

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM *O Pintassilgo*, obra realizada em 1654 pelo pintor holandês Carel Fabritius.

*CÓMO NO HABLAR DE DIOS.*  
ALCANCES DE UNA LECTURA MATERIALISTA DE LAS  
CONCEPCIONES HOBBSIANAS DE LO DIVINO<sup>1</sup>

Cecilia Abdo Ferez  
Investigadora, CONICET-UBA/FSoC-UBA,  
Buenos Aires, Argentina  
ceciliaabdo@conicet.gov.ar

RESUMO: O texto pretende pesquisar diferentes concepções de Deus, na obra de Thomas Hobbes. Em particular, propõe-se pensar, desde uma leitura materialista, o entrecruzamento entre a corporeidade e a nomeação de uma política cristã, cujo cumprimento só seria possível num reino futuro na terra, o “reino de Deus” para vir (numa obra cujo clímax será, talvez, a alegada corporeidade de Deus). Essa escatologia hobbesiana define uma determinada posição cética contra a teologia, que, dado o Deus incognoscível, é vinculada a uma função específica da linguagem, o papel da honra, e a essas palavras e proposições que –para cada sujeito, em primeiro lugar, e numa sociedade dada, mais tarde– são inerentes a ela.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Materialismo, Corpos, Teologia, Escatologia.

1 Parte de este texto fue presentado como ponencia en el 9º Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP) y realizado en Montevideo, en julio de 2017. Agradezco a Ignacio Mancini, del Centro de Documentación e Información del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Universidad de Buenos Aires, por las búsquedas bibliográficas.

La atención a la religiosidad en la obra de Thomas Hobbes, por parte de los estudios críticos, ha crecido enormemente. Tanto que se corre el riesgo, como dirá Carlo Altini, de convertir la lectura religiosa de la obra en una nueva ortodoxia, tal como lo fuera su interpretación mecanicista o absolutista (ALTINI, 2012, p. 150). No obstante, ese interés tiene hoy otro marco, por completo diferente al que tenía, por ejemplo, para un lector contemporáneo de *Leviatán* (1651). Porque cualquier contemporáneo hubiera decodificado –como, de hecho, se hizo– los textos del de Malmesbury como propios de un sistema propiciador del ateísmo y, por lo tanto, condenables y censurables. Un sistema que tenía por elementos indisociables al materialismo –o mejor, a la negación de la existencia del espíritu, como sustancia autónoma– y al ateísmo, que funcionaban como sinónimos y que se esperaba que llevaran juntos al socavamiento de la moral pública<sup>2</sup>. Cuesta leer a Hobbes como un subversivo. Pero no parece otra cosa, si el lector considerara qué significa el

2 “Ateísmo” y “materialismo” son términos claramente imbricados para los contemporáneos de Hobbes, pero con múltiples significados. Materialismo, para aquellos que así lo criticaron (como los neoplatónicos de Cambridge), se referenciaba sobre todo con la identificación entre materia y sustancia y el rechazo a la existencia del espíritu, pero también con el determinismo y el libertinismo. Ser tildado de ateo no significaba, como hoy, falta de creencia, sino más bien herejía, materialismo o antiespiritualismo. Según Springborg, al rechazar los espíritus –o designarlos como cuerpos–, Hobbes cuestionaba al supuesto profeta que se sentía imbuído por un espíritu y pretendía rebelarse por ello –como lo hicieron Datán, Koré, etc., en la historia hebrea–; a los místicos y a la idea (favorable al gobierno de la Iglesia) de que el alma podía existir separada del cuerpo, tras la muerte. Como se sabe, Hobbes temía ser perseguido por ateo y tenía sus razones. En 1666, luego del incendio de Londres y temiendo que hubiera causas religiosas por el infortunio, la Cámara de los Comunes de Inglaterra votó perseguir la herejía y se propuso investigar el *Leviatán*. En esa ocasión, la moción fracasó, pero se intentó varias veces más. Sobre las convicciones religiosas o no de Hobbes hay mucho escrito, empezando por la biografía escrita por su amigo John Aubrey (MINTZ, 1962; SPRINGBORG, 2006)

mote de materialista en el contexto lingüístico de la época y le creyera a Hobbes, cuando él mismo se asignaba ese calificativo, en sus textos tempranos. ¿Se podrá recuperar algo de ese gesto desafiante de Hobbes, con una nueva interpretación del lugar de Dios, en su obra? ¿Se podrá hacer esa nueva interpretación, de modo tal que no se sume otra adenda al signo de esta época -la nuestra-, que revitaliza todo aquello que la modernidad despreciara? ¿Qué lugar ocupa la religión en la obra de Hobbes? ¿Cómo se engarzan religión, teología y materialismo? ¿De qué materialismo se habla? De esto, pretende tratar este artículo.

Las interpretaciones especializadas del rol de la religión en los textos de Thomas Hobbes pueden agruparse en etapas y también según líneas de demarcación. A la percepción de los siglos XVI y XVII de su corrosivo ateísmo, rechazado por muchos -pero, sobre todo, por los neoplatónicos de Cambridge Henry More, Ralph Cudworth y Joseph Glanvill, que afirmaban la existencia del espíritu-, le contravino una creencia en la piedad cristiana de Hobbes, aunque más no sea díscola, en las lecturas del siglo XIX, y un reverdecer de esa mirada, pero ahora más ligada al utopismo, la trascendencia y la profecía, desde los años 60 del siglo XX, hasta hoy (COOKE, 1996). Este acento en la dimensión religiosa como pilar central de la obra hobbesiana -una lectura que sería en principio minoritaria, hasta convertirse en cuasi hegemónica en la actualidad- comparte, sin embargo, con la interpretación que descalifica el problema, un punto común: ambas seccionan la obra de Hobbes en dos campos, el de la filosofía natural y el de la filosofía moral, política y jurídica. Porque, salvo para un contemporáneo de Hobbes, el nudo entre concepciones materialistas y morales parece haberse soltado definitivamente: nadie parece derivar hoy, de una concepción del cuerpo, un determinado rol para la religión, una cierta moral, una política distintiva.

Nuestro tiempo –el de la mal llamada secularización, el de la separación de las esferas o la desmundanización, como quiera adjetivárselo–, no parece jugarse mucho más que una diferencia de hermenéutica, en lo que antes implicaba una trinchera<sup>3</sup>. Y, además, Hobbes mismo parece contribuir a este seccionamiento de sus textos, no sólo por la siempre citada anticipación de la escritura de la última parte de su sistema, el *De cive* (1642), antes que las demás –*De corpore* (1655), *De homine* (1658)–, sino también porque, entre la figura de Dios que postula en la filosofía natural y la de *Leviatán*, parece haber un abismo, como si el tema fuera lo suficientemente irrelevante como para permitirse la incoherencia o el descuido.

En cuanto a las líneas de demarcación de la literatura especializada, en tanto, por un lado se ubicarían quienes rechazan la relevancia de la religión en la obra, por tratarse sólo del apéndice instrumental y del disfraz que todo filósofo moderno temprano precisaba entonces, para evitar ser perseguido como un hereje –lo que convierte en superflua o mero coto de especialistas la lectura de las partes III y IV de *Leviatán*, entre otros textos– y por el otro, estarían quienes ven en estas partes la configuración de un elemento central de la obra –ya sea de tono específicamente político, como la “apertura a la trascendencia” necesaria del sistema, en la lectura de Carl Schmitt (SCHMITT, 1988; 2002), o de tono epistemológico, como en la lectura de Arrigo Pacchi (PACCHI, 1991), o deontológico, como en la de F.C. Hood, entre otros (HOOD, 1964)–.

3 Hans Blumenberg, entre otros, critica el término secularización. Para él, no habría secularización, en el sentido de apropiación de los bienes simbólicos del Cristianismo y de continuidad de ellos bajo nuevos ropajes, como parece leerse en la teología política de Carl Schmitt. Hay, por el contrario, una reocupación de disputas medievales, por la renovada aparición del agnosticismo y la necesidad de dar respuestas a él. Al respecto, ver BLUMENBERG, 2008.

¿Por qué reivindicar entonces la relevancia de una revisión de la religiosidad en Hobbes, ante esta disparidad de valoraciones y esta disección de la obra? Porque focalizar en la religiosidad ofrece una mirada innovadora de un pensador multiforme, que ha quedado ubicado, quizá demasiado rápido y sólo en virtud de sus posiciones políticas, como un conservador. Y porque ilumina varias facetas de su obra, quizá no anudables del todo, de nuevo, en nuestro tiempo. En otras palabras, creemos que, por un lado, *atender a la religiosidad permite leer a Hobbes como un racionalista consciente de los límites de ese racionalismo; y, por otro lado, habilita interpretarlo como un pensador, entre escéptico y voluntarista, que emplaza a la política en los bordes de ese racionalismo limitado.*

#### EN MEDIO DEL ESCEPTICISMO. FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y TEOLOGÍA

El octavo párrafo del primer capítulo del *Tratado sobre el cuerpo*, de 1655, inicia una tradición que Baruj de Spinoza radicalizará: la de la división tajante de ámbitos de incumbencia y de funciones entre la filosofía y la teología<sup>4</sup>. La filosofía, dice allí, “excluye la teología”, porque la teología es la doctrina de la naturaleza y de los atributos de Dios, que

4 No obstante esta división de ámbitos de incumbencia (y la exclusión de la teología de las ramas de conocimiento, en el capítulo 9 de *Leviatán*), ambas esferas están entremezcladas y eso es problemático. Para Hobbes, la religión está invadida por la filosofía griega y la filosofía se encuentra intoxicada de esencialismo aristotélico, lo que la hace discutir sobre cuestiones teológicas sin sentido. Al respecto, ver SPRINGBORG, 1996, p. 367.

RELIGIÓN está definida en el capítulo 6 de *Leviatán* como: “Temor del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos”. Cuando no son permitidos, es “SUPERSTICIÓN”. Pero “cuando el poder imaginado es, realmente, tal como lo imaginamos, RELIGIÓN VERDADERA”.

se caracteriza a seguir como eterno, inengendrable e incomprensible. La filosofía o razón natural, en cambio, trata de los cuerpos y sus generaciones y propiedades. Apunta, es decir, a lo que es capaz de generación y a lo que es comprensible: a los cuerpos cognoscibles. Aquel que habla de Dios y de sus atributos, no habla filosóficamente, sino que especula sobre lo incomprensible, o sea, sobre Dios, dice en el capítulo 1. Ubicar a la teología como una doctrina de lo incomprensible es reposicionar a la filosofía, ponerle coto, a la vez que socavar la legitimidad de lo predicado por la teología. Es, también, una manifestación del escepticismo acerca de qué puede conocer la razón humana. Un escepticismo que acompañará a Hobbes a lo largo de toda su obra, con sus variaciones de estilo<sup>5</sup>. La teología habla de lo incognoscible, no la filosofía. La teología es la que es hereje, parece seguirse, entre líneas.

Si Dios es incognoscible y no es objeto de la filosofía –que “excluye” a la teología, como a cualquier “doctrina de los ángeles” o de la revelación, como a la Historia, por ser “experiencia o autoridad”, como a cualquier doctrina “falsa o mal fundada” (cap. I, 8)–, y si es imposible conocer a Dios, porque de Dios no hay fantasma producido por los sentidos, ¿por qué entonces sigue Hobbes hablando de Dios?<sup>6</sup> Porque, cree-

5 Sobre una lectura escéptica, ver, entre otros: FARR, 1990; MARTEL, 2007; POPKIN, 1983 y el primer STRAUSS, el de 1930.

6 Hobbes desarrolla una teoría de la percepción sensorial contraria a la del aristotelismo, que sostenía que los objetos emitían sus cualidades sensibles, como el color, las imprimían en un medio como el aire, etc. y ellas eran captadas por los órganos sensibles, que se adaptaban a esas formas, porque actualizaban una capacidad interna al hacerlo. La percepción era así una actualización de la interioridad subjetiva. Hobbes sostendrá, por el contrario, que todo conocimiento viene de los sentidos por el impacto que sobre ellos ejercen los cuerpos exteriores y por la resistencia que el cuerpo impone contra esa presión. Sin ese impacto y esa resistencia, no hay imagen, ni idea, ni filosofía posible alguna. Por lo tanto, hay una adecuación punto por punto entre



mos, reubicar la figura de Dios es central para que la nueva filosofía pueda existir. *Reubicarlo*, no darlo por inexistente, ni tampoco demostrarlo. Y

el mundo de las sensaciones e ideas y el de los cuerpos exteriores. O como dirá Cees Leijenhorst: “But whatever its intellectual pedigree, Hobbes’s doctrine of imagination stands out for its radical materialism and mechanism. Like sense perception, imagination, including intellectual knowledge, is explained from without. It is simply a certain motion lingering in our bodies, and it is not essentially different from the motion involved in sense perception. [...] This approach leaves many questions unanswered. In the case of memory and sensation, for example, we may wonder who or what actually does the comparing of past sensation with the present and whether this should not count as a true inner activity. Hobbes appears supremely uninterested in all of this. What he tries to do is to mechanize the mind, making it an intrinsic part of the world of matter and motion. *Res extensa* and *Res cogitans* are one and the same” (p. 98).

De Dios no puede tenerse percepción en este sentido, porque Dios –de ser cuerpo–, lo sería con otras características que las de ubicuidad, límites, divisibilidad en partes y generabilidad, como bien leerá la época y John Bramhall, en particular, en su polémica con el de Malmesbury. Al respecto, Hobbes aclara sobre el final del capítulo 3 de *Leviatán*: “Todo lo que imaginamos es finito. No hay, por tanto, ninguna idea o concepción de nada que podamos llamar *infinito*. Ningún hombre tiene en su mente una imagen de magnitud infinita, y no puede concebir una velocidad infinita, un tiempo infinito, una fuerza infinita o un poder infinito. Cuando decimos que algo es infinito, lo único que queremos decir es que no somos capaces de concebir la terminación y los límites de las cosas que nombramos. No tenemos concepción de esas cosas, sino de nuestra propia incapacidad. Por tanto, el nombre de Dios es usado, no para que ello nos haga concebirlo –pues Él es incomprensible, y su grandeza y poder son inconcebibles–, sino para que podamos rendirle honor. Y como, según he dicho ya antes, todo lo que concebimos ha sido primero percibido, todo de una vez, o por partes, por el sentido, no hay hombre que pueda tener un pensamiento o representación de algo que no esté sujeto al orden de lo sensorial. Ningún hombre, por tanto, puede concebir nada que no esté en algún lugar, que esté dotado de una magnitud determinada, y que pueda dividirse en partes. No puede concebir algo que esté del todo en un lugar, y del todo en otro a un mismo tiempo. Tampoco puede concebir que dos o más cosas estén a la vez en un mismo sitio. Nada de todo esto ha pertenecido jamás, ni puede pertenecer al ámbito de lo sentido. Decir lo contrario es expresarse en un lenguaje absurdo, aceptado y heredado, sin que posea en absoluto significado, de filósofos equivocados y de escolásticos engañados o engañosos”. Al respecto, ver LEIJENHORST, 2007.

de allí su inscripción materialista, no en el sentido de mecanicista, sino de la actitud filosófica que interviene en un campo de discurso ya dado, con temas sobreimpuestos.

Hobbes habla de Dios, entonces, de dos maneras, cuya complementariedad o contradicción es objeto de disputa en el trabajo especializado de su obra. Habla de Dios de un modo, mayormente, en la filosofía natural; habla de otro modo, en su filosofía política. Habla de Dios de un modo, podríamos decir, hipotético y/o causalista, en las *Objeciones* a Descartes –de 1641–, en la crítica a Thomas White –de 1643–, en la disputa con el obispo anglicano John Bramhall, comenzadas en 1645, o en el *Tratado sobre el cuerpo*, publicado en 1655, entre otros textos. Habla de un modo predominantemente bíblico, en *Leviatán*. ¿Cómo entender esta disparidad? ¿Qué nos da a pensar? ¿Cómo construye esta diferencia y cómo la mantiene, en tensión?

En la filosofía de la modernidad temprana palpita la crisis agnóstica que arrastra el medievalismo, y que, a los fines de este texto, se podría resumir en el tembladeral escéptico que origina la destrucción de los universales por Guillermo de Ockham. La negación de la existencia de los universales no era un mero problema filológico, sino la negación, a la vez, de la analogía entre esos universales y la razón divina, o lo que es igual, el fracaso del intento de fusión entre la razón y la fe, que emprendiera la escolástica. Las palabras son signos, dirá Ockham, y cuanto más universales, más alejadas de lo real. No hay universales que permitan un conocimiento verdadero *a priori* de lo que existe, sino que sólo resta la investigación de los fenómenos singulares; una investigación en la que todo conocimiento será relativo, porque Dios es libre y omnipotente y el único ser necesario. Si no hay universales, tampoco hay fines universales a ser actualizados (y, por lo tanto, tampoco causas finales), sólo

existencias singulares, dependientes y contingentes, frente a las que cabe un saber humano precario, reducido a probabilística (GILLESPIE, 2008).

Frente a este tembladeral -y siempre desde el nominalismo-, Hobbes propicia una tendencia de *reubicación* de la figura de Dios, en la que también se cuentan René Descartes y John Locke, para sostener, a partir de esa figura, el entramado de lo real y la posibilidad de un conocimiento cierto del mismo<sup>7</sup>. Aquí aparece la primera figura de Dios,

7 Seguimos aquí a PACCHI (1991), cuando dice, en las páginas 182 y 183: “God is then conceived as the highest sanction of the validity and coherence of the mechanical order of the material universe. After having dismantled the Aristotelian and scholastic theory maintaining the identification of knowing and known, Hobbes was called upon to answer for the grounds and objective significance of his own epistemology, and then to legitimate the unconditioned validity of the causality principle, the causal relation being the only plausible link between a subject and the world sending to it its messages. It may be observed that this divine warrant -so important in Descartes’s conception of Nature- has in Hobbes’s work a wider role, giving both a general and a generic reliability to the subject-object relation, that Hobbes seems to think is already granted by his definition of *causa integra*. But we must also note, that from Locke to Berkeley British empiricism will afterwards stress more and more the significance of an appeal to God, to argue -as in Locke’s case- the asserted conformity between ideas and things, that is that the connection between primary and secondary qualities is ‘regular and natural’. And if God is a veritable pillar of Locke’s realism, he is even more significant for supporting the physical coherence of the world dematerialized by Berkeley’s radically subjectivist reduction. I think it not entirely groundless to regard Hobbes as the first term in a course of thought which progressively becomes aware of the difficulties arising when realism attempts to rest upon merely subjective empirical foundations. Hobbes’s God is the hypothetical last term of human reasoning, a supposition never verifiable, the unified expression of the rationality pervading the external world and of the intelligibility of it to the human mind. Though he cannot be considered -technically speaking- in a philosophical perspective, God is a kind of transcendent warrant of Hobbes’s conception of reality as a material world of moving bodies, causally connected in a necessary determined sequence of events. So, paradoxically, Hobbes’ God appears lastly to be the highest warrant of two of the main principles of *Hobbbism*, so execrated by theologians of every time and faith: the

que es rastreable en algunos textos escritos alrededor de 1640 y en la filosofía natural. La tónica de los argumentos, en esos discursos, podría resumirse en la distinción, hecha por Hobbes, entre la *naturaleza* y los *atributos* de Dios –que perseveran incognoscibles– y Su *existencia*, que podría suponerse hipotéticamente por la razón natural (aunque derivada del principio de causalidad física) o afirmarse al interior de la lengua –las proposiciones del tipo “Dios *es*”; “*hay* Dios”–. En cambio, en *Leviatán*, la figura causalista de Dios pasa a un segundo plano –nos arriesgaríamos a decir, por razones retóricas y políticas–. Allí, Dios es descrito siguiendo los parámetros personalistas de las Escrituras y su figura sirve de modelo y arquetipo para todo ejercicio de la soberanía. Veamos este contraste, pero sobre todo la primera figura, que es menos conocida que la de *Leviatán* y que se engarza con el materialismo, incluso en su acepción mecanicista.

#### EL DIOS INCONCLUSO

La naturaleza y los atributos de Dios, en esta primera figura, son incognoscibles. O mejor, en toda la obra hobbesiana Dios es inconcebible, inimaginable, inefable, *stricto sensu*, pero en estos textos no hay otra construcción retórica que esa. La postura de Hobbes, sin embargo, oscila entre, por un lado, afirmar tajantemente la imposibilidad de la filosofía de abordar tanto Su naturaleza y atributos (y en denunciar como herejía cualquier intento de *demonstrar* su existencia, como parece haber querido hacer Thomas White), y, por el otro, afirmar que Dios sería: la causa primera –supuesta hipotéticamente, por la razón natural–; o el entramado

materialistic view of reality and the denial of human free will”.

total de causas íntegras, que abarcaría a todas las causas que concurren a un mismo efecto; o una adecuación lógica, al interior de la lengua. Los textos en los que se explicita esta oscilación son *Elements* (1640) y *De cive* (1642), en los que la razón natural podría afirmar condicionalmente la existencia de una primera causa móvil de todo el entramado causal (y por tanto suponer, hipotéticamente, la existencia de Dios), y la *Crítica a “De mundo” de Thomas White*, escrito alrededor de 1643, en donde cualquier intento de la razón en adentrarse en lo sobrenatural –aunque más no sea el hablar de Su (in)existencia– recae necesariamente, para Hobbes, en heterodoxias y/o absurdos, sinsentidos y contradicciones lógicas.

Una mención especial merecen, en esta primera figura, las *Objeciones* formuladas a las *Meditaciones* cartesianas, en 1641, en las que aparece tanto una definición –la de Dios corpóreo, que se repetirá en el apéndice a la edición latina de *Leviatán*, de 1668– como una cierta distinción entre *intuir* a Dios y *conocerlo* efectivamente, a partir de la analogía del creyente con el ciego que, aunque no pueda saber qué es el fuego ni verlo, sí puede intuir su presencia, ante la cercanía recurrente a una fuente de calor y luego de la indicación de que eso que le da calor, se llama fuego<sup>8</sup>.

8 Dice Hobbes en la Objeción v a Descartes: “It is the same way with the most holy name of God; we have no image, no idea corresponding to it. Hence, we are forbidden to worship God in the form of an image, lest we should think we could conceive Him who is inconceivable. Hence it appears that we have no idea of God. But just as one born blind who has frequently been brought close to a fire and has felt himself growing warm, recognizes that there is something which made him warm, and, if he hears it called fire, concludes that fire exists, though he has no acquaintance with its shape or color, and has no idea of fire nor image that he can discover in his mind; so a man, recognizing that there must be some cause of his images and ideas, and another previous cause of this cause and so on continuously, is finally carried on to a conclusion, or to the supposition of some eternal cause, which, never having begun to

Pero el núcleo central de esta primera figura de Dios es la insistencia de Hobbes en afirmar que Dios es incognoscible, también para la filosofía –tesis que mantiene en toda la obra, incluso en *Leviatán*– y que lo que podría hacerse, a lo sumo, frente a este objeto imposible, es suponer condicional e hipotéticamente (es decir –y aunque parezca paradójal–, filosóficamente, porque toda filosofía es condicional) su carácter de primera causa o primer motor *de* y *en* un mundo de cuerpos en movimiento. “Esto es lo que los hombres llaman Dios”, dice, esquivo, en *Elements* (I, cap. XI, 2.). Dios sería así, en una imagen inadecuada, el primer golpe en un juego de billar, en la clásica metáfora del mecanicismo determinista, cuyo sentido escandalizara al obispo Bramhall –y no sólo a él– por sus efectos destructivos de la libertad humana, entendida como libre arbitrio. O, mejor, la existencia de Dios sería interna a una proposición lingüística: “Dios existe” o “there is a God”, que sería demostrable para la razón, *a posteriori*, por suponer que, de los efectos, se debe presuponer una causa con suficiente poder para producirlos –y de ella, a su vez, la generación de nuevos efectos–. Dice Hobbes en ese mismo párrafo de *Elements*:

los efectos que conocemos naturalmente incluyen necesariamente el poder de producirlos, antes de que fueran producidos, y ese poder presupone algo existente que tenga ese poder, y la cosa existente con el poder de producir, si no fuera eterna, tiene que haber sido producida por algo antes que ella, y eso, otra vez, por

be, can have no cause prior to it ; and hence he necessarily concludes that something necessarily exists. But nevertheless, he has no idea that he can assert to be that of this eternal being, and he merely gives a name to the object of his faith or reasoning and calls it God”. *Objectiones ad Cartesii meditationes*, ob.V. Traducción al inglés (‘Objection v of the Objections III’) en *The Philosophical Works of Descartes*, Cambridge, 1934, ii. 67.

algo más, antes que él. Así llegamos a un poder eterno, es decir, al primer poder de todos los poderes y a la primera causa de todas las causas. Y eso es lo que los hombres llaman DIOS<sup>9</sup>.

Otra vez, aquí, la actitud materialista: hay efectos. Esa es la primera evidencia, el punto de partida. Lo que podría suponerse, a lo sumo, ante estos efectos, es la existencia de una primera causa, “eso que los hombres llaman Dios”, cuya condición es hipotética, porque es imposible la remisión al infinito de las causas y, por tanto, ella es un salto causal, una suposición epistemológica. Entre la contundencia de la existencia de esos efectos y la causa supuesta, pareciera haber una evidente pérdida de realidad, de certeza y de inteligibilidad. ¿O es, por el contrario, esa causa supuesta, aquello que otorga realidad a todos los efectos? ¿Se trataría, tal vez, de una hipótesis que permitiría la inteligibilidad de todo lo que ella sostiene, desde su trascendencia condicional? ¿O sería Dios el movimiento que sostiene todas las causas y efectos? Difícil decirlo. Lo que sí parece evidente es que Hobbes nunca se separa de dos líneas de pensamiento: la que afirma la incognoscibilidad de Dios y que, por tanto, limita a la filosofía en su espectro de objetos y campos posibles (y que excluye a la teología), y la que afirma un principio invariable de lo que existe, el principio de causalidad. Si Dios existe, Dios es causa, pareciera decir.

9 Propia traducción de: “the effects we acknowledge naturally, do necessarily include a power of their producing, before they were produced; and that power presupposes something existent that hath such power; and the thing so existing with power to produce, if it were not eternal, must needs have been produced by somewhat before it; and that again by something else before that: till we come to an eternal, that is to say, to the first power of all powers, and the first cause of all causes. And this is it which all men call by the name GOD”.

Al menos tres interpretaciones se abren, entonces, al hablar de Dios, en la filosofía natural de Hobbes, para los críticos de su obra. La primera, la que sostiene que Dios es una causa supuesta, que sería la primera del encadenamiento infinito de causas y efectos. Suponer esa causa, darla por existente, es lo máximo que la razón humana puede hacer, dada la imposibilidad de su remisión al infinito. Dios funcionaría así, en esta primera interpretación, como una garantía epistemológica del principio de causalidad que rige al mundo y constituiría una garantía incognoscible de lo que sí se puede conocer, por medio de la ciencia, que es el orden mecanicista. Con esta primera interpretación, como dirá Arrigo Pacchi, se da la paradoja de que Dios sería aquel que, con su existencia supuesta como causa, otorgaría garantía de verdad a los dos pilares del archi-denunciado ateísmo hobbesiano: al orden mecanicista causal y al rechazo al libre arbitrio de la voluntad humana, que él conlleva (PACCHI, 1991, p.183).

La segunda interpretación es que Dios sería movimiento. Para Hobbes, toda cosa que se mueve lo hace por el impulso de otra cosa exterior. Pero, si hubiese una primera causa, ella misma sería móvil, porque si no debiera reconocerse otra anterior, y sería también automoviente, por esa misma razón. Por tanto, Dios sería –otra vez, a diferencia de Aristóteles–, movimiento. Emilia Giancotti, en una interpretación spinocista del tema, sostiene la hipótesis de que la idea de Dios deviene así un agregado no necesario para la filosofía natural de Hobbes, que concebiría al mundo como un entramado de causas en movimiento, que se autosustentaría sin ella. O sea, Dios constituiría un agregado innecesario a la filosofía natural, una concesión del pensador a los límites de su época, porque todo en su filosofía es movimiento –incluya o no la hi-



pótesis de Dios-(GIANCOTTI, 1995). Como es evidente, estas dos primeras hipótesis son concordantes.

La tercera interpretación es que Dios sería cuerpo, algo que el propio Hobbes arriesga, tanto en las *Objeciones* a las *Meditaciones* cartesianas, como en el apéndice a la edición latina de *Leviatán* de 1668, traspasando los límites prudenciales que él mismo había impuesto a la filosofía —o sea, no decir nada respecto a qué sería Dios, sino sólo que Él es—. Ahora bien, si Dios fuera cuerpo, y dado que no tendría límites, ni ubicuidad, ni partes divisibles, ni sería engendrable, como son los demás cuerpos (y como reconocían las autoridades eclesiales), ¿qué tipo de cuerpo sería? Ahí merecen destacarse dos lecturas. La primera, de Agostino Lupoli, supone que Dios podría ser cuerpo fluido, una especie de éter que penetraría todos los demás cuerpos sólidos, y, por tanto, escasamente articulable con su filosofía natural y su tratamiento de la existencia de los cuerpos sutiles (LUPOLI, 1999). La segunda, de Cees Leijenhorst, sostiene que Dios sería parte del universo (y no el universo, como se adjudicaría a una interpretación panteísta), universo al cual Hobbes describe como un agregado de cuerpos, y, por tanto, Dios mismo sería cuerpo, aunque con las características singulares de omnipresencia, indivisibilidad e infinitud. Para Leijenhorst, si se mantienen presentes los cambios de registros discursivos entre la filosofía y la teología, Hobbes sería coherente a lo largo de su obra en sus planteamientos sobre Dios (LEIJENHORST, 2004) <sup>10</sup>.

10 Una interpretación opuesta es la de Edwin Curley, quien sostiene que, al decir que Dios es cuerpo, Hobbes no sólo es incoherente consigo, sino claramente un ateo, siguiendo la lectura del obispo Bramhall (CURLEY, 1992).

En resumidas cuentas, Dios podría suponerse o bien como causa, o bien como movimiento o bien como cuerpo, o las tres cosas a la vez, sin poder ser demostradas. Dios, para Hobbes, parece ser una paradoja que se manifiesta con preeminencia en la lengua, porque no puede ser demostrado, pero se supone que habilita toda otra demostración lógica posible, toda otra sintaxis y, por tanto –dado que la razón hobbesiana es cómputo–, toda ciencia. Suena comprensible entonces que Hobbes lo describa como aquello que sólo podría aparecer en la lengua en su función de *honra*, en tanto está y no está en ella: Dios escapa a la definición, escapa a la explicación. Se puede *intuir* que es, como el ciego intuye que está en presencia de una fuente de calor, sin verla, porque siente su efecto, el calor, porque está en medio de su trama.

#### EL DIOS DE *LEVIATÁN*

En *Leviatán*, el Dios incognoscible subsiste. De Dios –repetirá Hobbes en el capítulo 34–, podemos inferir o intuir que existe, pero no saber y demostrar qué es. Intuimos su existencia, no sabemos de su esencia. Por eso, todos los calificativos que le damos no dicen nada de su naturaleza ni de sus atributos, no expresan contenido cognitivo, sino que son performativos con los que expresamos *honor* y con los que denotamos que nuestra facultad racional no alcanza para comprenderlo. De ahí que las palabras con las que aludimos a Él sean siempre de carácter negativo (Dios es incomprendible, infinito, inefable, etc.), o superlativos (omnisciente, omnipotente), o sinsentidos, contradicciones y absurdos, como los que utilizó la escolástica tomista al decir de Él que era una “sustancia incorpórea” –cuando, para la filosofía que quiere Hobbes,

sustancia y cuerpo son lo mismo y, por tanto, no podría haber un cuerpo incorpóreo- (HOBBS, 1960, 34.2).

Pero en *Leviatán* hay un cambio radical. Porque esta incognoscibilidad pone en primer plano el problema político de controlar la dispersión riesgosa de las habladurías sobre Dios. Y por eso, además del discurso del Dios incognoscible, se elabora aquí otro *discurso positivo explícito* sobre Dios. No es un discurso filosófico, sino una hermenéutica política, la formulación de una historia sacra y ya no sólo natural (POCOCK, 1989; FARR, 1990). Dios es, en *Leviatán*, sobre todo y explícitamente, una figura del ejercicio de la soberanía por asentimiento -en el caso de los hebreos- y una promesa de la soberanía que vendrá -en el reino de Cristo que será restaurado sobre la tierra, en su segunda venida-. Es un Dios con atributos de persona eminente, que aúna mitología y futuro y que fuera representado por tres personas, a lo largo de la historia: Moisés, Jesús y los Apóstoles. Es decir, el Dios incognoscible subsiste, aunque en una posición subordinada al Dios persona de la historia bíblica, engarzado en la red de predicaciones basadas en la creencia u opinión en torno a la autoridad de quienes hablan o escriben sobre Él, que supone la fe<sup>11</sup>. Es más, no sólo subsiste, sino que es justamente por su incognoscibilidad que no puede expresarse cualquier opinión

11 Pocock subraya que la historia revelada no figura en la clasificación del conocimiento en el capítulo 9 de *Leviatán*, que divide entre filosofía e historia, porque la revelación no se conoce por la experiencia ni por la prudencia, como se conoce a la historia natural y la historia civil, sino por la facultad mental de la fe. La fe es un entramado de afirmaciones que se repiten en el tiempo y son tomadas por verdaderas o autoritativas en virtud de esa facultad. Es un sistema que se basa en la creencia en la autoridad, como definirá Hobbes en *Leviatán* 1,7. Los libros III y IV de *Leviatán* serían destinados al estudio de la fe, tanto como sistema de la revelación, como en tanto facultad de la mente (POCOCK, 1989, p. 163-6).

sobre Dios, sino sólo la que permite la autoridad política soberana. Sobre Dios, justamente porque no puede conocerse, no debe especularse (como haría la filosofía herética, que se confunde con la teología), sino ajustarse a lo que se *debe decir que se cree*, en público, y, sobre todo, obedecer. Es por esa incognoscibilidad que lo que resta es la obediencia –incluso para Hobbes, que puebla sus textos de ambigüedades, para no desmarcarse de su declarada sujeción al rey inglés–. El intento hobbesiano en *Leviatán*, en otras palabras, es *funcionalizar la incognoscibilidad divina*, para que sea ella el pilar sobre el cual sostener el reconocimiento de la necesidad de un *discurso público unificado* sobre aquello que no puede dilucidarse –Dios– y sobre cuya discusión se edifica la revuelta social y se expropia al soberano político.

Ahora bien, que le sean otorgados al soberano político prerrogativas excluyentes para interpretar el texto bíblico, no le da libertad absoluta para decir de Dios cualquier cosa. En un tiempo en el que –declara– los milagros y los profetas han cesado, Hobbes se dedica a escudriñar las Escrituras, poniendo los puntos sobre los que edificar un discurso público compatible con “la paz y la verdad”, como dice en la epístola al lector y en las conclusiones. Divide para ello a las Escrituras en aquellos pasajes que son “claros” y “evidentes” y los que son “oscuros” y propone releerla e interpretarla en función de la “armonía” general del texto, con énfasis en su literalidad gramatical. Como dirá al final del capítulo 43 de la parte III:

Al aludir a la Escritura, he procurado evitar aquellos textos que son de interpretación oscura o controvertida, y no alegar ninguno sino aquellos que, en tal sentido, son los más fáciles y acordes a la armonía y finalidad de la Biblia entera, la cual fue escrita para el restablecimiento del reino de Dios en Cristo. En efecto, no son las puras palabras sino la finalidad del escritor lo que procurará

la verdadera luz para interpretar toda escritura; y los que insisten sobre textos singulares, sin tener en cuenta el designio capital, no pueden derivar de ello nada claro; antes bien, reuniendo átomos de la Escritura, como el polvo delante de los ojos del hombre, hacen cada cosa más oscura de lo que es; y éste es un artificio ordinario en quienes no buscan la verdad, sino su propia ventaja. (HOBBS, 1960, III, cap.43)

Contrariamente a las creencias en la trinidad, en la transubstanciación, en la existencia actual del reino divino bajo autoridad de la Iglesia o del Papa, o en la posibilidad de que Dios imbuya de su “espíritu” a algún profeta o místico, Hobbes sostiene que las Escrituras no sólo no testifican esto, sino que podrían ser reducidas a la simple creencia en el lema de que *Jesús es el Cristo*, que vendrá a reinstaurar su reino político y jurídico sobre la tierra, en el futuro. Es decir, Hobbes desmonta teoremas clásicos del Presbiterianismo y del Catolicismo, a la vez que subraya el carácter escatológico del Cristianismo, su remisión al futuro como reino político por venir, terrenal y efectivo, con una justicia a ser reinstaurada sobre este mundo y no en uno trascendente. Subraya, a la vez, la distancia del Cristianismo respecto de la política y la justicia contemporáneas. Hay que dar al César lo que es del César, pero ningún César podría identificarse con Cristo, ni decirse ungido por Él.

Como dirá Pocock, se reconocen así, en *Leviatán*, dos construcciones de autoridad: una, la del Dios mortal, el Estado político, que es una construcción a-histórica; la otra, la del Dios inmortal, que reinará en el reino profético por venir sobre aquellos que sean resucitados, en virtud de su creencia, y que supone tanto el tiempo pasado, con los hebreos, como el tiempo futuro. El reino profético de Dios –no el reino natural, que es su gobierno de hecho, dado el principio de causalidad imperante–, será reinstaurado material y efectivamente, en otro tiempo.

Mientras tanto, la Biblia sólo es ley positiva en aquellos lugares en los que el soberano político la impone como tal y, por carácter derivado, donde el asentimiento al soberano, así lo permite.

Estas parecen ser las “nuevas doctrinas” que Hobbes reconoce que ha introducido en el libro, con cierta preocupación, tanto en la epístola al lector, como en la conclusión de su obra magna. Introdujo doctrinas nuevas, riesgosas, quizás incomprensibles y ciertamente extrañas para su tiempo, que admite que deben ser sometidas al juicio soberano para poder circular entre el público, pero que son compatibles –declara– con la paz y la verdad. Esas novedades no son –coincidimos con James Farr– la tesis de que el soberano político es el intérprete último de las Escrituras, en detrimento de los funcionarios eclesiásticos, que no tienen para Hobbes ningún poder autónomo respecto de él: esa misma doctrina sostenían ya todos los Erastianos (FARR, 1990, p. 176-7). La novedad mayor consiste, por el contrario, en que incluso las Escrituras sólo son ley allí donde se les da asentimiento popular, mediado por el consenso activo al poder político soberano: así habría sucedido con los hebreos, de cara a Moisés; así sucede cuando un César la impone como ley, en su Estado; así pasará con la segunda venida de Cristo. En pos de esta nueva doctrina, Hobbes deja en suspenso toda discusión sobre el carácter de Dios –que subsiste incognoscible– y elabora una historia natural de los orígenes y de la necesidad de la religión, se enmarca en la tradición de la hermenéutica bíblica y elabora una historia sacra del Cristianismo, una historia cuya reducción a puro instrumento político –como suelen ser leídas estas partes III y IV de *Leviatán*, si es que lo son–, es un despropósito para cualquier comentario serio de su obra.

En otras palabras, si bien la teoría de la obligación política de Hobbes no está fundada en las Escrituras, su lectura de ellas incide sobre

su teoría de la obligación –la refuerza, la ejemplifica, la legitima–: incluso el reino de Dios que ha existido con Moisés o el que vendrá con Cristo, lo será, en última instancia, por asentimiento popular; lo será, porque modelará las creencias de los súbditos; lo será, porque reunificará los lenguajes públicos sobre lo divino y centralizará los miedos sobre los que se funda toda religión<sup>12</sup>. Lo único sin asentimiento es el uso metafórico del “reino natural” de Dios, que son las causalidades efectivas en las que los cuerpos están y estarán inmersos<sup>13</sup>.

Estamos ante una lectura multiforme de lo divino, cuyo énfasis final en la personalización de un Dios soberano que volvería a la tierra a impartir justicia, resultó inmensamente importante a los fines de la mo-

12 Algunos comentaristas hacen coincidir la teoría de la obligación de Hobbes con su supuesto teísmo. No concuerdo, sin embargo, en el énfasis que otorgan a una posición normativa en un autor en el que, como se toma en este artículo, eso es parte del problema, antes que un dato. Al respecto, ver TAYLOR, 1938; WARRENDER, 1957 y HOOD, 1964.

13 En el capítulo 31 de la parte II de *Leviatán*, dice Hobbes: “Quiéranlo o no los hombres, deben estar siempre sujetos al poder de Dios. Cuando niegan la existencia o providencia de Dios, los hombres pierden su reposo, pero no su yugo. Designar este poder de Dios, que no sólo se extiende al hombre, sino también a los animales, y a las plantas, y a los cuerpos inanimados, con el nombre de reino, no es sino un uso metafórico de ese término, porque con propiedad sólo puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos con su palabra, con la promesa de recompensas a quienes le obedecen, y con la imposición de castigos a quienes dejan de obedecerle”. Un uso no metafórico la palabra reino se abre entonces, con otra condición y extensión de los súbditos. “En virtud de la diferencia que existe entre las dos especies de palabra divina, la *racional* y la *profética*, puede atribuirse a Dios un doble reino, natural y profético: natural en que gobierna a aquellos seres del género humano que reconocen su providencia, por los dictados de la razón auténtica; profético en cuanto habiendo elegido como súbditos a los habitantes de una nación peculiar (la de los judíos) los gobernó, y a nadie sino a ellos, no sólo por la razón natural, sino por las leyes positivas que les fue comunicando por boca de sus santos Profetas”. (HOBBS, 1960, II, cap.31 )

dernidad política. Ese es el Dios por el cual el filósofo político Hobbes parece apostar, aunque no queden claras sus reales convicciones. Como dirá Pocock, otra vez: “El Dios de la profecía y la historia era el único Dios del cual Hobbes hablaría; el Dios de la fe era el único Dios compatible con su sistema político” (POCOCK, 1989, p. 201)<sup>14</sup>. Quizá porque su sistema político precisaba la construcción de un discurso único respecto de aquello que suscitaba controversias –Dios–, pero no podía hacerlo sin a la vez depositar en el futuro la promesa de redención y atender así a la historia cristiana, que exigía otro tratamiento que el de su física, en pos de ser reapropiada.

No obstante, y a pesar del cambio del discurso hobbesiano en *Leviatán*, permanece también en este texto, aún funcionalizada, la tesis de la incognoscibilidad de Dios y sus ramificaciones materialistas: su carácter hipotético y causal, su identificación con el movimiento, su posible corporeidad singular. Probablemente ambas figuras de Dios convivan, como capas de retóricas pensadas para públicos diferentes, como formas sigilosas del decir, que no necesariamente son conspirativas ni impías, pero sí divergentes de la religión que se cree que, en Inglaterra, mantendría la paz: un cierto Cristianismo, despojado de motivos de sedición pública.

14 Propia traducción de: «The God of prophecy and history was the only God of whom Hobbes would speak; the God of faith was the only God compatible with his political system».



## CONCLUSIÓN

Friedrich A. Lange dice que el materialismo es tan viejo como la filosofía y probablemente conocerlo, inflame en muchos la necesidad de refutarlo (LANGE, 1903). No lo tomamos, sin embargo, en este texto, sólo como sinónimo de mecanicismo, que es como suele pensárselo al hablar de Hobbes, sino como una actitud –que le atribuimos–, que implica partir de lo dado y lo caótico, incluso en filosofía, para pretender producir una intervención en ese campo ya habitado y con posiciones enfrentadas –Louis Althusser diría, en ese campo “sobredeterminado”–. Un Hobbes materialista, en este sentido, no explica todo –no explica, por ejemplo, la tesis del Dios corpóreo, porque no pretende explicar a Dios, sin más–, ni es capaz de una totalización cerrada de lo que existe. Diríamos, volviendo a traer a Lange, que es un materialismo que se engarza con su racionalismo y que, a la vez, pretende trascenderlo. Dios es aquel punto ciego en una filosofía como ésta, que pretende que toda idea tenga un correlato en la cosa<sup>15</sup>.

Dios permanece contenido en la filosofía hobbesiana respondiendo a varias acepciones que están en tensión o hasta son contradictorias entre sí. Quizá porque en él, la filosofía política pretende aparecer con cierta autonomía respecto de la filosofía natural, que subsiste, sin embargo, como el discurso fáctico, incontrastable de la materialidad causal. Quizá porque no podía no escribirse y hablarse sin rodeos sobre Dios, en un tiempo en que su nombre implicaba una invocación posible a tomar las armas.

<sup>15</sup> Ver nota 6.

Más sutiles que la figura del Dios rey, permanecen en la obra del de Malmesbury las otras versiones de lo divino. Permanece que, cuando se habla de Dios, se cae en sinsentidos que son también *ruido*, palabras sin contenido cognitivo, sin referente, sin imagen corpórea, puro honor. Por eso, la insistencia hobbesiana en decir que Dios existe pero que no puede demostrárselo, podría ser algo más que la coartada pública de un supuesto ateo. Podría ser también mantener varios registros de algo que excede a la lengua y que, a la vez, garantiza la sintaxis. Existe un mundo causal, pero ese mundo causal depende de una hipótesis, Dios, cuya suposición no es el resto irracionalista, sino una apertura necesaria frente a cualquier determinismo. Dios aparecería así como un límite epistemológico a la razón humana y también como su posibilidad, su garantía. Una metáfora prismática, cuyo relato último recae en un conjunto de textos cuya capacidad de ser interpretados Hobbes no creía indeterminada, sino sujeta a un marco: el de la historia sacra. Esa historia que él interpretaba públicamente, mientras le reconocía sólo al soberano político la prerrogativa de hacerlo.

*Ciudad de Buenos Aires, julio de 2017.*

HOW NOT TO TALK ABOUT GOD.  
THE REACH OF A MATERIALIST READING OF THE HOBBE-  
SIAN CONCEPTIONS OF THE DIVINE

ABSTRACT: The text intends to analyse different conceptions of God, in the work of Thomas Hobbes. In particular, and from a materialistic reading, it studies the intersection between corporeality and the nomination of a Christian policy, whose fulfilment would only be possible in a future kingdom on earth, the “kingdom of God” to come (in a work which climax, perhaps, is the alleged embodiment of God). This Hobbesian eschatology defines a certain sceptical position against the theology, which, given the unknowable God, is bound up with a specific function of language, that of honour, and with those words and propositions which - for each subject first, and for the whole Society, later- are inherent to it.

KEYWORDS: God, Materialism, Bodies, Theology, Eschatology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, T. (1960) *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Oxford: Basil Blackwell. Versión en castellano: 2007 [1940]. *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE.

\_\_\_\_\_. (1969) *The Elements of Law Natural and Politic*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd.

\_\_\_\_\_. (1839-1845) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury now first collected and edited by Sir William Molesworth*. London: Edited by John Bohn. 2005. Great Britain: Edición de Elibron Classics (11 volúmenes).

ALTINI, C. (2012) *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba: Brujas.

COOKE, P. (1996) *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*. USA: Rowman & Littlefield.

- CURLEY, E. (1992) "I Durst not Write so Boldly or How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise". En: BOSTRENGHI, P. (ed.). *Scienza e Politica*. Napoli: Bibliopolis, pp. 497-593.
- FARR, J. (1990) "'Atomes of Scripture': Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation". En: DIETZ, M. *Hobbes and Political Theory*. Lawrence, KS: University of Kansas Press, pp. 172-196.
- GIANCOTI, E. (1995) "La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes". BOSTRENGHI, D. e SANTINELLI, C. *Studi su Hobbes e Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, pp. 239-258.
- HOOD, F. C. 1964. *The divine politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- LEIJENHORST, C. (2004) "Hobbes' corporeal deity". *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 59, No. 1, Nuove prospettive critiche sul "Leviatano" di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione /New critical perspectives on Hobbes's "Leviathan" upon the 350<sup>th</sup> anniversary of its publication, pp. 73-95.
- \_\_\_\_\_. (2007) "Sense and Nonsense about Sense. Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination". En: SPRINGBORG, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, pp. 82-108.
- LUPOLI, A. (1999) "Fluidismo e Corporeal Deity nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: a proposito dell' Hobbesiano Dio delle Cause". *Rivista di Storia della Filosofia* 54, pp. 573-609.
- MARTEL, J. R. (2007) *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. New York: Columbia University Press.
- MINTZ, S. (1962) *The Hunting of Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- PACCHI, A. (1991 [1988]) "Hobbes and the problem of God". En: ROGERS, G. A. J. and RYAN, A. (eds.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, pp. 171-187.
- POCOCK, J. G. A. (1989) "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes". En: *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago University Press, pp. 148-201.
- POPKIN, R. (1983) *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México DF: FCE.
- SCHMITT, C. (1988) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Universidad.

\_\_\_\_\_. (2002) *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart.

SPRINGBORG, P. (1996) "Hobbes on Religion". En: SORREL, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, pp. 346-380.

STRAUSS, L. (1930) *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat*. Berlín: Akademie-Verlag. Nuevas ediciones de Heinrich Meier-Verlag.

TAYLOR, E. E. (1938) "The ethical doctrine of Hobbes". *Philosophy*, vol. XIII, p. 406-24.

WARRENDER, H. (1957) *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press.