

## Fin del mundo en Thomas Hobbes: contexto e influencia de su obra

Simón Abdala M.  
Universidad Gabriela Mistral  
abdala.simon@gmail.com

### **Resumen**

El principal objetivo de este trabajo es poder ofrecer una perspectiva histórica al contenido escatológico presente en la obra de Thomas Hobbes. Esto implica describir el contexto en el que se desenvuelve Hobbes como escritor, y cómo dicho contexto se plasmó en su obra. Analizaremos las principales corrientes milenaristas de su época y de qué forma Hobbes se relacionó con ellas en su proyecto político.

### **Palabras clave**

Hobbes, escatología, teología, siglo XVII, Inglaterra.

**Abstract**

The main objective of this work is to be able to offer a historical perspective to the eschatological content present in the work of Thomas Hobbes. This implies accounting for the social context in which Hobbes develops as a writer, and how this context was reflected in his work. We will analyze the main millenarian currents of his time and how Hobbes related to them in his political project.

**Keywords**

Hobbes, eschatology, theology, 17th century, England.

### Fin del mundo en la época de Hobbes

El estudio del fenómeno del fin del mundo en Hobbes es un asunto complejo. Si bien algún ahondar en su pensamiento escatológico es algo que ya cuenta con algunas referencias,<sup>1</sup> el problema del fin de los tiempos y sus implicancias es escasamente tratado. En dicho contexto y para entender el trasfondo de la escatología en Hobbes y la repercusión en su propuesta política, debemos dar algunas referencias sobre el fin del mundo en su época y en su propia biografía.

Desde la Reforma protestante y la masificación en lenguaje vulgar de la Biblia, se instaló una carrera por redactar diversos calendarios proféticos que databan la edad del mundo y de la Iglesia, con el fin de fechar el regreso del Mesías. De cualquier manera y para muchos ingleses protestantes toda esta expectación comenzó a crecer de sobremanera cuando el papa Pío V emite en 1570 una bula (*Regnans in Excelsis*) que excomulgaba a la reina Isabel I, librando a todo católico inglés de obedecerla,<sup>2</sup> momento que algunos identificaron como una amenaza frontal al “cristianismo verdadero” que vivían algunos anglicanos. Ya el famoso teólogo Andreas Osiander en su *Suposición extraída de los últimos tiempos y del fin del mundo desde las Escrituras* de 1545 y el mismo Duqué De Sheltoo a Geveren en *Sobre el fin del mundo y la segunda venida de Cristo del publicada en 1577*, declaraban que el fin del mundo sería entre los años 1583 y 1588.

---

<sup>1</sup> Se suman a este grupo algunos ensayos y libros realizados en los últimos 25 años tales como Paul Dumouchel, “Hobbes & Secularization Christianity and the Political Problem of Religion”, *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, 2(1) (1995): 39-56. James Martel, *Subverting the Leviathan: reading Thomas Hobbes as a radical democrat*, NY: Columbia University Press, 2007); Lorealea Michelis, “Hobbes’s Modern Prometheus: A political Philosophy for an Uncertain Future”, *Canadian Journal of Political Science*, 40(1) (2007):101-127; Dominique Weber, *Hobbes et l’histoire du salut, Ce que le Christ fait à Léviathan*, (Paris: PUPS, 2008), Marko Simendić, “Nature, Civility and Eschatology: Thomas Hobbes’s Progress in Three Acts”, *Filozofija i Društvo* (27)(2) (2016): 884-900.

<sup>2</sup> Diecisiete años más tarde, en 1587, Felipe II recibiría autorización de parte del Papa Sexto V para deponer definitivamente a Isabel.

El panorama apocalíptico para muchos terminó por confirmarse cuando en 1585 Felipe II decide dar orden de atacar a Inglaterra con un enorme contingente armado. Bajo la amenaza de invasión de una de las flotas más fuertes nunca antes vista, conocida como la “Armada invencible”, la isla se sumía en una profunda *docefobia* o “fobia al apocalipsis” (literalmente, “temor a la media noche”) interpretando cada amenaza política como el cumplimiento de alguna profecía bíblica sobre el fin.

Tal fue la histeria colectiva generada, que un panfleto inglés de 1576 (reimpreso en 1587) -prohibido por el *Privy Council* de la reina Isabel I- propagaba las “innegables señales del fin”, de las que se destacaban el segundo de dos eclipses lunares ocurrido a doce días del cumpleaños de la “Reina Virgen”, aludiendo a la virgen maría.<sup>3</sup>

Otro autor digno de mención que fechó el apocalipsis en el mismo año del nacimiento de Hobbes, fue el matemático y cartógrafo flamenco Gerard Kremer, conocido como Gerardus Mercator, quien en su obra *Chronologia* de 1569 y aplicando el método de las matemáticas a la teología, ubicaba a 1517 como el comienzo de los 71 años que el pueblo de Israel pasó bajo cautividad babilónica, dejando nuevamente la fecha de la segunda venida entre los años 1588/89.<sup>4</sup>

A propósito del año del nacimiento de Hobbes, Bryan W. Ball en *Great Expectation* describe: “1588 se volvió particularmente popular como una fecha proyectada en la cual el día final podría ocurrir, y no puede dudarse de que las publicaciones de puntos de vistas extranjeros hicieron mucho para traerla constantemente a la mente del pueblo”.<sup>5</sup>

Sumida en esta atmósfera, a la madre de Hobbes se le añadía el hecho de haber sido abandonada por Thomas Hobbes padre, vicario de Charlton y Wespport, conocido por ser uno de los “predicadores más ignorantes del tiempo de la reina Isabel”, de temperamento colérico a tal punto que, tras agredir a un colega suyo, huye del pueblo muriendo alejado y en soledad.<sup>6</sup> Este factor pudo haber afectado a la angustiada madre quien quizás se identificó como blanco directo del grande y terrible día de Jehová dado el comportamiento de su marido.

Y aunque Hobbes mismo no revela las creencias religiosas de su madre, Arnold A. Rowog en *Thomas Hobbes, Radical in the Service of Reaction* se aventura a decir que el filósofo inglés asociaba su propio nacimiento al convencimiento de su madre de que el Apocalipsis estaba

---

<sup>3</sup> Arnold A. Rogow, *Radical in the Service of Reaction*, New York: W.W. Norton & Company, 1986, 18. La traducción es mía.

<sup>4</sup> John M. Court, *Approaching the Apocalypse*, p. 101.

<sup>5</sup> Ball, Bryan W., op. cit., p. 22. *Reformers and Babylon: English Apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war*, p. 6. Refuerza la idea de la enorme influencia que tienen las prácticas de fechar el fin del mundo. La traducción es mía.

<sup>6</sup> Ferdinand Tönnies, *Hobbes: vida y doctrina*, Madrid: Alianza, 1988, p. 27.

a la mano.<sup>7</sup> Y aunque es poco lo que se conoce de la madre, su latente convicción del fin del mundo es un antecedente de que Hobbes conocía esta especie de psicosis próxima al año de su nacimiento. De aquí que no sea menor la relación que el filósofo tuvo con el fin del mundo y la segunda venida del Mesías, quien no por nada escribe casi 84 años después de su llegada al mundo:

No hay motivo para avergonzarme de mi patria, pero lamento los tiempos adversos y los males que nacieron conmigo. Pues al correr el rumor de que una flota enemiga se aproximaba a nuestra costa, mi madre tuvo tanto miedo que parió a gemelos: a mí y al miedo; de aquí viene, según creo, que odie a los enemigos de mi patria y que guste de la paz, de las musas y de la buena compañía.<sup>8</sup>

A este respecto no es poco el material a disposición que confirma una Inglaterra altamente preocupada por el fin del mundo. En este sentido, Bernard Capp afirma en *Godly Rule and English Millenarianism*: “La idea de que ellos estaban viviendo en los últimos y peores días del mundo fue esparcida por toda la era isabelina [1588-1603] y en los primeros ingleses protestantes”.<sup>9</sup> En esa misma lógica uno de los que avivaron la llama de la *docefobia* fue sin duda John Foxe que con su libro *The book of Martyrs* de 1559 sería el responsable de impregnar al puritanismo inglés<sup>10</sup> del sentimiento milenarista.<sup>11</sup> El libro a grandes rasgos proponía la tesis según la cual Inglaterra era el pueblo escogido por Dios para dar término al reinado del Anticristo a quien se identificaba con el rey Felipe II de España. Dicha guerra se libraría en la propia isla, la cual terminada la guerra, sería el escenario principal para comenzar a construir el nuevo reino de Dios.<sup>12</sup>

En base a esa lógica, para los primeros protestantes de la isla Inglaterra se había transformado en la futura nueva Jerusalén.<sup>13</sup> Esta

---

<sup>7</sup> Arnold A. Rogow, *Radical in the Service of Reaction*, cit., p. 20.

<sup>8</sup> *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury* (José Hernandez, trad.), Madrid: Gredos, 2012, p. 812.

<sup>9</sup> Bernard Capp, “Godly Rule and English Millenarianism”, *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century* (Charles Webster, ed.), Oxford: Routledge, 2011, p. 389. La traducción es mía.

<sup>10</sup> Mas sobre el puritanismo en Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, (London: Secker & Warbug, 1958); Winfried Forester, *Thomas hobbes und Der Puritanismus: Grundlagen und Geundfragen seiner staatslehre.*, (Berlin: Duncker & Humbolt, 1969) o en *Hobbes-Forschungen*, sección 6, 71-90.

<sup>11</sup> Capp, Bernard, “Godly Rule and English Millenarianism”, cit., p. 381.

<sup>12</sup> Baumgartner, Frederic J., *Longing for the End*, 102. La traducción es mía.

<sup>13</sup> Capp, Bernard, “The Millennium and Eschatology in England”, *Past & Present*, 57 (1972): 156-162, pp. 157-158.

sensación de la inminente venida del rey Jesús impregnó a la sociedad inglesa a tal punto que hasta la misma Isabel I autorizaba oraciones que dieran gracias a Dios por “preservar a Inglaterra de guerras antinaturales y guardarla de la gran iniquidad que abunda en estos últimos tiempos”.<sup>14</sup> Este sentimiento es descrito por Paul Christianson en *Reformers and Babylon*:

Los protestantes ingleses trajeron una bien desarrollada conciencia histórica. Ellos invirtieron gran parte de sus energías en trabajar una cronología del plan del Señor, primero por el pasado y luego hacia los eventos futuros. Cerca del final del siglo dieciséis, los eruditos reemplazaron sentimientos vagos acerca de la inminencia del fin con precisos cálculos de su llegada. Los calculadores del apocalipsis no sólo doblaron la urgencia de su mensaje, sino que proveyeron claves para las siguientes generaciones con el fin de demostrar la veracidad de la teoría como un todo. Los intérpretes se transformaron a sí mismos en profetas y así incrementaron la expectación de que los grandes eventos ocurrirían pronto.<sup>15</sup>

Es un tiempo en donde se creía cumplir el calendario escatológico, cualquier movimiento político se convertía en una señal profética y un llamado a la acción para traer un desenlace a la historia humana.<sup>16</sup> En este sentido, los puritanos –que esperaban y buscaban con ansias el regreso del Mesías-<sup>17</sup> tenían por objetivo principal purificar (eliminar) cualquier resabio del catolicismo en la iglesia inglesa, intentando así, apresurar la venida del salvador. En este sentido, uno de los mayores elementos a purgar sin duda fue el “laudianismo”, doctrina propuesta por el arzobispo de Canterbury William Laud, que, según sus críticos, mezclaba elementos de la doctrina católica, luteranismo y calvinismo. Preciso es que mencionemos esta doctrina ya que aparece como uno de los polos opuestos al puritanismo en la primera mitad del siglo XVII. Y son opuestos porque mientras los laudianos afirmaban -a grandes rasgos- que la salvación venía por la obediencia a las leyes humanas -ya

---

<sup>14</sup> Capp, Bernard, *Godly Rule and English Millenarianism*, cit., p. 388.

<sup>15</sup> Christianson, Paul, *Reformers and Babylon: English apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war*, (Toronto: University of Toronto Press, 1978), p. 6. La traducción es mía.

<sup>16</sup> Sobre los movimientos políticos de la época ver Megan Clive, “Hobbes parmi les Mouvements Religieux de son temps”, en *Revue Des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 62 (1978): 41-59.

<sup>17</sup> Henry, John, “Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum”, *The British Journal for the History of Science*, 15 (3) (1982):211-239, p. 234. La traducción es mía.

que apelaban a la férrea unión de Iglesia y Estado,<sup>18</sup> los puritanos les acusaban de ser algo no muy lejano a la iglesia católica romana. De ahí que Inglaterra estaba dividida a través de una profusa literatura puritana entre las fuerzas del bien (puritanos) y las fuerzas del Anticristo (iglesia laudiana).<sup>19</sup> Aunque el mismo Hobbes estando en París no se encuadraba públicamente con ningún bando, sí escribía a William Cavendish que no estaba conforme con la guía espiritual que prestaba Laud al rey Carlos, por lo que adhería a cambiar varios obispos de la época, tan odiados por los puritanos.<sup>20</sup>

El hábil manejo para contener estas agitaciones que tuvo Isabel, la “reina virgen”, no fue seguido por sus sucesores Jacobo I (1603-1625) y Carlos I (1625-1642), a quien estas demandas sobrepasaron políticamente desencadenando una crisis nacional. Tanta fue la mezcla entre el mesianismo con los incipientes grupos políticos que algunos milenaristas inmersos entre los puritanos se identificaban a ellos mismos como los elegidos de Dios para formar el ejército que derrotaría al Anticristo y a su encubierto aliado, el Rey Carlos.<sup>21</sup>

Según Carlos I, el único rey eterno era Jesucristo, quien dejaba a cargo de *su pueblo* a los príncipes terrenales. Precisamente este “derecho divino” a gobernar fue la doctrina que terminó por sellar su destino. Incluso en la defensa durante su juicio, el rey menciona el gobierno eterno de Jesucristo como una fuente de legitimación y autoridad. De cualquier forma, liderado por Oliver Cromwell, el Parlamento erige un nuevo ejército (*New Model Army*) en 1646 y tras un polémico proceso da muerte al rey en enero de 1649.<sup>22</sup>

Casi en paralelo al desarrollo político de Hobbes en Francia y tras el contundente triunfo del ejército liderado por Cromwell, el unido movimiento puritano cargado de elementos mesiánicos y que afirmaba haber cumplido la “voluntad de Dios para su tiempo” al derrocar a Carlos I, comienza a sufrir la formación de diversas facciones que minan su propia conservación. Esto último en palabras de Baumgartner: “La mayor división fue entre aquellos que favorecían a la Iglesia Oficial de Inglaterra que era Presbiteriana y aquellos que querían desestabilizarla para crear iglesias independientes”.<sup>23</sup> El liderazgo de Cromwell llevó a que los Independentistas administraran la mayoría de las estructuras sociopolíticas de la isla, las que en materia religiosa se

---

<sup>18</sup> Blair Worden, *The English Civil Wars 1640-1660*, (UK: Phoenix Paperback, 2009), p. 79. La traducción es mía.

<sup>19</sup> Christianson, Paul, *Reformers and Babylon*, 132.

<sup>20</sup> Wright, George, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, (Netherlands: Springer, 2006), p. 212. La traducción es mía.

<sup>21</sup> Baumgartner, Frederic J., *Longing for the End*, p. 103.

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> *Ibíd.*

abrían a que cada congregación tuviera su propia libertad de doctrina. Este factor -fuertemente criticado por Hobbes-<sup>24</sup> llevó a que se enraizaran en Inglaterra movimientos milenaristas extremos, los que en mayor y menor grado impregnaron e incluso fundaron diversos movimientos políticos.

Quien nos da un panorama bastante preciso de todos estos movimientos político-religiosos es Christopher Hill en su libro *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*.<sup>25</sup> El profesor Hill describe algunos grupos que ofrecían lecturas políticas de lo religioso como los *Levellers*, *Diggers* y *Fifth Monarchists*, y otros que tenían lecturas religiosas de lo político como por ejemplo los *Baptist*, *Quakers* y *Muggletonians*. Cada uno de ellos en menor o mayor grado respondía a la pregunta del “cómo, dónde y cuándo” de la segunda venida de Jesús, ya que según Hill esta práctica era algo natural de la época.<sup>26</sup> Como sea, tan habitual era especular “cuándo” regresaba Cristo que, tras el triunfo de Cromwell, quedaron en pie a grandes rasgos dos modos de interpretar mesiánicamente la historia política de Inglaterra: aquellos que creían que la Revolución había adelantado la venida del Mesías, y aquellos que creían que de hecho la ejecución del rey era una ofensa a la forma de gobierno “dejada por Dios”, por lo que sería Jesús mismo quien restauraría su propio reino milenial en el país.<sup>27</sup>

### Historia y fin del mundo en la obra de Hobbes

Mientras todo esto ocurría, Hobbes ya se había relacionado bastante con algunos temas propios de la escatología como la inmortalidad del alma, el purgatorio y el infierno. Dichas aproximaciones se dieron en el contexto de su buena relación con Sir Kenelm Digby y Thomas White, a quien le realiza una crítica a *De Mundo* en 1643. Es precisamente con estos reconocidos católicos habituados a discusiones teológicas que nuestro filósofo comienza a desarrollar su propio orden de sucesos escatológicos.<sup>28</sup> La fuerte crítica que Hobbes le hace a White y a Descartes (y la respuesta que de éste recibe nuestro filósofo inglés por intermedio de White),<sup>29</sup> hizo que se acercara más al círculo intelectual que frecuentaba el sacerdote

---

<sup>24</sup> Por ejemplo cap. XVI de *De Cive* y cap. XXXV del *Leviathan*.

<sup>25</sup> Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical ideas during the English Revolution* (London: Penguin Books, 1991).

<sup>26</sup> Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down*, 16, p. 72.

<sup>27</sup> *Íd.*, p. 105.

<sup>28</sup> James Miller Lewis, *Hobbes and the Blackloists, A Study in the Eschatology of the English Revolution* (tesis doctoral), Boston: *Harvard University*, 1976, p. 53.

<sup>29</sup> Tras su primer y único encuentro en 1648 entre Hobbes y Descartes ver: A. P. Martinich, *Hobbes: A Biography* (UK: Cambridge University Press, 1992), p. 171.



católico, astrónomo y filósofo Pierre Gassendi y el físico Samuel de Sorbiere, quien publicaría una traducción francesa de *De Cive* en 1649, de *De Corpore Politico, or, the Elements of Law* en 1652 y ayudaría a publicar la traducción latina del *Leviathan* en 1668.<sup>30</sup>

Este último nexo permitió a Hobbes familiarizarse con *Animadversiones in decimum librum Diogeni Laertii, qui est De Vita, moribus, Plactisque Epicuri* de Gassendi, publicado en 1649, en donde el francés trataría de compatibilizar la filosofía epicúrea con el cristianismo. Los capítulos finales de este libro podrían haber inspirado, según Miller, gran parte de la escatología del *Leviathan*.<sup>31</sup>

Mientras tanto en Inglaterra, el nuevo *Lord Protector of the Commonwealth* (asignado en 1653), Oliver Cromwell, no sólo no se alejó de la expectación por el Mesías, sino que incluso se le vio estar obsesionado con el cálculo de su fecha. Tanto así que -cediendo a la intercesión de John Dury (un milenarista)- deja entrar a los judíos a Inglaterra como hito que supuestamente aceleraría la venida del Mesías, e incluso patrocina al mismo Dury en su misión por unificar a la Iglesia Protestante Europea para el inminente regreso de Jesús.<sup>32</sup> La constante expectación ante la aparición del reino de Cristo y su segunda venida seguía viva en medio y a propósito de los conflictos políticos, tal como lo describe B.S. Capp:

La tensión producida por la Reforma combinada con el nacionalismo, protestantismo literal, calvinismo elitista y quizás la tradición de los lolardos produjeron el esparcimiento de las creencias apocalípticas y milenaristas. La guerra civil, desatada en 1642, pronto vino a ser vista como el decisivo suceso apocalíptico milenarista intensificando tempranamente la excitación.<sup>33</sup>

Esta especie de psicosis sufrida en base a las profusas y múltiples lecturas proféticas de un mismo hecho político o social, será sumamente relevante para ubicar en qué nivel de interpretación escatológica se encuentra Hobbes.

---

<sup>30</sup> Miller, James, *Hobbes and the Blackloists, cit.*, p. 115.

<sup>31</sup> *Íd.*, p.116. A propósito de esto mismo, otro de los que pudo haber influenciado el pensamiento escatológico, según Jeffrey L. Morrow fue Isaac La Peyrère, de quien Hobbes habría sacado el modelo de exégesis bíblica. Ver en su artículo "French Apocalyptic Messianism: Isaac La Peyrère and Political Biblical Criticism in the Seventeenth Century", *Toronto Journal of Theology* 27(2), (2011): 210.

<sup>32</sup> Matt D. Goldish, y Richard H. Popkin, "Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture", xii. Para un estudio sobre la influencia judía en la Inglaterra del siglo XVII ver Harold Fisch, *Jerusalem and Albion: The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1964).

<sup>33</sup> Capp, Bernard, *Godly Rule and English Millenarianism, cit.*, p. 395.

La *masterpiece* del filósofo inglés no deja fuera estas consideraciones escatológicas, sino que las incorpora a través de su historia sagrada desplegada principalmente en los libros III y IV del *Leviathan*. Antes de describirla, debemos entender qué es y cómo la historia se entronca con su concepción escatológica dentro de su proyecto político.

### Historia en Hobbes

Tras conocer a Galileo en 1635 en Pisa -a quien probablemente visitó en Belosguardo-<sup>34</sup> Hobbes da un giro a su concepción de la historia. Ya en 1640 a través de la publicación de *Elements of Law*, y luego con *Leviathan* (1651) y *De Corpore* (1655), Thomas Hobbes descarta definitivamente el registro de los sucesos históricos como principios confiables sobre los cuales pudiera sostenerse un sistema de gobierno seguro y duradero. Este alejamiento de la historia clásica llega a ser radical cuando en el propio *Leviathan*, Hobbes afirma que la lectura de los libros de política y de historia de los antiguos griegos y romanos es una de las causas más frecuentes de la rebelión. En palabras del propio Hobbes:

Y cuando ese mismo error es confirmado por la autoridad de hombres que disfrutan de reputación por sus escritos en torno a estos asuntos, no es extraño que den lugar a sediciones y a cambios de gobierno. En esta parte occidental del mundo, hemos recibido nuestras opiniones acerca de la institución y de los derechos del Estado, de Aristóteles, Cicerón, y otros hombres griegos y romanos que, al vivir en Estados populares, derivaron esos derechos, no de los principios de la naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en el uso de la época, o en las reglas de poesía siguiendo los poemas de Homero y Virgilio.<sup>35</sup>

Ahora bien, a pesar de lo anterior, la historia entendida como el registro de hechos puede dividirse entre el registro de los hechos que provienen de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estado, y el registro de los hechos que no provienen de la voluntad humana sino de los hechos o efectos de la Naturaleza, como, por ejemplo, las historias de las plantas, animales, minerales, etc. A la primera derivación Hobbes la denomina “historia civil” mientras que a la segunda la nombra

---

<sup>34</sup> Sobre la influencia de Galileo en Hobbes, Samuel I. Mintz, “Galileo, Hobbes and the Circle of Perfection,” *ISIS* 131 (1952): 98-100. Ver también, Giuseppe de Lorenzo, “Influsso di Galileo e di Kepler su Hobbes e Kant,” *Rendiconto dell'Accademia delle Scienze Fisiche e Matematiche* I-XVI (1946-1947): 182-186, en *Scienza D'Occidente e Sapienza D'Oriente* (Milano - Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1953), pp. 1-6.

<sup>35</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, traducción de Carlos Mellizo, Barcelona: Altaya, 1997, pp. 177-8.

“historia natural”.<sup>36</sup> Ahora bien, a esta división de historia civil e historia natural, explícita en *De Cive* y en los libros I y II del *Leviathan*, Hobbes agrega la “historia sagrada” basada en la información bíblica, la que amplía la estructura temporal del Estado. Esto en palabras de Schumann: “Hobbes ofrece dos aspectos de la historia, los hechos que son producidos directamente por Dios y los que son producidos -a través de Dios- por la naturaleza, esto produce una tripartición de la historia entre, historia natural, historia sagrada e historia humana”.<sup>37</sup>

A partir de esta visión tripartita (natural, civil y sagrada) de la historia, Hobbes determina cierto orden de sucesos que tendrán distintas consecuencias dentro de su propio sistema. A su vez, la historia sagrada es dividida en tres tiempos consecutivos: MUNDO ANTIGUO (*Old World*), MUNDO PRESENTE (*Present World*) y el MUNDO VENIDERO (*World to come*).<sup>38</sup> El primero con una duración desde Adán hasta el Diluvio Universal;<sup>39</sup> el segundo desde el Diluvio Universal hasta el Día del Juicio, y el tercero, desde el Día del Juicio hasta la Eternidad. A diferencia de la historia natural y civil, la historia sagrada tiene un domicilio temporal bastante definido en lo nominal, pero no por ello fácil de identificar cuando se superpone con la historia presente. En este sentido Eisenach afirma: “Desde el periodo de la ascensión de Cristo hasta su retorno, el reino de Dios reside individualmente en la fe de cada creyente y colectivamente en la Iglesia invisible, no en el poder autónomo de la razón o en la primacía de la auto-preservación”.<sup>40</sup> Ello quiere decir que la historia humana ya no depende ni en su origen, ni en su tránsito ni en su evolución o progreso de fuerzas humanas, sino de una agenda predeterminada por Dios mismo.

En este sentido, la historia sagrada rompe con el primer principio desarrollado por la historia civil desplegada en los libros I y II del *Leviathan*, esto es, sobre el origen. Y es que mientras el comienzo de la historia civil depende de las voluntades de los contratantes, dentro de la historia sagrada, el origen del Estado sólo representa un espacio que

---

<sup>36</sup> Jiménez en Estudio Preliminar de *Discursos Histórico-Políticos*, cit.: “Bacon ha sido el primero en esclarecer el sentido de una historia desprovista de resonancias providencialistas, por ejemplo, en su importante *The Advancement of Learning* (1605), donde se resalta la diferencia entre historia civil (de los estados) (...), la historia natural- de los elementos y fuerzas de la Naturaleza (...) y la historia eclesiástica- de la Iglesia, del conocimiento profético y de la intervención divina en el mundo” (p. 16). Aunque Tönnies no está de acuerdo ya que dice que lo único que Hobbes reconoce y rescata del científico inglés es su historia natural, en Ferdinand Tönnies, *Hobbes* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), p. 31.

<sup>37</sup> Schumann, Karl, *Hobbes's concept of history*, cit., p. 9.

<sup>38</sup> Cfr. *Lev*, cap. XLI.

<sup>39</sup> Mientras en el capítulo XXXVIII, Hobbes funda el Mundo Antiguo desde Adán (p. 364), en el capítulo XLIV lo funda desde la Creación (p. 484).

<sup>40</sup> Eisenach, E., *Hobbes on Church, State and Religion*, cit., p. 225

Dios concede a los hombres para que, hasta su regreso, puedan organizarse.

Un segundo elemento que cambia la introducción de la historia sagrada dentro de su proyecto político, es la concepción sobre el progreso del Estado. Mientras en el primer par de libros la evolución del Estado responde a la perfección del modelo racional, dentro de la historia sagrada la evolución del Estado está directamente relacionada con avance de la misma. Mientras más cerca se está del fin y de la segunda venida de Jesús, más cerca está el Estado de alcanzar su perfección, la que no se entiende como una consecuencia del despliegue de la razón.

Como tercer y última consecuencia, la historia sagrada modifica el concepto de fin del Estado, al introducir el concepto escatológico de la segunda venida del Mesías y el reino mesiánico. Si bien es cierto que los Estados pueden volver a levantarse, sean cristianos o no, el fin definitivo del Estado es una posibilidad, impensada en la primera parte del *Leviathan*, que no sólo está presente como posibilidad, sino que está directamente relacionado con el origen y fin del Estado. Después de todo, es el fin del Estado tras la segunda venida de Jesús, lo que le da sentido tanto al origen como desarrollo del mismo.

Este último evento coyuntural de la historia sagrada, que inaugura el MUNDO VENIDERO, trae consigo el fin definitivo de todos los gobiernos civiles alrededor del mundo, sean Estados cristianos o paganos. Esta evolución trifásica -que concluye en un mundo "por venir"- de la historia junto con el fin del Estado no se encuentra clara ni en *Elements*, ni en *De Cive*, sino que recién es en *Leviathan* donde se establece con detalle el orden de sucesos de la historia humana y del mundo. La segunda venida obliga a la historia civil a romper su progreso político inmanente para rendirse al advenimiento del hijo de Dios. Hobbes abre así la historia a un nuevo mundo, a simple vista, un tanto extraño para el racionalismo continental que perseguía instaurar una paz perpetua. En definitiva, la historia sagrada cambia la concepción sobre el origen, desarrollo y fin del Estado.

### **Escatología en el *Leviathan***

Patricia Springborg en *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority* afirma: "La exégesis bíblica, la didáctica histórica y el argumento teológico pasaron a ser la moneda de cambio en la cual la autoridad era tratada en el siglo XVII entre el Rey y el Parlamento".<sup>41</sup> La teología y en particular la escatología eran una forma bíblica de debatir en el ámbito político, y es evidente la repercusión que tenían

---

<sup>41</sup> Springborg, Patricia, "Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority," *Political Theory* 3 (1975), p. 209.

sobre todo en Inglaterra. Respecto a este mismo punto el profesor Pocock dice:

La escatología, profecía e incluso el milenarismo se vuelven armas en la armería del protestantismo [...] formando un dispositivo para desarrollar el proceso de la salvación plenamente dentro del tiempo del mundo, y sujetando su organización a una autoridad temporal; la historia (y especialmente la Historia Sagrada) fue el instrumento del poder secular.<sup>42</sup>

Al fijar una historia sagrada, lo que le importa a Hobbes no es tanto la historia misma, ya que, de alguna u otra forma, da igual la precisión que ofrezcamos al describir los hechos bíblicos. Lo que le importa a nuestro autor, desde nuestro punto de vista, es dar un orden a los límites y turnos gubernamentales dentro de la historia humana. Y es que frente a tanto movimiento milenarista rondando, Hobbes necesita zanjar de forma definitiva, en base a la autoridad inapelable de la Biblia, cuándo se acaba la era presente y cuáles son las consecuencias políticas de dicho evento. Sobre esto mismo Luc Borot dice:

El fundamental antimilenarismo de la exegesis de Hobbes está aquí de nuevo, para ahogar la serpiente de la expectación quiliaísta que rápidamente conduce a los hombres a una fe mal dirigida y genera energías para los rebeldes en contra de la autoridad de sus reyes- quienes lo son por ley de Dios-, guiados por predicadores que usan palabras incomprensibles.<sup>43</sup>

Ante tal efervescencia milenarista Hobbes desarrolla un calendario profético que garantiza total sumisión civil de parte del poder religioso y sus fieles. Por eso es que Pocock ve a esta historia como un instrumento de poder, porque es gracias a los límites históricos que, según Hobbes, arroja la Biblia, se justifica temporalmente el gobierno civil. Y es que, al parecer, la justificación racional de los libros I y II no basta si no se puede implementar en el mundo real. En ese sentido, Hobbes no sólo fue capaz, como dice Tuck, “de refutar, gracias a la escatología- a aquellos que reclamaban autoridad espiritual antes de la venida de Cristo”<sup>44</sup> sino de (volver a) darle protección bíblica a la cabeza real y asegurar absoluta obediencia del pueblo volviendo su tratado en algo asimilable para su tiempo.

---

<sup>42</sup> Pocock, P.G.A, *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, pp. 178-79.

<sup>43</sup> Borot, Luc, “History in Hobbes’s Thought”, *Cambridge Companion to Hobbes* (Tom Sorell, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 321.

<sup>44</sup> Tuck, Richard, *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, cit., p. 121. La traducción es mía.

Sobre esto mismo continúa Pocock: “Profecía y escatología- la cual Hobbes en efecto reduce todo el cuerpo de la religión revelada- no fueron un mero sistema de dogmas para los creyentes, sino un importante componente del equipamiento conceptual de los cristianos de Europa”.<sup>45</sup>

Evidentemente existe una razón por la cual Hobbes haya añadido dos libros que versen sobre religión en su *masterpiece*. Al respecto Tuck:

Desde el principio del desarrollo de su filosofía, Hobbes reconoce que el control de los significados públicos corresponden a la esencia del gobierno soberano, pero su interés por la teología y en particular por la escatología aumentó, debido a que daba al hombre un nuevo conjunto de cosas a las que temer.<sup>46</sup>

Si acaso el soberano tenía el control total de la doctrina circulante, la escatología parecía ser la manera de promover una vida civil obediente hasta la segunda venida de Cristo y el juicio final. Dominar la definición de estos dos conceptos aseguraba no sólo la atención del pueblo sino también la reverencia, debido a lo relevante que era el concepto del juicio final e infierno.

Hobbes es consciente de la enorme preocupación que tiene la escatología en su país y en toda Europa. No aprovechar dicha atención en pos de su proyecto político habría producido un buen tratado sobre política basada en principios racionales, pero irrealizable en naciones con alta efervescencia apocalíptica.

Por esa razón se vuelve imprescindible identificar el calendario escatológico que ofrece Hobbes para aclarar las siguientes dudas: ¿cómo define Hobbes la segunda venida? ¿Cómo afecta dicha definición al desarrollo de su proyecto?

Ante la problemática de quién debe gobernar sobre quién, si acaso lo civil sobre lo religioso o viceversa, el *Leviathan* plantea una de las mayores innovaciones conceptuales con respecto a de *Elements* y *De Cive*, definiendo a todos los Estados cristianos en el mundo presente como parte del “reino de Dios”. Si en *Elements* y *De Cive* se entendía al ‘Reino de Dios’ como el reino futuro de Cristo, en *Leviathan* Hobbes define el ‘Reino de Dios’ (*Kingdom of God*) como algo presente en la tierra en forma de Estado civil cristiano. Definir el reino de Dios es definir al mismo tiempo las atribuciones de la iglesia y del príncipe, los deberes y derechos del soberano y del súbdito, en suma, es despejar casi todo el conflicto político y teológico de la época en base a un solo concepto.

---

<sup>45</sup> Pocock, P.G.A., *Politics, Language, and Time*, cit., p. 162. La traducción en mía.

<sup>46</sup> Borot, Luc, “History in Hobbes’s Thought”, cit., p. 321.

Hobbes extrae la definición del reino de Dios gracias a subterfugio exegético que denomina: “la interpretación literal del Reino de Dios” en el capítulo XXXV del *Leviathan*. Esto significa que El reino de Dios (o ahora también, Reino de los Cielos) es la soberanía de Dios heredada sobre la tierra a los gobernantes de cada nación cristiana; delegación que los transforma en vicarios [*Liutenans* o *Vicars*] de Dios, que a la manera del rey Saúl, son elegidos por el pueblo y autorizados por Dios. Es en ese sentido que Hobbes entiende que el Reino de Dios es un reino o Estado Civil:

En los escritos de los teólogos y, especialmente, en los sermones y tratados de devoción, la expresión *Reino de Dios* equivale por lo general a la eterna felicidad después de esta vida, a la felicidad en ese altísimo cielo que también suele llamarse reino de la gloria [*kingdom of glory*]; y algunas veces, se usa para significar lo más valioso de esa felicidad, la santificación, a la cual llaman reino de la gracia [*kingdom of grace*]. Pero nunca se usa esta expresión para significar la monarquía, es decir, el poder soberano de Dios sobre cualquier de sus súbditos, adquirido por consentimiento de éstos, significado que es el propio de la palabra reino. Muy al contrario, encuentro que REINO DE DIOS, en la mayoría de los pasajes de la Escritura, significa un *reino propiamente así llamado*...<sup>47</sup>

Dios no gobierna a través de un Sumo Sacerdote (Reino Sacerdotal) como en el mundo antiguo, ni lo hace como lo hará a través de Jesucristo en el mundo venidero, sino que lo hace a través de los reyes escogidos por el pueblo bajo la supervisión divina. Si una mayoría traduce o entiende que el reino de Dios es algo tras la segunda venida, Hobbes en este punto es claro al especificar que reino de Dios es un Estado civil en el mundo presente. Al respecto Hobbes:

Finalmente, considerando que, como ya se ha probado en el capítulo 35 de este libro, con apoyo en diversos y claros pasajes de la Escritura, el reino de Dios es un Estado civil en el que Dios mismo es el soberano por virtud, primero, de la antigua alianza y, después, de la nueva; y que Dios reina en él a través de su vicario o lugartenientes, esos mismos pasajes prueban también que, después de la segunda venida de nuestro Salvador en su majestad y gloria, él [Cristo] reinará eternamente en persona...<sup>48</sup>

Con base en la última cita, debe entenderse primero que:

---

<sup>47</sup> *Lev*, p. 322.

<sup>48</sup> *Lev*, p. 355.

- 1) Todo cristiano está bajo el reino de Dios desde el minuto en que decidió asumir que Cristo era señor de su vida.
- 2) Lo último lo obliga, dado que nos encontramos viviendo en el mundo presente, a someterse a aquel príncipe a quien Dios delegó su poder hasta la venida de su hijo Jesucristo. De preferencia se espera obedecer a un príncipe cristiano, pero si no es el caso, el súbdito cristiano debe obedecer a uno pagano.

El reino de Dios como un gobierno presente aleja los demonios que rondaban a las monarquías europeas, las que siempre tenían que luchar en contra de las aspiraciones políticas de la iglesia católica romana y protestante. Sobre dichas aspiraciones eclesiológicas Hobbes es tajante ofreciendo, nuevamente, una inconfundible historia sagrada:

El mayor y principal abuso que se hace de la Escritura, y del cual son consecuencia casi todos los demás, es el de manipularla para aprobar que el reino de Dios, tan frecuentemente mencionado en la Escritura, es la Iglesia actual, o la multitud de cristianos que ahora viven (...) Pero lo cierto es que el reino de Dios fue originalmente instituido por el ministerio de Moisés, y sólo sobre los judíos, los cuales fueron por eso llamado pueblo escogido. Ese reinó cesó después, con la elección de Saúl, cuando los judíos rehusaron ser gobernados por Dios y pidieron un rey al modo de las demás naciones (...) A partir de entonces no hubo en el mundo reino de Dios alguno instituido por pacto (...) sin embargo sirviéndose de profetas, Dios prometió restaurar aquel reino suyo otra vez, cuando hubiese transcurrido el tiempo que Él había determinado secretamente, y cuando los judíos volvieran a él después de arrepentirse (...) Y no sólo eso, sino que también invitó a los gentiles a que se le unieran y disfrutaran la felicidad de su reino, bajo las mismas condiciones de conversión y arrepentimiento.<sup>49</sup>

No queda duda de que Dios mismo inviste a los príncipes de cada reino cristiano como un súbdito y representante directo de él, tanto en materia religiosa como política “porque así está escrito tanto en el antiguo como nuevo testamento”. En esa lógica Pocock:

Ser salvo es obedecer y aceptar el esquema escatológico dado en la Biblia en donde la experiencia con Dios es una que queda reducida al pasado y al futuro. Durante el presente, dicha relación con Dios queda confinada a la afirmación de su poder a través de un príncipe.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Lev, p. 469.

<sup>50</sup> Pocock, P.G.A., *Politics, Language, and Time*, cit., p. 187. La traducción es mía.



Si el reino de Dios es algo que se desarrolla en el presente y bajo la autoridad del príncipe, significa que a Dios no se le puede encontrar en otra esfera ni dimensión más allá de la que el soberano autorice. De ahí que éste último se configure como el principal intérprete de las Escrituras, por lo que le toca convenientemente a él, definir qué es el reino futuro de Cristo y cuándo se espera su venida. En palabras simples, es el príncipe quién define cuándo termina su reino ya que es el único que puede saber cuándo será restaurado el de Cristo. Al respecto Hobbes:

Y por su restauración rezamos todos los días cuando, al recitar la oración del Señor, decimos *Venga a nosotros tu reino* (...) y la proclamación de dicho reino fue la predicación de los Apóstoles, para la cual los hombres son preparados por quienes enseñan el Evangelio. Abrazar dicho evangelio, es decir, prometer obediencia al gobierno de Dios, es estar en el reino de la gracia, porque a éstos Dios les ha dado gratis el poder de ser súbditos, es decir, hijos de Dios en la posteridad, cuando Cristo venga en majestad a juzgar al mundo y a gobernar de hecho a su propio pueblo, lo cual es llamado reino de la gloria.<sup>51</sup>

Es decir, es al Reino Sacerdotal al que invitan los apóstoles, pero no para concretarlo en este mundo presente, sino para cuando Cristo regrese. En esta era, la Providencia se manifiesta a la Tierra en forma de Gracia, invitando a todos a ser parte de su reino venidero, mas no ejerciendo un reino espiritual sino más bien político.

### **Consecuencias de su escatología**

Hobbes fundamenta el hecho de que los ministros eclesiásticos de Cristo no tienen otra misión más que educar y enseñar el evangelio a los hombres, ya que la función espiritual del Evangelio no se constituye aún como un Estado espiritual capaz de demandar obediencia de ningún tipo. Al respecto de esto mismo Dominique Weber ofrece un resumen:

La historia de la salvación es una historia temporal, que la Biblia narra de un modo histórico sobre el pasado, de un modo profético sobre el futuro, pero sin interrupción. El devenir de la humanidad es preso de una escatología política, en primer lugar, la teocracia mosaica, aglutinada en la Antigua Alianza, en la cual Dios comienza a ser soberano del pueblo judío; luego, la república civil humana, desde Saúl, donde por primera vez ingresa la promesa de la redención, entonces, con la venida de Cristo la salvación se vuelve posible, gracias a la redención, pero todavía en espera de la restauración del reino de Dios. Por

---

<sup>51</sup> Lev, pp. 326-7.

último, al final del tiempo, la república divina de Cristo, que traerá justicia y misericordia divina, será unida por el príncipe.<sup>52</sup>

Cada uno de los hitos de esta historia sagrada se vuelve relevante políticamente hablando porque definen estaciones gubernamentales. En este sentido, definir lo que ocurre en el presente y sobre todo definir el rol de la llamada Iglesia de Jesucristo como una institución con un fin meramente didáctico y no soberano [cap. XLII] se vuelve una de las principales consecuencias de estos hitos de la historia bíblica y la escatología. En esa lógica Hobbes dice: “El tiempo entre la Ascensión y la Resurrección universal no se denomina reinado, sino tiempo de regeneración, es decir, una preparación de los hombres para la segunda y gloriosa venida de Cristo en el día del Juicio”.<sup>53</sup> Nuestro autor insiste en afirmar que -según la diagramación histórica sagrada- el tiempo llamado *Regeneración* no debe entenderse como un reinado político de la Iglesia. Al respecto, Hobbes sigue dándonos detalles:

Mas ocurre que no hay ningún Estado espiritual en este mundo; pues un Estado espiritual es lo mismo que el reino de Cristo, reino que, según Él mismo nos dejó dicho, no es de este mundo, sino que tendrá lugar en el otro, a partir de la resurrección, cuando todos los que hayan vivido justamente y hayan creído que Él es el Cristo, resuciten en sus cuerpos espirituales, si bien murieron en sus cuerpos *naturales*. Y entonces será cuando nuestro Salvador juzgue al mundo y conquiste a sus adversarios y establezca un Estado espiritual. Mientras llegue ese momento, visto que no hay en la tierra hombres con cuerpos espirituales, no puede haber un Estado espiritual entre hombres que viven todavía en sus cuerpos de carne y hueso, a menos que demos el nombre de Estado a la comunidad de predicadores que tienen la misión de enseñar y preparar a los hombres para que sean recibidos en el reino de Cristo en el día de la resurrección, cosa que ya he probado que no constituye Estado alguno.<sup>54</sup>

A lo largo de toda la segunda parte del *Leviatán*, nuestro autor comienza a justificar el papel secundario y meramente didáctico de la Iglesia, sobre un hecho específicamente escatológico, que bien puede ser expresado en la siguiente fórmula: “la iglesia no puede tener poder político porque Jesús aún no regresa, y hasta que no regrese, el príncipe cristiano prima en lo religioso y lo civil”.

---

<sup>52</sup> Weber, Dominique, *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan* (Paris: PUPS, 2008), p. 160. La traducción es mía.

<sup>53</sup> *Lev*, p. 389.

<sup>54</sup> *Lev*, p. 447.

Ahora bien, si la segunda venida implica el fin de la sociedad civil a manos del reino de Cristo, se deben especificar bastante bien cuáles son las condiciones que anticipan o evidencian dicha venida. Hobbes establece el siguiente orden de sucesos que anteceden al Estado espiritual eterno: primero, segunda venida de Cristo y Juicio Final; segundo, la resurrección de todos los creyentes en cuerpos glorificados (cuerpo espiritual), tercero la resurrección de los reprobados o infieles, quienes vuelven a tener el mismo cuerpo mortal; tercero, conquista de los adversarios y establecimiento de un Estado espiritual desde Jerusalén por parte del Mesías.

Estos eventos escatológicos de carácter mundial son bastante singulares como para no verlos cuando sucedan. Bajo esa premisa escatológica, Hobbes blinda al Estado y su príncipe hasta que todos los creyentes resuciten en sus cuerpos espirituales. En otras palabras: hasta que no veamos gente resucitar, el soberano tiene en su mano el poder político y el religioso. Hobbes no da fechas tentativas ni ofrece cálculos matemáticos sobre la segunda venida de Jesús, aunque –como ya dijimos- eso era una práctica más que reiterativa en Inglaterra y toda la Europa del siglo XVI y XVII. Sobre esto mismo, señala Springborg: “Él no discute sobre el tiempo esperado de la segunda venida. La datación del milenio era vista como materia de especulación inspirada, y especulación que era políticamente peligrosa”.<sup>55</sup>

No es casualidad que la escatología hobbesiana no ofrezca detalles que eran de circulación pública como las copas de iras, los sellos, plagas y diversos males aparejados al Apocalipsis. Hacerlo implicaba dar una fecha tentativa, práctica que era el motor de los movimientos políticos milenaristas. A Hobbes le es mucho más útil no negar la segunda venida y el Apocalipsis, pero sí definirlo de forma precaria con tal de que sea inubicable dentro de la historia y el tiempo presente.

De cualquier forma, Hobbes es claro en ofrecer profundidad en aquellos puntos en donde la escatología es un seguro de la soberanía del monarca, y quizás por ello prefiere dar importancia a aquellos puntos en donde la escatología tiene una importancia política, en vez de dar detalles de otros fenómenos no políticos. Después de todo no olvidemos que su escatología la desarrolla sólo en tratados políticos. Sobre esto mismo Hobbes:

De esto ha quedado dicho acerca del reino de Dios y de la salvación, no es difícil deducir la interpretación de lo que quiere decirse por MUNDO VENIDERO (...) Este es el MUNDO en el que Cristo, bajando del cielo entre nubes, enviará a sus ángeles con gran poder y gloria, y reunirá a sus elegidos desde los cuatro vientos y desde las partes más remotas de la tierra; y de

---

<sup>55</sup> Springborg, Patricia, “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority”, *cit.*, p. 295.

entonces en adelante reinará sobre ellos, bajo su padre, por toda la eternidad alguno.<sup>56</sup>

Se suma a la resurrección mundial, juicio final, conquista política e inauguración del Estado espiritual, ángeles volando por todas las partes del mundo anunciando la llegada del Mesías. Hasta que todo esto no pase, la teología de Hobbes afirma que la obediencia absoluta debe seguir prestándose irrestrictamente. El Jesús de la segunda venida se vuelve de esa forma en el principal garante y, al mismo tiempo, amenaza al poder político presente. En torno a esto mismo Springborg:

Parece ser que la teología de Hobbes, su concepto de Dios, y su escatología rebajan gradualmente la autonomía del reino de la fe y esto no es accidente. No sólo aborreció Hobbes las amenazas de regímenes civiles que poseían ideas libertarias y milenaristas, sino que sintió que podía demostrar que el espíritu pentecostal voló en la cara de las divinamente ordenadas leyes de la razón.<sup>57</sup>

Gracias a su escatología Hobbes ubica bajo la tutela del príncipe a todo el poder religioso encarnado en sus pastores, curas y cuanto representante de la divinidad existiese.

### **Conclusión**

No creo que Hobbes use la escatología como una artimaña retórica porque es ateo, ni tampoco creo que la usa de forma sincera porque es creyente. Creo que Hobbes utiliza específicamente a la escatología por una necesidad práctica: hacer que su proyecto sea realizable en una nación como la inglesa. Y es que para entender su teoría política no basta con asumir a un Hobbes ateo o creyente, sino que, en vez de descubrir la intencionalidad de la persona, se debe primero descifrar la intencionalidad del texto mismo.

Si Strauss cree, por ejemplo, que el filósofo inglés escribía en realidad un mensaje encriptado a todo hombre ilustrado, yo creo que en realidad está enviando un mensaje a la sociedad de su tiempo. A Hobbes le preocupa reconciliar de una vez por todas los poderes fácticos del Estado con los de la Iglesia, y es por esa razón que su teoría política desarrolla dos Estados paralelos: uno en donde la religión no interfiere, y otro en donde es fundamental para entender el propósito de la humanidad.

A efectos de entender la intencionalidad del texto, y no de la persona que lo escribe, poco sirve debatir si Hobbes era verdaderamente cristiano. Creo que eso el texto lo deja bastante claro: Hobbes era ateo

---

<sup>56</sup> *Lev*, cap. XXXVIII, pp. 363-4.

<sup>57</sup> Springborg, Patricia, "Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority", *cit.*, p. 291.

y era creyente. Si acaso esto es una contradicción vital que por lo general no se concede, el proyecto político de Hobbes, sí se da esa licencia. En lógica de Hobbes, sí se puede desarrollar una antropología del hombre que ignore sus creencias religiosas hasta cuando éstas son necesarias. En ese sentido, Hobbes no hace uso de la religión cuando funda el Estado, al momento del contrato, ya que en ese momento creo que no está pensando en una filosofía de la historia. Esto cambia, cuando se percata que su proyecto puede volverse real en su historia misma: una nación cristiana con grupos milenaristas que quieren literalmente tomarse el poder en el nombre del reino venidero de Cristo. Por sobre su confesión religiosa Hobbes es práctico, por eso desarrolla una filosofía de la historia en base a la escatología. Al filósofo inglés poco le importa las contradicciones que puedan aparecer con dos Estados paralelos; a él le interesa que el Estado sobreviva, y para eso debe hacer callar a la Iglesia diplomática y bíblicamente. Pues bien, pienso que la escatología es parte esencial del desarrollo de esa tarea práctica: sin escatología la Iglesia busca gobierno, y con la Iglesia entremetiéndose en la administración política es imposible la paz. Todo esto como respuesta a su tiempo, uno turbulento, en la cornisa de la historia, en el extremo final de la fe cristiana.

Al evidenciar las contradicciones teóricas que ofrece tener dos Estados paralelos -uno perpetuo y otro limitado-, el estudio de la escatología del texto y del contexto en el que escribe Hobbes permite ver que en él no sólo existen razones retóricas para la construcción de su discurso teológico, sino también una auténtica motivación histórica. No se trata de falsear el texto para llegar al corazón del autor, sino de revisar la gran influencia que tenían los movimientos milenaristas de su época.

Entonces: ¿cuál es el Estado verdadero dentro de la teoría política de Hobbes? Pues bien, aquel que puede sobrevivir al turbulento siglo XVII. Creo que Hobbes corre el riesgo de ser descubierto como un creyente que omite mucho de la escatología cristiana esencial, con tal de afirmar un Estado que pueda asegurar paz social. Y esto porque la religión pasa a ser algo secundario en un lugar donde apenas se puede sobrevivir. De ahí que el inglés sólo recoja los aspectos absolutistas del nuevo testamento y de la escatología, ya que más allá de ser un ateo o un mal cristiano, nuestro filósofo era un estatista, es decir: su religión es el Estado y su credo, es la paz de la nación.

A mi modo de ver, el texto es explícito en incluir a la escatología como pilar fundamental de su proyecto político para naciones cristianas. De por qué éste debiese ser menos importante que el proyecto para naciones laicas, no encontramos una razón dentro del mismo texto. Ambas estructuras contienen casi el mismo número de páginas al interior de las dos obras más representativas, y es mera cuestión interpretativa asignar más valor a una que a otra. De hecho, si consideramos que Hobbes escribe a naciones cristianas con el fin de

frenar la pugna civil religiosa, el despliegue del Estado cristiano es mucho más funcional a ese propósito. Y aquí creo que está el centro del aporte de la presente investigación: al no haberse explorado antes en lengua inglesa, con mediana profundidad el hecho escatológico dentro de la obra de Hobbes, se asumía que el sustrato teológico no sólo no servía, sino que era contraproducente a su ciencia política. Pues bien, tras haber realizado un completo análisis del texto y su contexto milenarista exacerbado, creo que el hecho escatológico no sólo no es contraproducente al propósito textual al que aspiraba Hobbes, sino que le permite a su ciencia política pasar de ser una disciplina ideal – filosofía de escritorio- a un proyecto práctico y muy ajustado a la realidad histórica del siglo XVII en Europa. Creo que el estudio de la escatología explicita esta conclusión. Al revisar su doctrina sobre el fin de los tiempos se hace claro que las contradicciones al interior de su teoría política no provienen de un ateo mentiroso ni de un cristiano falto de doctrina, sino de uno de los filósofos más pragmáticos de su época.

Entonces, ¿con qué intención incluye la escatología? Con la intención de que su proyecto sea efectivo en su tiempo. Nada más, nada menos.

### Referencias bibliográficas

- Ball, Bryan W., *Great Expectation, Eschatological thought in English Protestantism to 1660*, Leiden: Brill, 1975.
- Ball, Bryan W., *Reformers and Babylon: English Apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war*, Toronto: University of Toronto Press, 1976.
- Borot, Luc, 'History in Hobbes's Thought', *Cambridge Companion to Hobbes* (Tom Sorell, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Baumgartner, Frederic J, *Longing for the End: A History of Millennialism in Western Civilization*, New York: Palgrave, 1999.
- Capp, Bernard, "Godly Rule and English Millenarianism", *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century* (Charles Webster, ed.), Oxford: Routledge, 2011.
- Capp, Bernard, "The Millennium and Eschatology in England", *Past & Present*, 57 (1972): 156-162, 157-158.

- Christianson, Paul, *Reformers and Babylon: English apocalyptic visions from the reformation to the eve of the civil war*, Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- Clive, Megan, “Hobbes parmi les Mouvements Religieux de son temps”, *Revue Des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 62 (1978): 41-59.
- Court, John M., *Approaching the Apocalypse: a short History of Christian Millenarianism*, New York: I.B. Tauris & Co Ltd., 2008.
- De Lorenzo, Giuseppe, ‘Influso di Galileo e di Kepler su Hobbes e Kant’, *Rendiconto dell’Accademia delle Scienze Fisiche e Matematiche I-XVI* (1946-1947): 182-186.
- Dumouchel, Paul, “Hobbes & Secularization Christianity and the Political Problem of Religion”, *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, 2(1) (1995)
- Eisenach, Eldon J. “Hobbes on Church, State and Religion”, *History of Political Thought*, vol. 3, no. 2, 1982, pp. 215–43.
- Fisch, Harold, *Jerusalem and Albion: The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature*, London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Goldish, Matt D. y Popkin Richard H., ‘Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Jewish Messianism in the Early Modern World’, *International Archives of the History of Ideas*. Netherlands: Ed. Springer, 2001.
- Henry, John, “Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum”, *The British Journal for the History of Science*, 15 (3) (1982):
- Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical ideas during the English Revolution*, London: Penguin Books, 1991.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (LcM), Traducción de Carlos Mellizo, Barcelona: Altaya, 1997.
- Hobbes, Thomas, *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por el mismo*, (José Hernández, trad.), Madrid: Gredos, 2012.

- Hobbes, Thomas, *Discursos histórico-políticos*, (Estudio preliminar: Andrés Jiménez Colodrero, Traducción: Andrés di Leo Razuk), Ed. Gorla, Buenos Aires, 2006.
- Martel, James, *Subverting the Leviathan: reading Thomas Hobbes as a radical democrat*, NY: Columbia University Press, 2007.
- Martinich, A. P., *Hobbes: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Michelis, Lorealea, "Hobbes's Modern Prometheus: A political Philosophy for an Uncertain Future", *Canadian Journal of Political Science*, 40(1) (2007):101-127.
- Lewis, Miller J., *Hobbes and the Blackloists, A Study in the Eschatology of the English Revolution* (tesis doctoral), Boston: Harvard University, 1976.
- Mintz, Samuel I., "Galileo, Hobbes and the Circle of Perfection," *ISIS* 131 (1952): 98-100.
- Morrow, Jeffrey, "French Apocalyptic Messianism: Isaac La Peyrère and Political Biblical Criticism in the Seventeenth Century", *Toronto Journal of Theology* 27(2), (2011): 210.
- Pocock, P.G.A., *Politics, Language, and Time*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Rogow, Arnold, *Radical in the Service of Reaction*, USA: New York, W.W. Norton & Company, 1986.
- Schumann, Karl, "Hobbes's concept of history", *Hobbes and History*. New York:Routledge, 2000.
- Simendić, Marko, "Nature, Civility and Eschatology: Thomas Hobbes's Progress in Three Acts", *Filozofija i Društvo* (27) (2) (2016): 884-900.
- Sorell, Tom (edition), *Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Springborg, Patricia, "Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority," *Political Theory* 3 (1975):2
- Tönnies, Ferdinand, *Hobbes*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.



Tuck, R., "The civil religion of Thomas Hobbes". In N. Phillipson & Q. Skinner (Eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain (Ideas in Context*, pp. 120-138). Cambridge: Cambridge University Press, (1993).

Weber, *Dominique, Hobbes et l'histoire du salut, Ce que le Christ fait á Léviathan*, Paris: PUPS, 2008.

Worden, Blair, *The English Civil Wars 1640-1660*, London, Phoenix Paperback, 2009.

Wright, George, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Netherlands: Springer, 2006.