaciones?, ¿qué obtendrá de su obediencia al poder civil? Más específicamente, Hobbes tiene que responder a la pregunta: si el soberano y Dios (a través de sus ministros) ordenan cosas distintas, o más aún, opuestas, ¿a quién hay que obedecer? Esta pregunta incluye una más: ¿qué es más temible, la condena eterna o la muerte terrena? Hobbes tiene que demostrar a los hombres creyentes que siempre será mejor obedecer al poder civil.

En la medida en que Hobbes identifica las leyes naturales (o preceptos de la razón) con las leyes divinas (o decretos de Dios), intenta consolidar en los seres humanos la confianza en la razón, en la racionalidad intrínseca de las verdaderas leyes divinas. Y si las leyes de naturaleza nos ordenan, una vez hecho el pacto constitutivo del estado político, obedecer incondicionalmente al soberano, no hay razón alguna (y menos proveniente de Dios) para dejar de hacerlo.¹⁸

En segundo lugar, y tomando en cuenta la posibilidad de que un creyente viva en un estado no cristiano - lo que es mucho más problemático -, Hobbes distingue claramente entre la fe y la creencia en Dios por un lado, y las acciones externas de un individuo - susceptibles de ser ordenadas por el soberano -, por el otro. Si éste ordena algo que vaya en contra de las creencias del individuo, éste debe obedecer 1) porque la ley natural así lo manda; 2) porque su salvación no es puesta en juego, en la medida en que sus creencias permanecen intactas, y 3) porque si no obedece pone en juego su vida.

¹⁸ . [...] bajo el poder soberano de un *commonwealth* cristiano, no hay peligro de daño por la simple obediencia a las leyes humanas, pues en ella el soberano autoriza el cristianismo, y así ningún hombre es orillado a renunciar a tal fe, la cual es suficiente para su salvación [y] si confirmamos nuestras acciones a las leyes, no hacemos sólo lo que nos es permitido, sino lo que manda la ley de naturaleza, que es la ley moral enseñada por Nuestro Salvador (LEV, 186).

Evidentemente éste es un problema de conciencia. Esta nos manda, por un lado, obedecer y salvar nuestra vida, y por otro lado, no traicionar nuestras creencias más íntimas - que, por lo demás, no pueden acercarse al ateísmo: deben ser creencias que presupongan lo que es evidente por la razón, o sea, deben ser conformes con la idea de que Dios existe y su hijo es Jesús¹⁹.

En virtud de la autorización que se lleva a cabo en la consolidación del estado por pacto, los súbditos, como hemos señalado, son autores de todo aquello que hace y dice el soberano y por ello, en algún sentido, su conciencia (racional, por lo demás) queda comprometida con el soberano, y por conciencia debe obedecerlo²⁰. Pero hay una parte de ella que permanece inmune: la conciencia privada. En la medida en que el soberano no puede controlar lo que sucede en el interior de las mentes de los individuos, sino sólo las acciones externas, la conciencia privada queda libre, y puede no comprometerse con las acciones externas que lleve a cabo²¹.

En la medida en que se cree en Dios y en Cristo, y se le tiene fe, la salvación queda garantizada. Para que esto pueda ser cierto aún en un estado gobernado por un infiel, los preceptos - y creencias- indispensables deben ser reducidos a un mínimo: que Jesús es el Cristo. Fuera de esta afirmación, todo lo que contienen las Escrituras, así como las doctrinas de los sacerdotes, 1) o es indispensable, 2) o es falso, 3) o bien puede conocerse mediante la razón.

Un soberano cristiano evidentemente autorizará dicho artículo de fe, y no ordenará nada que lo contradiga. Pero si el soberano es infiel, de cualquier modo hay que obedecerlo:

¹⁹. Sería interesante indagar hasta qué punto esta postura implica tolerancia en Hobbes, o más bien, qué grado de tolerancia está presente en ella. Años después, Locke (y también Spinoza, su contemporáneo) propugnará por la tolerancia, pero jamás frente al ateísmo. Por otro lado, ¿será posible que el individuo hobbesiano crea libremente lo que le venga en gana, siempre y cuando no lo extorne y no cree problemas? Tal vez esta pregunta jamás se la hizo Hobbes. La identidad entre cristianismo y religión ~~racionalista~~ ~~era~~ ~~creo~~, en ese momento, algo incuestionable. Todo individuo racional creerá en Dios, y si está en sus manos, aceptará la verdad del cristianismo.

²⁰. Al decir esto no hago a un lado la función del miedo en la motivación para la obediencia.

²¹. En realidad esta postura es poco sostenible. Los seres humanos son inconsistentes, a veces piensan o creen una cosa, y actúan de manera no coherente con ese pensamiento o creencia. Pero afirmar que los seres humanos pueden dividir su conciencia, y que tienen la capacidad de actuar sin comprometernos en absoluto con sus acciones, es tanto como afirmar la necesidad de una cierta dosis de esquizofrenia, o si no, de cinismo en los seres humanos. No es fácil actuar de manera *desprendida*, creyendo y pensando ~~algo sin jamás ponerlo en~~ práctica. Además, todo individuo es vulnerable ante el exterior. La conciencia no se construye aisladamente; es parte del mundo, es constantemente influida por infinitos factores externos. Este problema constituye una tensión fundamental en el pensamiento de Hobbes, y su razón la podemos encontrar en las exigencias opuestas que se le presentan a nuestro autor: debía consolidar teóricamente un estado fuerte, absoluto, que tuviera control sobre los individuos. A la vez, la cada vez más consolidada modernidad conforma sujetos crecientemente autónomos, libres y capaces de pugnar por sus propios derechos. Hobbes se encuentra entre dos espadas: la cristalización del absolutismo y los primeros brotes de un liberalismo que posteriormente se consolidará. Tal vez el error de Hobbes fue dar una respuesta conservadora a un problema moderno, que requería un criterio más amplio y liberal para su solución. Por lo demás, esta tensión es más propia de la modernidad que exclusiva de Hobbes.

[...] cuando el soberano civil es un infiel todo el que es su súbdito y se resiste a él peca contra las leyes de Dios (que son las leyes de naturaleza) y rechaza el concilio de los apóstoles que aconsejan a los cristianos a obedecer a sus príncipes (LEV, 436).

Ahora bien, aparte de la aceptación íntima del único artículo de fe necesario para la salvación, Hobbes afirma que

para obtener la salvación [...] no obstante, hay otras cosas requeridas en materia de obediencia. No es suficiente, en reinos temporales, evitar el castigo que el rey puede infligir, conociendo el derecho y título del rey, sin la obediencia a sus leyes; así también, no es suficiente conocer a Cristo Salvador como el rey del cielo, en lo que consiste nuestra fe cristiana, a menos que nos esforcemos en obedecer sus leyes, que son las leyes del reino del cielo, en lo que consiste la obediencia cristiana. Y en tanto las leyes del reino del cielo son las leyes de naturaleza [...] no sólo la fe sino la observación de la ley de naturaleza [...] no sólo la fe sino esta justicia²² es necesaria para la salvación (LEV, 184).

Si un soberano se equivoca, también hay que obedecerle. Dado que las leyes de naturaleza nos ordenan respetar los pactos por sobre todas las cosas, y las leyes naturales son decretos divinos, no podemos sino obedecer al soberano en cualquier circunstancia. No es posible resistirse, ya que estaríamos poniendo en peligro la estabilidad del estado. Ahora bien, hay que aceptar que es difícil que un soberano ordene algo que vaya específicamente contra del artículo fundamental de fe, a saber, que Jesús es el Cristo. Por ello es relativamente fácil obedecer al soberano.

Es interesante constatar que el peso del nominalismo está presente en cada parte de su obra. Si el soberano se equivoca respecto a las leyes divinas, y ordena cosas opuestas a ellas, éstas lo inmunizan, en la medida en que ordenan la sujeción de todos los individuos al poder de ellas. Además, esto se refuerza con el hecho de que en virtud del pacto, todos somos autores de las acciones (y por lo tanto de los mandatos) del soberano²³.

5.3.2 El caso de Spinoza

²² Justicia entendida como obediencia a los pactos.

²³ Esto está claramente expuesto en el capítulo XVI del *Leviatán*, en donde Hobbes expone su teoría de la autorización, de la que ya hablé en una nota anterior. Los súbditos serán autores de todo aquello que el soberano, que es actor de los autores, diga y haga. No hay manera de que el soberano, si cumple cabalmente con su tarea de soberano, vaya en contra de la voluntad de los súbditos. Esta teoría no es más, creo yo, que una argucia, brillantemente concebida, para quitarle toda voluntad propia al pueblo. Y de algún modo, resulta difícil aceptarlo como algo válido.

Spinoza, de la misma manera que Hobbes, se enfrentó con el hecho de que, por más que se restrinja el poder de las iglesias y se consolide el poder civil, los individuos no pueden deshacerse de ciertas creencias, casi siempre falsas, acerca de la salvación de su alma. Como bien sabemos, un punto central de toda religión es precisamente la doctrina acerca de la inmortalidad y la salvación o la condenación del alma. Al individuo, fiel y creyente se le presenta, entonces, el conflicto de decidir a quién obedecer, a la iglesia o al estado, cuando ordenan cosas distintas. ¿Qué hacer cuando la suprema potestad manda algo contrario a la religión y a la obediencia que le hemos prometido a Dios? La respuesta de Spinoza es similar a la de Hobbes, pero menos concreta:

[...] hay que obedecer a Dios por encima de todo, cuando tenemos una revelación cierta e indubitable. Ahora bien, la experiencia muestra más que sobradamente que los hombres se equivocan muchísimo acerca de la religión y que parecen rivalizar en fabricar ficciones según el ingenio de cada uno. Está, pues, claro que, si nadie estuviera por derecho obligado a obedecer a la potestad suprema en lo que cada uno cree pertenecer a la religión, el derecho de la ciudad dependería de la diversidad de juicios y sentimientos de cada uno (TTP, p. 348).

Spinoza enfatiza el hecho de que de este modo, todos los individuos se permitirían todo, y se violaría el derecho del estado. Por consiguiente se llegaría al caos. Por ello es la suprema potestad la única que puede decidir acerca de los aspectos externos de la religión. Ahora bien, en la medida en que el estado sólo puede regular el culto externo, nuestras creencias más íntimas quedan intocables, no por la imposibilidad de acceder a ellas; como es el caso de Hobbes, sino por nuestro derecho y nuestra libertad de creencia y opinión. Spinoza llega a la misma conclusión que Hobbes: se puede, finalmente obedecer al estado, sin violar los dogmas fundamentales de la fe, tan pocos, tan internos y tan racionales son. La armonía es finalmente realizada; las posibles contradicciones se desvanecen: la libertad individual no está en contradicción ni con la piedad y la religión ni con la seguridad del estado.

Spinoza encuentra la manera de hacer coincidir cosas tan opuestas y tradicionalmente peleadas como la libertad de pensamiento, la religión y el orden estatal, y a partir de ello demuestra que sólo logrando la armonía entre ellas el estado puede desarrollarse sanamente. Toda práctica religiosa, finalmente, debe estar adaptada a la búsqueda de la paz y de la estabilidad del estado.²⁴

²⁴ . Dado que el fin de la fe es la piedad y la obediencia, y no la verdad (objetivo de la filosofía), el contenido de la obediencia queda definido por la piedad. La piedad, según Alexandre Matheron, implica asentar en un mínimo de proposiciones teóricas: los dogmas de fe y el amor a Dios y al prójimo. Este último, el amor al prójimo, implica necesariamente respetar los derechos de los otros, y más específicamente, los derechos positivos, dados y determinados por el estado. Esto hace que el amor al prójimo se base, fundamentalmente en el respeto a las leyes del estado. A. Matheron, *op. cit.*, p. 446.

Por otro lado, como "Dios no tiene un reino especial entre los hombres, salvo en que reina mediante gobernantes temporales"²⁵, la religión tiene fuerza de ley sólo a partir de los decretos del soberano. Esto hace que la obediencia basada en la religión jamás debe ir en contra de los decretos del soberano. Desobedecer a la autoridad civil es irracional, aún cuando pareciera que con ello vamos en contra de la religión. Así, "desobedecer a la autoridad soberana es contradecirse a sí mismo, ser irrazonable, ir en contra de nuestro propio provecho. Dados el egoísmo y la naturaleza pasional del hombre, si cada ciudadano tuviese el derecho de interpretar las leyes, el Estado quedaría disuelto por el interés egoísta"²⁶. En virtud de nuestro instinto de autopreservación debemos respetar las leyes del estado; ir en contra de ellas es ir en contra de nosotros mismos. Debe haber libertad para los ciudadanos, pero necesariamente restringida.²⁷

Evidentemente, la obediencia al soberano no se puede fundamentar en la coerción o en la presión de las autoridades hacia los individuos. Matheron ha afirmado que "para Hobbes, nosotros debemos obedecer al soberano porque es el soberano; para Spinoza, el soberano es soberano porque lo obedecemos: el derecho se identifica enteramente con el hecho"²⁸. En materia religiosa, debe haber una modificación radical de las ideas del vulgo para favorecer el respeto y la obediencia al estado, para que éste respete y obedezca al soberano. Por ello Spinoza afirma en el *Tratado teológico-político* que

[...] aunque no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad; ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee (TTP, 352).

No obstante, lo que afirma Spinoza no puede ser tarea de las iglesias, sino del estado. La tarea de éstas es sólo ayudar a guiar, a nivel moral, a los hombres, sin pretender que los obedezcan a ellos y no al estado. Ellas tienen que estar, de alguna forma, al servicio del estado, o por lo menos, del bienestar de la comunidad.

Por otro lado, al afirmar que la obediencia a Dios y la obediencia al soberano son siempre compatibles, Spinoza confiere un grado importante de *racionalidad* a la religión legítima. Estado y

²⁵ *Ibid.*, p. 448.

²⁶ Stanley Rosen, "Baruch de Spinoza" en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *op. cit.*, p. 441.

²⁷ [...] del hecho de que un hombre haga algo por su propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por derecho del estado. Pues, dado que el hombre siempre actúa por propia convicción y decisión, tanto si le mueve a ello el amor, como si le fuerza el miedo a algún mal, o no habría ninguna autoridad estatal ni derecho alguno sobre los súbditos o esa autoridad debe extenderse necesariamente a todo aquello con lo que puede conseguir que los hombres deban someterse a ella (TTP, 351-352).

²⁸ A. Matheron, *op. cit.*, p. 114.

religión pueden unirse, entonces, para preservar adecuadamente la vida de los individuos, y para ello, luchar en contra de la superstición, que siempre implica la pretensión de mandar irrestrictamente sobre las almas.

Con ello se evitaría que el clero tenga un poder independiente al del estado y aspire a tener, luego, la totalidad del poder. Y el proscribir una sola religión agravaría la situación porque tendría un poder inmenso e incontrolable. Por esto mismo Spinoza afirma que en un estado debe haber diversidad religiosa; pero siempre restringida al culto y a la creencia privadas.

Finalmente debemos recordar que, al igual que Hobbes, Spinoza sabe que sólo las acciones, y no los pensamientos ni las creencias pueden ser observadas y controladas por la autoridad civil. "No es posible legislar la piedad interior; la piedad exterior se manifiesta en la justicia y la caridad. No es posible concebir a Dios como legislador; sus preceptos son ley por mediación de la autoridad debidamente constituida"²⁹. Esto hace que la libertad deba ser permitida en todo estado bien conformado, con tal de que no ponga en peligro la estabilidad y el orden de la comunidad política.

6.4 Orden vs. libertad

Podemos afirmar que en la base de cada una de las propuestas filosóficas que hemos examinado, encontramos valores fundamentales distintos, y hasta opuestos, que tienen la función de orientar el discurso filosófico de nuestros autores. A lo largo de este trabajo ha quedado claro que la guía básica del pensamiento hobbesiano es la búsqueda del orden y la paz.³⁰ Por supuesto que hay más factores que motivan, a distintos niveles, la propuesta hobbesiana: la necesidad de consolidar racional y teóricamente un estado soberano absoluto, garantizar la supremacía del poder soberano, reunir en una sola persona la capacidad de legislar, entre otras cosas. Pero la base de todo ello es la necesidad de asegurar la paz mediante el orden, ya que sin paz, no hay seguridad de vida, y sin vida, nada puede hacerse.³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 449.

³⁰ Bobbio afirma que "para Hobbes, la paz se convirtió en el problema fundamental; él mismo vivió en una época de feroz y prolongada guerra civil, de un tipo de guerra que da idea, mejor que cualquier otra, de la 'guerra de todos contra todos'". N. Bobbio, *op. cit.*, p. 267.

³¹ Para lograrlo, uno de los blancos a eliminar deben ser las pretensiones de las iglesias y el control de la religión por parte de ellas. Goldsmith explica que "en el periodo de 1638 y 1650 los conflictos religiosos se convirtieron en un obstáculo tan importante para la paz civil que Hobbes consideró necesario dedicar la mitad del *Leviatán* a la discusión de la religión. No podía ignorarse la religión porque controlar a la iglesia era controlar la principal influencia sobre la formación de la opinión pública. Hobbes sostenía que no podría haber paz si el soberano no era por derecho la cabeza de la Iglesia y la suprema autoridad sobre la doctrina y la ceremonia religiosa. El soberano tenía derecho a controlar lo que se podía enseñar públicamente en las universidades y lo que podía publicarse" M.M. Goldsmith, *op. cit.*, p. 218.

Frente al orden, podemos pensar que hay otros valores más importantes. Pero si tomamos en cuenta que sin orden no puede desarrollarse nada, cualquier valor se vuelve irrelevante. Esto no es una obviedad, en la medida en que debemos comprender que sin este paso, Spinoza no podría haber argumentado a favor de la libertad de pensamiento y expresión, ni una teoría de la tolerancia podría haberse gestado, ni aún, incluso, la doctrina liberal.

En la medida en que el soberano se convierte en la única persona que puede ordenar, mandar, regular, prohibir, controlar, decretar, permitir, y que a la vez, sólo tiene acceso a las acciones y palabras, y no a la conciencia del hombre, junto con el orden se adquiere una especie de liberación. Haya sido o no voluntario, Hobbes logró que se sentaran las bases para una posterior consolidación de los derechos de libertad de los seres humanos. Tener libertad de conciencia, de creencia, de pensamiento, aún cuando no se pueda hablar, ni se pueda opinar o protestar, implica un gran paso; sobre todo cuando tenemos en cuenta que, por lo menos la Iglesia romana, siempre se presentó a la sociedad como gúfa (y también coercionador) de conciencias.

El espacio de la conciencia que queda libre tal vez no le haya creado problemas a Hobbes. El no podía haber supuesto que se podía regular; pero tal vez tampoco le interesó intentarlo. Bastaba con sentar las bases para poder controlar a las iglesias, tener injerencia sobre la religión, condenar supuestos profetas o intérpretes que no fueran el soberano civil. Pensó que bastaba demostrar que los individuos no pueden tener derecho a interpretar (públicamente) por sí mismos la palabra de Dios, y que esto sólo le corresponde al soberano. Para efectos públicos, políticos, en su momento fue suficiente. No lo fue después: Hobbes, más que mero parámetro se convirtió en excelente punto de partida para teorías y reflexiones posteriores. Fue éste el caso de Spinoza.

Spinoza guía toda su ~~propuesta política~~ por medio del valor de la libertad. Y más específicamente, la libertad de expresión. El *Tratado teológico político*, terminado hacia 1665, tiene como objetivo principal demostrar que es necesario separar la filosofía y la religión (vease capítulo 3). Nuestro autor afirmará que con ello se puede lograr la posibilidad de la libertad de pensamiento y opinión de los individuos, ya que "[...] los teólogos con sus prejuicios, impiden a los hombres consagrarse a la filosofía [y] los predicadores, con su excesiva autoridad y petulancia, suprimen la libertad de expresión"³². Si el problema es entre filósofos y clérigos teólogos, ¿por qué se analiza y

³² B. de Spinoza, Ep. 30, IV, p. 166, *apud*, Domínguez, *op. cit.*, p. 15. Es importante señalar que otro de los motivos que conducen a Spinoza a escribir esta obra es la reiterada acusación de ateísmo que se le hace. Hobbes también fue tenido por ateo, pero nunca con tanta contundencia. Evidentemente nos podemos preguntar si alguno de ellos, o ambos, realmente fueron ateos, y si esto es así, de qué manera influyó en sus obras. No sé a ciencia cierta qué tan relevante puede ser dicha pregunta; pero no tocaré este tema aquí.

se resuelve en el ámbito político?, ¿por qué el *Tratado* es teológico político y no, teológico filosófico?, ¿será porque sólo el estado es capaz de permitir la libertad de pensamiento?, ¿o porque gracias a la teología el estado no se ha liberado ni se ha desarrollado cabalmente? Como ya he dicho, desde el título nos acecha la presencia del eterno problema que es la base de este trabajo: la relación entre la política y la religión, las luchas entre el estado y las iglesias por obtener poder. Para muchas personas, a este conflicto le tiene sin cuidado la libertad del individuo; lo que está en juego es otra cosa: el problema se da a nivel institucional. Así que hay que ver, si esto último es cierto, cómo relaciona Spinoza ambos conflictos: ¿por qué la libertad tiene que ver con las relaciones que el estado llegue a establecer con la religión?

Spinoza intentará demostrar que el núcleo verdadero y esencial de la religión no puede y no debe contraponerse a la libertad de pensamiento, y tratará de convencer a las autoridades civiles que lo mejor que le puede suceder al estado es permitir la libertad a aquéllos que realmente la requieren y la saben utilizar. Trabajando en favor de este imprescindible derecho, Spinoza soluciona un problema más: las interminables disputas por el poder que han creado las iglesias terminan subordinando definitivamente su poder al civil. La solución política ataca dos pretensiones eclesiásticas: la de usurpar el poder civil y la de poseer la verdad. Así, libera a la política, a la religión y a la filosofía de cargas, limitaciones y funciones innecesarias de las iglesias.

Como bien sabemos, Spinoza coincide con Hobbes en este intento, que es para éste último, objetivo primordial de su obra. Ambos coinciden en que la política debe manejar los asuntos religiosos: que el problema de la obediencia es un problema exclusivamente político. Ambos desean liberar a los estados del yugo eclesiástico, pero Spinoza suma otra objetivo más. Este implica la consolidación de la libertad. Para Spinoza, a diferencia de Hobbes, orden y libertad pueden ser compatibles: más aún, no puede haber lo uno sin lo otro.

Spinoza afirma que dentro de un estado el ser humano tiene derecho y libertad de razonar plenamente acerca de la religión (y de cualquier otra cosa)³³. ¿No va esta afirmación en contra de uno de los objetivos primordiales de Spinoza, a saber, evitar disputas y controversias religiosas?, ¿puede dicha libertad ser ilimitada?, ¿hay algún modo, como en Hobbes, de encauzar y educar las creencias de los individuos? Como es evidente, esta libertad forzosamente debe implicar una limitación: el derecho ilimitado de propagación de interpretaciones debe estar negado, ya que es ésta precisamente la fuente de la mayoría de los conflictos políticos y sociales. De este modo debemos

³³ , puesto que cada uno tiene por sí mismo el derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por lo tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella (TTP, 218).

tomar en cuenta que la libertad de interpretar la religión, o de concebirla como deseamos está permitida y delimitada por la estructura y función del estado. Sabemos ya que por derecho natural tenemos la libertad mencionada, pero también sabemos que ese derecho natural deviene derecho estatal, determinado por el conjunto de los individuos que conformaron la suprema potestad. Así, en un estado, actuar por la razón es actuar conforme a los mandatos de aquél. El estado, a su vez, tiene que cumplir ciertas funciones, entre ellas, la de velar por el orden y por la paz de la comunidad. Por consiguiente, es a él al que le compete la propagación de la religión.

Esto no quiere decir que el estado pueda incidir en algún sentido sobre los ánimos de los individuos. La libertad de interpretar la religión implica la posibilidad de hablar y opinar (como existe en Spinoza la libertad de opinar acerca de cualquier asunto), aún cuando las opiniones vayan en contra de lo aseverado por el estado. En este punto, difiere totalmente de Hobbes, quien ve en las opiniones de los individuos un fuente de sedición. Hobbes no cree que los hombres tengan un derecho inalienable de expresar sus ideas y creencias. Por el contrario, en el pacto de institución del estado los hombres ceden absolutamente todos sus derechos (salvo el de resistirse ante la muerte), incluyendo, evidentemente, el de propagación de opiniones. A nivel civil, los hombres sólo son libres en aquellos espacios que no han sido legislados por el soberano. Evidentemente el espacio de la opinión sí lo está; no lo está, por el contrario, como hemos señalado, el de la creencia íntima.

Spinoza afirma, a diferencia de Hobbes, que se puede pensar y se puede decir lo que se desee, siempre y cuando dichas opiniones no vayan acompañadas de desobediencia al estado y éste siga regulando todo aquello que se refiera a difundir doctrinas, cultos e interpretaciones. La argumentación spinozista se basa en la siguiente idea:

es imposible[...] que la propia alma [mente] esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede trasfocer a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas [las mentes], y que la suprema potestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos[...] (TTP, 408).

Cada quien, en virtud de su derecho natural inalienable por completo, puede y debe vivir según sus propios criterios, y el estado, producto de ese mismo derecho natural, debe armonizar con este hecho necesario. Más aún, paradójicamente, sólo dejando al hombre pensar y decir lo que desee acerca de la religión, el estado puede estar en orden y en paz. De otro modo, mediante la represión, la estabilidad termina:

[...] esa misma libertad puede y debe ser concedida, sin menoscabo de la paz del Estado y del derecho de los poderes supremos, y [...] no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para el Estado (TTP, 71).

No se le puede negar al individuo una libertad que por naturaleza le pertenece. Sólo regulando los aspectos externos del culto, y creando ciertos estados anímicos propicios para el orden, el estado puede mantener la paz.

Evidentemente Spinoza no deja de echar mano de ciertos presupuestos: el individuo cree en Dios y en la verdad de la religión cristiana; con ello, gran parte de la obediencia está garantizada. El vulgo se ligará a las doctrinas cristianas y tratará de llevarlas a cabo, aunque sea por la viveza de su imaginación, que le permitirá creer que hay cielo y hay infierno, que Dios lo ve todo, que es una persona que se enoja y se venga, o se alegra y recompensa. Esto hace que podamos pensar que Spinoza no descarta por completo la utilización de las doctrinas religiosas para el bienestar del estado. No la descarta porque existe, porque es una realidad que no puede negar. Por su parte, el sabio sabrá por su propia razón que una de las maneras en que se es virtuoso es obedeciendo al estado, siempre y cuando éste le permita pensar y expresarse.

Ya que el fin del estado es permitir que los seres humanos sean libres, y no oprimirlos y volverlos bestias o máquinas, aquél tiene que hacer todo para lograrlo: concederles dicha libertad y a la vez gobernarlos de tal manera que piensen cosas distintas, pero que vivan en paz. Esto no es nada fácil. Spinoza lo advierte al final del *Tratado teológico político*:

Reconozco, por supuesto, que de dicha libertad se derivan a veces ciertos inconvenientes. Pero, ¿qué institución ha sido jamás tan bien organizada, que no pudiera de ella surgir inconveniente alguno? Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido, es necesario permitirlo, aunque muchas veces de ahí se siga algún daño (TTP, 414).

En este capítulo hemos querido mostrar cómo nuestros filósofos argumentan a favor de la subordinación de las iglesias al estado y de qué manera reubican cada esfera mencionada. Asimismo, qué valores subyacen en las propuestas de cada uno. De este modo se cierra el proyecto filosófico-político tanto de Hobbes como de Spinoza. Sus respectivos análisis acerca de la religión y de las iglesias tenían como objetivos metas políticas, y más concretamente, la consecución de ciertos valores de orden público, como son el orden, la paz, y la libertad de pensamiento y opinión. Como hemos dicho a lo largo de este trabajo, cada uno, a su peculiar modo, aportan importantes elementos a la discusión en torno a la secularización de la vida, privada y pública, de los individuos en sociedad. El tema central, quizás, de esta aportación sea, a partir de la consecución de sus respectivos objetivos políticos, la reubicación social de la religión, es decir, la privatización (del aspecto interno) y la secularización (del aspecto externo) de la religión misma. Considero

sumamente importante tal aportación, ya que, de algún modo, marca una nueva postura, francamente moderna, frente a los fenómenos del poder y de la intimidad o privacidad del mundo de lo humano. Es interesante, además, cómo un mismo proceso pueda tener repercusiones tanto privadas como públicas de manera simultánea: la religión se vuelve privada en un modo y pública de otro modo, esto último de manera distinta a cómo había sido antes. Esto sólo es posible a partir del replanteo de la funciones de las instituciones eclesíásticas.

CONCLUSIONES

Este trabajo ha tenido como eje la siguiente idea: con la propuesta de subordinación de las iglesias al estado político, Hobbes y Spinoza 1) transfieren el aspecto público - doctrinal, moral, ceremonial - de la religión al poder político soberano, y 2) colocan el aspecto privado de la religión - creencias, fe, comunicación con Dios - en un nuevo espacio de libertad individual. Esto es posible en la medida en que nuestros dos filósofos hacen una crítica del fenómeno de la religión desde dos vertientes: 1) una desde la elaboración de su sistema político, que da lugar a la idea de la necesidad de subordinar las iglesias al estado y de que el estado retome la función moral de la religión, y 2) desde la filosofía, lo cual da lugar a un total rechazo de la teología, así como al énfasis del aspecto moral (y también del privado, sobre todo en Spinoza) de la religión. Estas dos críticas debilitan el poder político de las iglesias y generan un nuevo espacio privado para la fe, la creencia y la vivencia religiosa¹.

Estas propuestas contribuyen de manera clara al proceso de secularización del poder político. Por lo mismo, aportan elementos indispensables para la consolidación del estado moderno. Recordemos que éste se constituye, teórica e históricamente, como un cuerpo político autónomo frente a las iglesias. Es por ello que la propuesta de subordinación de éstas últimas - al primero resulta tan importante: sólo de esa manera se construye el poder soberano, único e indivisible (y además, absoluto en el pensamiento de Hobbes y en el origen del estado moderno mismo). Sólo así se puede definir el poder político moderno como un poder autónomo. Las iglesias cambiarán su función social - dejarán, en principio, de tener una función política relevante - .

Todo esto hace que sean ahora otros los factores que funjan como cohesionadores en el estado moderno: las leyes, ciertas prácticas sociales colectivas, cierto sentido de pertenencia a un determinado territorio, región o nación, las costumbres y tradiciones de un determinado grupo, así como los valores públicos que deriven del estado: obediencia al soberano, fidelidad a la nación, etcétera.

La privatización de la religión es un fenómeno moderno, entre otras cosas, porque es consecuencia de la distinción entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado, que antes no existía². Con esta distinción de esferas lo político se define como lo público. Deja de tener injerencia directa sobre lo privado; pero refuerza y centraliza su poder sobre la *res publica*.

¹. Este trabajo se ha centrado en la primera crítica, aunque el capítulo 3 se aboca al análisis de la segunda, ya que ambas están unidas; de hecho son parte de un mismo análisis y de una misma propuesta en cada uno de nuestros filósofos.

². No existía en el Medievo; sin embargo en la Antigüedad había una distinción entre esferas, pero en un sentido muy distinto, ya que el individuo, como lo concebimos ahora no existía, y la carga valorativa de ambas esferas era opuesta a la moderna. En la modernidad el ámbito privado cobra cada vez más importancia, mientras que para los antiguos, era la esfera pública el único espacio valioso de la vida humana.

La religión, en consecuencia se transforma en objeto privado, no controlable, no observable, íntimo y personal. Es un hecho que seguirán existiendo numerosas iglesias y una gran proliferación de sectas y grupos que querrán incidir de uno u otro modo en las cuestiones públicas. Pero la tendencia natural de la religión, a partir de ese momento, será la de convertirse en un conjunto de preceptos morales aunado a ciertas creencias dogmáticas (aceptadas voluntariamente) acerca de Dios, que regularán la conducta individual³.

Son numerosas las consecuencias implicadas en el cambio de visión del mundo social del siglo XVII. Debemos hablar, dentro de este terreno, de una redefinición o reestructuración de los roles del poder público dentro de la vida social. Habrá un cambio radical en el individuo (desde la aparición del concepto mismo) y por ello se requerirá de un replanteo de los medios de control políticos. Estos últimos pueden ser medios de coacción, que adquieren una clara autonomía. Ya no estarán al servicio de la máxima institución espiritual, y poco a poco irán respondiendo a ordenamientos y criterios exclusivamente civiles: poseerán una pretensión de legitimidad basada en la legalidad, y se tratarán de recubrir de un velo racionalizador. También éstos podrán ser medios de persuasión, de generación de conductas, de obtención de obediencia: medios ideológicos. El estado moderno tenderá a dejar de usar políticamente a la religión⁴. Forzosamente tendrán que hacer lo mismo las iglesias dominantes.

Hay en Hobbes, así como en Spinoza, el deseo de solucionar ciertos conflictos políticos que han sido generados por el uso que se ha hecho de la religión en algunos estados civiles. Sin embargo, tales soluciones no implican en realidad la división de la autoridad civil y la eclesástica: la solución se encamina al fortalecimiento del poder político civil, y con ello, a la limitación del papel público de las iglesias.

Esta afirmación debe ser matizada. Ya en Hobbes encontramos, aunada a su propuesta absolutista, la conciencia de que el poder, aunque debe ser total (si es absoluto), no puede serlo, no puede abarcar todas las esferas y niveles de la realidad humana. Está limitado. Existen espacios fuera de la política, como el de la creencia y el pensamiento humanos. El estado no puede pretender dominar tales ámbitos, ya que podría generar su propia destrucción, o por lo menos, su

³. Aún no estamos en la época en que realmente se puede prescindir de la religión como código moral, ni de la idea de Dios como garante de la posibilidad del conocimiento verdadero y de la eficacia de una conducta virtuosa.

⁴. En rigor, más bien se modificarán las expresiones políticas y religiosas mediante las cuales se da este fenómeno. Un ejemplo, aunque posterior, podría ser el nacionalismo y la religión civil.

debilitamiento. El hecho de que Hobbes separe (aunque no desarrolle este tema) las esferas pública y privada, sienta las bases para la presencia de propuestas posteriores, incluyendo al liberalismo⁵.

En Spinoza encontramos más trabajada esta idea, a saber, que el estado debe limitarse para ser eficaz. Spinoza afirma que para que un estado sobreviva debe respetar y fomentar (en algún sentido y por lo menos parcialmente) la libertad de los individuos. En una actitud realista, sopesa las diversas fuerzas y manifestaciones individuales y colectivas, políticas, religiosas, filosóficas, que tienen que encontrarse, engranarse y desarrollarse en un mismo espacio. Y concluye que el estado debe ser fuerte y debe estar consolidado sobre la base de la libertad; que la esfera política, como las demás, debe ser autónoma, y que para que funciones cabalmente, debe manifestarse idealmente en una democracia.⁶ Spinoza tiene la posibilidad, frente a Hobbes, de darle otro giro a la problemática político-religiosa y buscar nuevas y mejores soluciones. Esto se debe, principalmente, al contexto que vive cada uno de nuestros autores. Y mientras que Hobbes se consolida como el primer teórico del estado absoluto, Spinoza argumenta a favor de una democracia. Las problemáticas que viven son similares, pero no iguales. Esto será decisivo para sus respectivas respuestas.⁷

Para que Hobbes y Spinoza pudieran plantear teóricamente las bases racionales del estado civil del siglo XVII tuvieron necesariamente, como bien sabemos, que enfrentarse con el problema del papel de la religión y de las iglesias en el estado. Evidentemente ambos, y sobre todo Hobbes, se centran en aquellos factores negativos del uso que las iglesias y grupos han hecho de la religión - del cristianismo, más específicamente-, en especial en el fenómeno de la superstición y en la presencia de la teología, y no en los factores positivos. Esto se debe a que buscaban sentar las bases para la autonomía del poder político, y porque, además, ambos le dan un giro importante a la religión, a

⁵. No pudo ni puede ser de otra manera. Para que el poder político esté consolidado en un estado tiene que restringirse. Sabemos bien que un estado excesivamente represor acaba arruinándose, y para sostenerse tiene que estar atentando contra la libertad y la integridad de los individuos. Spinoza vio esto de manera brillante y lúcida. Pero en Hobbes ya comenzaba, implícitamente, a estar presente.

⁶. Remo Bodei al respecto afirma que para Spinoza "ofreciendo mayor seguridad colectiva, la democracia favorece el desarrollo de la racionalidad en la conducta de los ciudadanos, mientras los regímenes que se fundan sobre el miedo y sobre la esperanza disminuyen la tasa de racionalidad y de autocontrol y aumentan la de la superstición, la virulencia y las pasiones, así como la del recalentamiento de lado pasivo de la imaginación". Remo Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, 1991, p. 26.

⁷. Spinoza, creo yo, continúa una línea comenzada por Hobbes, aunque en algunos puntos de gran importancia se opone a él. Pero no sólo a él. Con su propuesta, Spinoza rompe con toda una tradición que busca hacer de la teoría política una esfera ideal de posibilidades, negadora de la realidad tal cual es. Al respecto, Bodei explica que Spinoza lucha, por un lado "[...] contra los autores del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que coloca la convivencia entre los hombres sobre el signo de una razón que nace del miedo a la muerte [...], los políticos de la astucia, de la disimulación y de la violencia, que juzgan la naturaleza humana inmutablemente malvada y consideran a la multitud pasional, supersticiosa y destinada a ser gobernada por siempre con los métodos 'della ghele e del fione'. Por otro lado, polemica contra los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la beatitud celeste, que imaginan a los hombres diferentes de como son, que delinean la sociedad utópicamente perfecta, donde la razón y la libertad reinan sobre las pasiones[...]" *Ibid.*, pp. 25-26.

saber, privilegian el contenido moral de los preceptos religiosos, y con ello, dejan en segundo término el elemento dogmático de la religión.

Por otro lado, la tendencia natural de los filósofos del siglo XVII a crear sistemas que den cuenta de una armonía, o por lo menos de una especie de continuidad entre naturaleza y sociedad, fortalece una idea más simple y naturalista de la religión, que culminará con el deísmo del siglo XVIII.

En el terreno de la ciencia, esto permite, paulatinamente, creer en Dios y rendirle culto sin que por ello haya obstáculo alguno para el desarrollo del conocimiento. El orden de la naturaleza es el orden divino; conocerla es conocer y acercarse a Dios. No es que el conocimiento se convierta en virtud deseable, simplemente será una vía más para acceder a un conocimiento divino, o por lo menos, no contradictorio con los dogmas divinos.

En Spinoza esto es muy claro. Como bien sabemos, en la medida en que Dios es la única sustancia y se identifica de algún modo con la Naturaleza, todo conocimiento racional de ésta es conocimiento de alguna expresión o manifestación de Dios. El conocimiento racional supremo, el filosófico, no es sino conocimiento de Dios, o más específicamente, amor intelectual de Dios. Este último actúa según necesidad, según leyes determinadas, racionales, que surgen de su absoluta necesidad.

El caso de Hobbes es otro muy distinto: su nominalismo hace que no podamos acceder a Dios por vías intelectuales, y en él es claro que los dogmas de fe tienen una sola función: inclinar a los hombres a la obediencia. Sin embargo, Hobbes creía verdaderamente en la utilidad de la filosofía, y en la importancia de la educación y la enseñanza. Sus objetivos eran más específicos; por ello no afirmó nada respecto de tal problema. No obstante, creía en la posibilidad de alcanzar ciertas verdades mediante la capacidad constructiva, racional, calculadora y lógica de la razón. La verdad es construcción, pero también adecuación a un orden natural previo.

En esta época habrá cada vez más razones para la tolerancia y para la libertad de conocimiento. Se intenta a toda costa demostrar que nuestras creencias no son contradichas por la ciencia: las deja intactas. No todos creerán que el conocimiento enriquece a la creencia y la devoción, no todos serán místicos racionalistas en este sentido. Sin embargo, razón y fe nuevamente coincidirán. Para que esto suceda tiene que haber pasado algo muy importante: la religión tiene que haberse reducido al máximo, tiene que haberse simplificado de tal manera que sea imposible que entre en contradicción con el conocimiento científico. La religión entra en un proceso de depuración y de racionalización, y acaba siendo un conjunto de principios reguladores de la acción.

Como hemos apuntado hace un momento, la religión en su forma pública e institucionalizada perderá fuerza, pero no como código normativo. Así, la religión se *libera* en la medida en que las instituciones que la administran y la organizan, pierden poder temporal y espiritual. Así, las doctrinas tolerantes estarán a favor de la pluralidad y coexistencia de varias religiones, pero nunca a favor de la no pertenencia a alguna de ellas. La religión, ya privatizada, se vuelve indispensable. Ya no será regulada por el estado, pero los individuos seguirán siendo vigilados y observados por ciertas instancias sociales: la religión aún sigue siendo parte de un código de moralidad. Por ello, durante mucho tiempo, una vez que se ha logrado la tolerancia entre religiones variadas y de parte del estado hacia algunas de ellas, el ateísmo seguirá siendo condenado porque niega la existencia de Dios, de su reino, de sus leyes, y sin esto no es posible fincar las bases sólidas para una moralidad privada y pública.

Desde Hobbes encontramos una tendencia a descubrir los elementos racionales de la religión, a hacer relevantes las partes de ésta que coinciden con las leyes naturales. El hecho de que se equipare en algún sentido racionalidad y religión hace que se fortalezca el aspecto moral de ésta última. Esto, con el tiempo permitirá la presencia de una actitud generalizada más abierta, tolerante y consecuente con la pluralidad de creencias y de cultos.

Por otro lado, hay, de algún modo, cierta tendencia al naturalismo en las propuestas de Hobbes y de Spinoza. La identificación del núcleo esencial de la religión - por lo menos del cristianismo - con las leyes de la naturaleza que pueden ser aprehendidas mediante la razón, hace que la primera se consolide más como código moral que como mera doctrina de fe. Para ser moralmente bueno o correcto hay que ser creyente. Pero lo importante es que ser creyente implica la adecuación racional del pensamiento, creencia y conducta del individuo a cierto orden natural, que resulta ser racional también.

Esto se auna al rechazo a la teología, a las pretensiones teóricas, filosóficas y doctrinarias de religiosos que no respetan la naturaleza moral y espiritual de la religión. Es por ello que para Hobbes y Spinoza las Sagradas Escrituras son importantes en tanto orientadores morales, aunque en Hobbes esté presente la confirmación de éstas como palabra de Dios. Hay, para los dos, una coincidencia en la fe y la razón a partir de las leyes naturales.

En Hobbes éstas tienen un carácter exclusivamente moral y calculador y un fin abiertamente político: la paz a través de la obediencia al soberano civil. En Spinoza encontramos una idea más amplia de ley natural, en la medida en que identifica a Dios - la única sustancia - con la Naturaleza, que existe y *actúa* de manera necesaria, a través de leyes racionales. Hay en Spinoza un objetivo moral en su planteamiento: la religión debe servir como orientador moral sólo para aquellos que no

pueden aprehender a Dios por medio de la razón. No hay nada según él que tenga que ser cambiado. Todo es según necesidad.

La tendencia a defender actitudes tolerantes, la racionalización de la religión, su adecuación con las leyes naturales, su simplificación, así como la reivindicación del contenido moral de la religión hace que su control por parte de instituciones públicas se vaya debilitando. En la medida en que el estado adquiere control sobre todo asunto religioso, y con ello quita poder a las iglesias, y que, además, no pueda tener control sobre sentimientos, creencias y pensamientos, hace que realmente la religión se vuelva cada vez más un fenómeno privado.

La religión será importante para Hobbes y para Spinoza en tanto guía para la conducta moral, en tanto enseña, en Hobbes, a obedecer al soberano y a respetar los pactos, y en Spinoza, a ser justos, caritativos, a amar al prójimo, y a ser consecuentes con la paz del estado. Su conformación doctrinaria, su legitimación, los elementos que la avalan como *corpus* original serán secundarios frente al descubrimiento de su adecuación con las leyes de la naturaleza⁸

Hobbes no pretendió en ningún momento conferir libertad al individuo: por ello hace tanto hincapié en el papel de la educación en los estados, así como en la necesaria adecuación de los individuos a las leyes naturales - que si deja de existir, si no se cree en Dios, se cae en la irracionalidad y el ateísmo-. Sin embargo, con su propuesta política está apuntando abiertamente a la posibilidad y necesidad de la libertad del estado frente a cualquier otra fuente de poder. El estado, según Hobbes, debe ser absoluto, soberano, es decir, no puede haber ninguna otra instancia de poder por encima de él. Para ello, tiene que argumentar a favor de la subordinación de las iglesias (incluyendo a la autoridad eclesiástica suprema: el Papa) al estado.

Spinoza, como bien sabemos, crea todo su sistema político apuntado a la argumentación a favor de la libertad del ser humano. El estado político debe estar organizado de tal forma que existan las condiciones adecuadas para el desarrollo de la libertad de pensamiento y de opinión, sin que por ello se atente contra la seguridad y la paz públicas. Y como las iglesias han sido los primeros opositores de dicha libertad, en especial, la de los filósofos, hay que reubicar su espacio y su función.

⁸ En este contexto, en el caso de Hobbes, no importa qué fue primero, si la construcción de la ley natural, o la intuición de la racionalidad de la religión. Es decir, no podemos saber qué pretendía hacer Hobbes. Parecería que la ley natural es en él una construcción que sirve para legitimar la obediencia al poder soberano. Pero en el fondo, creo que es genuina su idea de la adecuación racional entre religión y ley natural, aún cuando el objetivo sea político. En Spinoza, en la medida en que el universo entero es una sola sustancia, todo es consistente y coherente.

Spinoza, asimismo, plantea la necesidad de que las esferas política, religiosa y filosófica sean independientes y autónomas, aunque la política debe estar organizada de tal manera que garantice el funcionamiento y el desarrollo sin interferencias de las otras dos.

En mi opinión, la creación moderna de la esfera de lo privado, del espacio apropiado para el desarrollo de creencias, experiencias y pensamientos íntimos e individuales es fundamental en nuestra historia occidental. Creo que las propuestas de Hobbes y de Spinoza, adecuadamente contextualizados, son muy atinadas. Considero a Spinoza mucho más moderno, más convincente en su propuesta política no coercitiva y ubicada en la consecución de la libertad de pensamiento y de expresión.

La religión ha sido un fenómeno que se ha tratado de diversas maneras. Los planteamientos que Hobbes y Spinoza hacen al respecto enfatizan ciertos aspectos de la religión relacionados con la política. Hacen relevantes su función social como agente moralizador y ordenador de conductas. Estos análisis dan lugar, más aún, a sentar bases racionales para sus respectivas propuestas de subordinar las iglesias al estado. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, esta contribución resulta ser sumamente importante dentro del proceso de secularización del poder político. Asimismo, la reubicación de las funciones de las iglesias y de la religión permite la aparición de un espacio privado que antes no estaba claramente definido.

Frente al individuo, la única instancia de autoridad demandante será el estado. De qué manera se relacione dicho individuo con el poder político y cómo fundamente su obediencia al mismo es un problema apenas perfilado por nuestros autores, que nos hablan de ciertos mecanismos para la sujeción y la obediencia del individuo al estado. Sin embargo, autores posteriores ahondarán más en este fenómeno que dará lugar a planteamientos tales como el del nacionalismo y la religión civil.

De la misma manera, el horizonte de libertad y privacidad abierto para el individuo queda perfilado por Hobbes y trabajado con mayor conciencia y profundidad por Spinoza. Y serán, nuevamente, autores posteriores los que ahondarán más en esta enorme posibilidad.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE THOMAS HOBBS:

De Corpore or Elements of philosophy. The first section, concerning Body. [De Corpore], en *English Works*, vol. I, edited by Sir William Molesworth, Alemania, Scientia Verlag Allen, 1966.

De corpore politico or Elements of law, moral and political en *English Works of Thomas Hobbes*, vol IV, edited by Sir William Molesworth, Alemania, Scientia Verlag Allen, 1966.

Leviathan, New York, Collier Macmillan Publishers, 1962 (edición a cargo de Michael Oakeshott).

De Cive, Philosophical Rudiments concerning Government and Society, Oxford, Clarendon Press, 1983, (edición a cargo de Howard Warrender).

"Fragment sur la relation entre la vertu et la religion" en Rogow, Arnold, *Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

OBRAS DE BARUCH DE SPINOZA:

Etica, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1963.

Correspondencia, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Tratado de la Reforma del Entendimiento, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Tratado Teológico Político, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Tratado Político, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

OTROS TEXTOS:

Angoulvent, Anne Laure. *Hobbes ou la crise de l'état baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Allendesalazar, Mercedes. *Spinoza*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México, Ed. Siglo XXI, 1989.

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*, Barcelona, Ed. Paradigma, 1991. *Liberalismo y Democracia*. México, FCE, 1989.

Bodei, Remo. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*. Feltrinelli, 1991.

Boetie, Etienne de la. *Discurso de la servidumbre voluntaria o El Contra Uno*, Madrid, Ed. Tecnos, 1986.

Conolly, William. *Political Theory and Modernity*, "Hobbes: the politics of divine containment", Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1988.

- Curley, Edwin. *Diversos artículos*. En prensa.
- Fraisse, Jean-Claude. *L'oeuvre de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978.
- Goldsmith, M. M. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, FCE, 1988.
- Groethuysen, B. "Secularism", en *Encyclopaedia of Social Sciences*, Vol. XIII, New York, 1948.
- Hubbeling, H.G. *Spinoza*, Barcelona, Ed. Herder, 1981.
- Jiménez, José Demetrio. "B. Spinoza (1632-1677): La religión en el 'Tractatus Theologico-Politicus' (1670)" en *Estudios filosóficos*, Vol. XLII, Valladolid, Instituto Superior de Filosofía, Sept-Dic 1993.
- Jungel, E. "Cristología de la 'muerte de Dios': entre el teísmo y el ateísmo" en Palacios X. y F. Jaratua (eds). *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.
- Kamen, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires, Ed. Gedisa, 1990.
- Kateb, George. "Hobbes and the irrationality of Politics" en *Political Theory*, Vol. 17, Num. 3, 1989.
- Kolakowski, Leszek. *Si Dios no existe...*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1982.
- Locke, John. *A letter concerning Toleration*, New York, The Liberal Arts Press Inc., 1955.
- Luckmann, Thomas. "Religión y condición social de la conciencia moderna" en Palacios X. y F. Jaratúa (eds). *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*, Barcelona, Ed. Crítica, 1987.
- Magri, Tito. *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Milano, Mondadori Editore, Il Saggiatore, 1989.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discurso a la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Marsilio de Padua. *El defensor de la paz*, Madrid, Ed. Tecnos, 1988.
- Matheron, Alexandre. "Politique et Religion chez Hobbes et Spinoza"
- Martínez, Humberto. *Humanismo y Reforma. Ensayos sobre Erasmo y Lutero*, Monterrey, Gobierno del estado de Nuevo León, 1987.
- Mill, John Stuart. *La utilidad de la religión*, Madrid, Alianza Ed., 1986.
- Mitchell, Joshua. "Luther and Hobbes on the question: Who was Moses, who was Christ?" en *Journal of Politics*, Vol. 53, Num. 3, 1991.
- Pacchi, Arrigo. "Hobbes and the problem of God" en *Perspectives on Thomas Hobbes*, edited by G.A.J. Rogers and Alan Ryan, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Polin, Raymond. *Hobbes. Dieu et les hommes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.
- Rogow, Arnold. *Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

- Rosenthal, Henry. *The Consolations of Philosophy. Hobbe's Secret; Spinoza's Way*, Philadelphia, Temple University Press, 1989.
- Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Salazar, Luis. "Modernidad, política y democracia" en Revista Internacional de Filosofía Política, Num 1, Madrid, UAM-UNED, Abril de 1993. "Política y subjetividad en Hobbes y Spinoza" en M. Aguilar (comp.) *Crítica del sujeto*, México, FFyL-UNAM, 1990.
- Schmitt, Carl. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MIT Press, 1985.
- "La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones" en *El concepto de lo político*, México, Ed. Folios, 1985.
- Sierra, Angela. *Las Utopías. Del estado real a los Estados soñados*, Barcelona, Ed. Lerna, 1987.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey. *Historia de la filosofía política*. México, FCE, 1993.
- The political philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- Spinoza's critique of religion*, New York, Schocken Books, 1965.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1985.
- Sorell, Tom. *Hobbes*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Taylor, A. E. "The ethical doctrine of Hobbes" en *Philosophy*, Vol. XIII, 1938.
- Tönnies, Ferdinand. *Hobbes*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- Tuck, Richard. *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- "The civil religion of Thomas Hobbes" en Phillipson, N. y Quentin Skinner, *Political discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Vitale, Ermanno. *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*. Milano, Franco Angeli, 1994.
- Warrender, Howard. *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- "Hobbes conception of morality" en *Rivista critica di storia della filosofia*, Vol. XVII, Num. 4, 1962.
- Weber, Max. *Sociología de la religión*. Vol. I., "Excurso. Teoría de los estados y direcciones del rechazo religioso del mundo", Madrid, Ed. Taurus, 1983.
- Weckmann, Luis. *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, FCE, 1993.
- Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1960.