

HOBBS Y LA LITERATURA (I PARTE)

HOBBS AND LITERATURE

Jorge Alfonso V.*

Universidad de Tarapacá
Arica-Chile

Recibido 13 de abril 2010/Received April 13, 2010
Aceptado 5 de agosto 2010/Accepted August 5, 2010

RESUMEN

El estudio intenta analizar la filosofía de Hobbes en el contexto de la historia de la literatura inglesa, para lo cual determina el lugar de Hobbes en ella y concluye que muchas de las características filosóficas de su obra no son completamente originales, sino parte del desarrollo de la historia de la literatura inglesa. Excepto por su materialismo y ateísmo, algo realmente nuevo para la época, su dogmatismo racionalista es su contribución a la solución de las controversias religiosas y políticas de su tiempo. Concluye el autor que Hobbes no fue bien recibido en su época, pero en la Restauración muchos de los rasgos de su filosofía están presentes en la vida y la ciencia inglesa, convirtiéndose así el autor inglés en un profeta en su propia tierra.

Palabras Clave: Literatura, Protestantismo, Religión, Política.

ABSTRACT

The study attempts to analyse Hobbes's philosophy in the context of the history of English literature. For this purpose it analyses the place of Hobbes in it and concludes that many of

* Departamento de Filosofía y Psicología. Universidad de Tarapacá. Av. 18 de Septiembre 2222. Casilla 6-D. Arica. Chile. E-mail: jalfonso@uta.cl

the philosophical characteristics of his work are not completely original but part of the history of English literature. With the exception of his materialism and atheism, his rationalistic dogmatism is his contribution to the solution of current religious and political controversies. The author concludes that Hobbes was not well received in his time but in the Restoration many of the traits of his philosophy are present in English life and science, thus, making of Hobbes a prophet in his own country.

Key Words: *Literature, Protestantism, Religion, Politics.*

INTRODUCCIÓN

Siempre hemos creído que las obras filosóficas deben entenderse como tales, es decir, sin introducir en ella elementos contextuales, ateniéndonos cuidadosamente a lo que los filósofos dicen. Sólo cuando se tiene un conocimiento cabal de lo que los filósofos han dicho, uno puede intentar entender sus motivos, o las circunstancias que rodearon la obra y que pudieron influir en ella. Y así lo hemos hecho con Tomás Hobbes. Sin embargo, ahora que nos enfrentamos en forma posterior al contexto literario de Hobbes, y a todas las conexiones entre éste y toda la historia de Inglaterra, vemos con asombro que de haber empezado por el contexto histórico de Hobbes, nuestra apreciación del lugar del filósofo en la historia de su país, y del resto de Europa, se habría alterado, no sabemos si substancialmente en lo filosófico, pero sí ciertamente, en nuestra apreciación crítica. Pruebas al canto, en primer lugar, la mayor parte de los temas políticos de Hobbes no parecen ya tan originales, son parte de una larga discusión sobre esos temas y, en segundo lugar, la influencia de Hobbes en la historia de la filosofía europea, tantas veces negada, es discutible si se le compara con la época de la Restauración que parece totalmente hobbesiana en espíritu, cosa que esperamos demostrar más adelante.

En estas condiciones vamos a iniciar una aproximación al filósofo inglés desde la historia externa, desde su mundo cultural,

y particularmente, desde la literatura¹. Así esperamos mostrar que es un hijo de su tiempo, más que un pensador absolutamente original, por más que su filosofía tenga rasgos verdaderamente revolucionarios que hacen de su obra una creación única. Lo que no impide que su materialismo sea un misterio en cuanto a su origen, ya que nada en el mundo inglés parece anticiparlo. Sin embargo, por su presunto ateísmo, y las controversias que produjo, resulta entendible en el contexto de una Inglaterra en que la religión era muy importante, y donde hay múltiples sectas religiosas producto del cisma protestante luchando por el poder, que su filosofía resulte altamente controversial; aunque estas controversias ya no sean tan escandalosas o peligrosas en la época de la Restauración, durante la cual el espíritu inglés vuelve a ser tolerante y hasta casi escéptico en cuestiones de teología y para su diaria existencia, se atiene a un práctico sentido común y a la creencia en que la nueva ciencia de Galileo, traerá, finalmente, el cielo a la tierra. Hechas estas precisiones, pasaremos a fundamentar nuestra propuesta.

LOS INGLESES Y LA ÉPOCA MODERNA

Determinar el contexto de Hobbes no es cosa fácil, siendo éste justamente, histórico y pudiendo en consecuencia formar parte de él toda la historia de Inglaterra que se hace presente en él como parte de su herencia o tradición. Pero como esta herencia puede llevarnos muy atrás en el tiempo, creemos que es necesario empezar en algún lugar arbitrariamente elegido pero relevante. Es así que empezaremos por el tardío Renacimiento inglés, antecedente del pensamiento moderno que Hobbes va a representar tan bien. Según Legouis & Cazamian (1967)² entre

¹ La sugerencia de este enfoque se la debemos al Dr. Leiser Madanes del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) de Buenos Aires y le agradecemos su incitación a pensar la relación no muy frecuentemente investigada entre filosofía y literatura.

² Legouis & Cazamian, 1967, p. 155. Las traducciones son nuestras.

Chaucer, el maestro medieval, y los primeros modernos, Inglaterra no produce ningún escritor de su talla. En parte porque el idioma inglés estaba transitando del período medio al moderno. A su vez, el Renacimiento tomó características especiales en Inglaterra, las que, en cierta manera, se añadieron a las que se importaron de Europa continental³.

Los ingleses siempre aislados o en oposición a Europa, “al continente” como les gusta decir, cultivaron una literatura original de carácter nacional, nacionalista incluso que se forjó en la lucha contra el catolicismo y en oposición a las otras naciones en vez de fundirse o confundirse con ellas, rechazando lo que George Sampsom (1970) llama el “cosmopolitismo renacentista” que introdujo la civilización en medio de la barbarie europea; reconociendo, eso sí, que a veces este retorno a lo clásico, el aprender griego y latín, el imitar los modelos literarios de la antigüedad, y otras formas de manifestar este interés por lo antiguo, pudo, en ocasiones, volverse una forma de desprecio de lo vernacular, aunque esto no ocurrió en Inglaterra⁴.

Un factor de importancia, mayor que la lejanía física o espiritual de los ingleses con respecto al Renacimiento, puede ser la recepción del *humanismo* en Inglaterra, la cual tomó características propias en la rubia Albión. Legouis & Cazamian sostienen que:

La renovación afectó a la literatura más tarde y más lentamente a Inglaterra que a otros países (Italia y Francia). No porque el

³ “El Renacimiento mostró en Inglaterra casi todas las características que tuvo en toda Europa: aunque se liberó y amplió al punto de romper su marco escolástico: el destino y la moral cesaron de ser un asunto dogmático y se convirtieron en asuntos problemáticos; una rebelión contra la autoridad espiritual fue alentada por la Reforma; que se tornó muy pronto la enemiga de este aliado, el Renacimiento; los hombres miraban con nuevo asombro los cielos y la tierra en la medida de que eran revelados por los descubrimientos de los navegantes y la astronomía; una belleza superior se percibía en la literatura de la antigüedad clásica, particularmente en las recientemente descubiertas obras de la antigua Grecia.” (Legouis & Cazamian, 1967, p. 190).

⁴ Sampsom, G. (1970). *The Concise Cambridge History of English Literature*, (p. 197). Cambridge: Cambridge University Press.

humanismo fuera introducido tardíamente, puesto que la importación del humanismo en Inglaterra, si bien subsecuente al de Italia, fue tan temprana como la de Francia. No obstante, el humanismo en Inglaterra no tuvo por un largo tiempo un efecto decisivo en poesía y prosa: La lengua nacional estaba todavía inmadura. La prosa no tenía una fuerte tradición y glorias precedentes, y los mejores humanistas todavía hacían uso del latín (...). Y en cuanto a la versificación, había sido desregularizada desde Chaucer, y no volvió a tener equilibrio y medida hasta que los trabajos de Spenser aparecieron en 1579: todos los años precedentes del siglo XVI no muestran más que una serie de experimentos fallidos, en un campo unas veces ganado y otras perdido (Legouis & Cazamian, 1967, pp. 199-200).

Tómese en cuenta que el Renacimiento también era arte, pintura, escultura, arquitectura, aunque es extraño que no pensemos inmediatamente en ingleses renacentistas destacados en estos campos: la razón parece ser, en parte, porque preferían comprar obras de arte en Italia, y, en parte, porque, a lo mejor, ya se hacía sentir el rechazo a las imágenes de los protestantes. Pero a pesar de este rechazo a manifestaciones tan representativas del Renacimiento, según Legouis & Cazamian, Inglaterra fue afectada en algo más profundo, de carácter moral, cuando asumió a su manera este renacer de lo clásico. Al respecto los estudiosos señalan que:

Tuvo (el Renacimiento) (...) un efecto más interior o moral que los movimientos similares en el continente. Alcanzó su propio triunfo, no antes, sino después, de la Reforma, cuando la religión anglicana se había expandido a través de todo el país y estaba comenzando aquí y allá a teñirse de calvinismo (Legouis & Cazamian, 1967, p. 200).

La adopción del protestantismo marca la diferencia entre Inglaterra y el resto de Europa. Se separan de la Edad Media en la medida de que asumen el credo protestante: La salvación por la sola fe, la predestinación, el rechazo al Papa y a los sacerdotes, la libre interpretación de la Biblia, etc. En esto coinciden

presbiterianos, anabaptistas, puritanos y en gran medida los anglicanos: Inglaterra está en camino de ser “el país de las cien religiones” (pp. 331-352)⁵. En consecuencia una moralidad intensa pero sincera comenzó a imponerse, lo que trajo al escenario inglés una actitud nueva ante lo moral: una gravedad, una seriedad, unos remordimientos de conciencia que significaron, por un lado, la pérdida de la serenidad y, a su vez, una pasión muy fuerte en la discusión de temas relacionados con la fe y la conducta de las personas. Hobbes con su radical nominalismo y su filosofía materialista y aparentemente atea es víctima de este fervor religioso, de este renacer del interés por la religión. Este renacer religioso es, ciertamente, algo peculiar, y tiene sus raíces en fenómenos sociales de comienzos de la época moderna en Inglaterra. Por más que fijar los comienzos de la época moderna, o el fin de la época medieval, sea una decisión arbitraria como tal.

Por eso mismo, queremos detenernos algo en este problema de interés para determinar la modernidad o no de nuestro pensador. George Macaulay Trevelyan (1984) respecto a este problema se pregunta dónde termina realmente la Edad Media porque realmente las épocas no terminan, se diluyen hasta casi desaparecer bajo las nuevas corrientes de pensamiento, aunque igual continúan existiendo soterradamente más allá de sus supuestos períodos –como sucede con el *Common Law* que como muy bien lo advierte Trevelyan es medieval, y continúa siéndolo hasta hoy; Enrique VII y Enrique VIII que podrían cualificar de modernos, o al menos de predecesores de la modernidad, son medievales en cuanto a su forma de actuar: mantienen la ortodoxia, persiguen herejes y se gobiernan con pactos de mutuo apoyo con sus súbditos representados en el Parlamento (una institución medieval)⁶.

⁵ Un buen resumen de la historiografía al respecto y una buena introducción al tema es el artículo de Sheridan, G. (1995). The British Isles: Recent Developments in the Writing of Church History. *AHIG*, 4, 331-352.

⁶ “Es, realmente, inútil, buscar una fecha, y ni siquiera un período, para determinar cuándo tuvo lugar el fin de la Edad Media en Inglaterra. Lo más que se puede decir es que, en el siglo XIII, el pensamiento y la sociedad inglesa eran medievales,

En Inglaterra, según el historiador, tanto los conservadores como los liberales, o los sindicalistas, son medievales todavía, lo que le permite advertir que respecto de la historia no hay un diagrama sencillo que pueda explicar su infinita variación. Y, sin embargo, hemos de intentar comprender la historia y recortar sus partes constituyentes tratando de dar con las verdaderas articulaciones de un proceso que es ciertamente un fluido continuo. El mismo Trevelyan sucumbe a la tentación y marca el inicio de los tiempos modernos en el reinado de Enrique VIII, quien se nos aparece como una figura intrigante, medieval en su defensa de la fe, y, a su vez, monarca absoluto al estilo hobbesiano⁷.

Es realmente sorprendente, pero el terrible Enrique VIII que se consideraba un verdadero defensor de la verdadera fe, que hasta entonces era la católica, y por lo tanto contrario a los protestantes, acaba por poner fin a la época medieval con su

y en el siglo XIX no lo eran. Y sin embargo, continuamos conservando instituciones medievales como la monarquía, los pares, los comunes reunidos en el Parlamento, *El Common Law* inglés, los tribunales de justicia, que interpretan las reglas del derecho, la jerarquía de la iglesia establecida, el sistema parroquial, las universidades, las *Public Schools*, y las escuelas de gramática. Y a menos que nos convirtamos en un Estado totalitario y olvidemos todo nuestro anglicismo, siempre habrá algo medieval en nuestra manera de pensar especialmente en nuestro concepto de que el pueblo y las corporaciones tienen derechos y libertades que el Estado está obligado a respetar, hasta cierto punto, a pesar de la omncompetencia del Parlamento” (Trevelyan, 1984, pp. 110-111).

⁷ “Durante el decenio en que Leland viajó y tomó sus notas (John Leland, famoso estudioso del pasado del siglo XVI) efectuó Enrique VIII, valiéndose del Parlamento como instrumento, la revolución anticlerical, revolución que con más motivos que ningún otro particular acontecimiento, puede servir para señalar el fin de la sociedad medieval en Inglaterra. La reclamación de su independencia nacional por parte de una iglesia que repudiaba la autoridad del Papa, hizo posible la sujeción del clero al Estado secular y el reparto entre los seglares de las vastas propiedades inmuebles y de la influencia social de los monasterios. Todo ese proceso, tomado en su conjunto, constituye una revolución social, que fue acompañada por sólo aquella parte de transformación religiosa que Enrique VIII, hijo de la nueva manera de pensar, aprobó y que consistió en la difusión de la Biblia inglesa entre todas las clases sociales, la destrucción de las formas más primitivas de idolatría y barateo de reliquias, la sustitución en Oxford y Cambridge de las enseñanzas del renacimiento por la filosofía escolástica y los cánones medievales que a los ojos de Enrique constituían una reforma ortodoxa y católica” (Trevelyan, 1984, pp. 115-116).

separación de la autoridad del Papa y la fundación de la iglesia anglicana. Ciertamente un fin relativo, ya que los platonistas de Oxford y Cambridge continuarán pensando como medievales, y así enfrentaron a Tomás Hobbes, justamente por representar un pensamiento antiescolástico. De no haber sido antiprottestante Enrique VIII habría incluso puesto en peligro su trono, puesto que la irrupción de la Reforma cambió radicalmente las cosas: y las cambió en un rasgo central de la vida inglesa, su apego a los sacerdotes. La nueva época es, y será, anticlerical, y es por eso que Hobbes también lo es: no es un rasgo tan original en él que sólo se desprenda de su obra, sino que corresponde a una tendencia de los tiempos en que vive.

Lo que va a poner en problemas a Hobbes, sin embargo, no es tanto su anticlericalismo, sino su presunto ateísmo, los ingleses no habían dejado de creer en Dios sino en sus representantes podríamos decir. Lo que desataba, seguramente, las iras de algunos, por otra parte, era que los que querían alguna forma de teocracia en Inglaterra, los puritanos por ejemplo, no estaban dispuestos a aceptar que la religión tuviera que someterse al poder político, como sería el soberano absoluto que Hobbes propone. Pero el anticlericalismo es un fenómeno complejo; por eso, prestemos atención a lo que Trevelyan señala:

La Reforma en Inglaterra fue, a la vez, un acontecimiento político, religioso y social (...). El anticlericalismo es un fenómeno social compatible con muy diversas formas de creencias religiosas. Y el anticlericalismo constituye la clave del movimiento de opinión, sentido lo mismo entre los doctores que entre el vulgo, que hizo posible la ruptura con el papado y la disolución de los monasterios en una época en que los protestantes ingleses eran aún perseguidos (Trevelyan, 1984, pp. 115-116).

Tomás Hobbes es tan anticlerical como los ingleses de su época, y por las mismas razones, por el apego del clero al pensamiento medieval, al dogma católico y su temor al cambio. También Hobbes, y muchos ingleses, son anticlericales por su

rechazo a la intromisión del poder espiritual en el temporal. Aunque, ciertamente, el filósofo inglés no aparezca ante los ingleses como un reformador moral del clero justamente por su supuesto ateísmo y doble moral. En verdad, el pensador inglés no parece ser un hombre particularmente religioso, ni poseer ninguna sensibilidad especial frente al tema, su Dios parece el frío Dios de los filósofos, y su religiosidad permanece oscura a pesar de su afirmación de ser un creyente en Dios. En cambio Enrique VIII según Trevelyan censura a los clérigos su mala conducta y por eso se yergue en defensor de la fe, por más que tengamos serias dudas sobre su sinceridad. En todo caso es cierto que Trevelyan puede aducir en defensa del monarca que:

(...) Enrique VIII había sido educado en el erudito anticlericalismo de Erasmo y de sus amigos de Oxford, hombres sinceramente religiosos y en su mayoría ortodoxos, pero inflamados de indignación ante las tretas mediante las cuales los clérigos más envilecidos obtenían como por arte de magia dinero de ignorantes y supersticiosos. Mostraba especial hostilidad hacia los monjes y frailes considerándolos como protagonistas del oscurantismo, mantenedores de las filosofías escolásticas y opuestas al estudio directo del testamento griego, al que Erasmo y Colet apelaban como criterio de verdad religiosa (Trevelyan, 1984, p.116).

Además, el clero inglés no tenía el espíritu de cuerpo y la disciplina del clero romano y quizá por eso cuando adviene la Reforma se acomodan sin mayores problemas a Erasmo, a Lutero, o a Calvino sucesivamente, quizá por sobrevivencia, o en muchos casos, por sincera conversión preparando el terreno para “la Inglaterra de las cien religiones,” cosa que a Hobbes molesta mucho porque estas cien religiones no se limitan a ser eso, un fenómeno espiritual, sino que todas quieren gobernar Inglaterra: un motivo más para odiar la intervención de los sacerdotes en política.

Ciertamente, los seguidores de Lutero y Calvino superaron a Erasmo en su furor anticlerical preparando el terreno para una verdadera revolución en la relativamente apacible Inglaterra de

los Tudor. Pero ya en los tiempos de Enrique VIII aparecía un panfleto, *La Súplica por los Mendigos* (*The Supplication for the Beggars*) de Simón Fish, uno de los precursores de la reforma inglesa, quien advertía al rey sobre la corrupción del clero católico, y que citamos por ser un antecedente de la crítica al comportamiento del clero y un buen ejemplo de una forma literaria en que los ingleses se distinguirán, y que contribuyó a afinar, a pulir, el idioma inglés, con su exigencia de claridad y rigor, características del inglés literario moderno en el que Hobbes se destaca en forma sobresaliente. En una parte de este texto Fish advierte:

En tiempos de vuestros nobles antecesores se introdujo hábilmente en vuestro reino otra especie (no de impotentes) sino de fuertes, poderosos y falsos santos y ociosos mendigos y vagabundos (...) los obispos, abades, diáconos, arcedianos, sufragáneos, curas, monjes, canónigos, frailes, penitenciaros y limosneros. ¿Y quién es capaz de enumerar toda esa calaña ruinosa y ociosa que (desdeñando todo trabajo) ha mendigado con tanta insistencia que ha llegado a tener entre sus manos más de la tercera parte de vuestro reino? Los mejores señoríos, feudos, tierras y fundos son suyos (Trevelyan, 1967, p. 117).

No sólo poseían tierras sino ganado y cobraban dinero por sus servicios religiosos. No es de extrañar que el mismo Fish le aconseje al rey que se apodere de esas tierras y bienes, y que haga trabajar a esos holgazanes, y que incluso los obligue a que se casen para que los hombres del pueblo no teman por sus mujeres. El mismo Cardenal Wolsey criticaba al clero desde su alta posición, posición desde la cual podía hacerlo, siendo él mismo uno de los personajes más discutibles de la historia inglesa. Ésta es la atmósfera en la que todavía respira Hobbes: ¿Cómo extrañarse de su anticlericalismo, acaso no resulta natural en un hombre de su tiempo?

La corrupción del clero, o más bien de cierta parte de él, para ser justos, y ciertamente de las más altas jerarquías, condujo a que las ideas de Lutero tuvieran una buena acogida en Cambridge, donde surgió un movimiento reformista del cual

Cranmer es uno de sus más sobresalientes exponentes –y mártir de la causa–. Por eso es entendible que incluso hubo una parte del clero que voluntariamente estuvo dispuesto a renunciar a sus privilegios y embarcarse en una profunda reforma de la iglesia. A todo este movimiento de ideas se unió la política de Enrique VIII de adueñarse de las riquezas del clero para paliar el déficit fiscal producto de la alta inflación debida en parte a las riquezas traídas del Nuevo Mundo y, en parte, a las continuas guerras con los nuevos imperios. El monarca inglés tuvo incluso que devaluar la moneda para hacer frente a sus compromisos económicos. Por eso Trevelyan con mucha razón advierte que:

Si Enrique no hubiera estado en quiebra, jamás hubiera llegado a disolver los monasterios; hubiera podido, o retener todas sus tierras y diezmos para la Corona, con lo que quizás hubiera capacitado a sus sucesores para establecer la monarquía absoluta en Inglaterra, o destinar la mayor parte de su riqueza a la enseñanza y la caridad, como pensó hacerlo en un principio, si sus necesidades financieras no le hubiesen apremiado tanto (Trevelyan, 1967, p.121).

Sin embargo, algo hizo, fundó el *Trinity College*, por ejemplo. Hay que reconocer que con talento de estadista puso la mayor riqueza al servicio del poderío naval, anticipando que el dominio del mar era la base de cualquier nación con aspiraciones imperiales. En este contexto de falta de liquidez diríamos hoy, la donación de tierras de cultivo se usó para que los reyes ingleses pagaran favores políticos o servicios militares, contribuyendo así a forjar una clase media campesina, no exenta de cierta riqueza, la *gentry* o los *yeomen*, clase independiente, democrática, pero a la vez rebelde sobre todo a toda imposición de impuestos, aunque vinieran aprobados por el Parlamento. Estos predecesores de los *liberals* son el antecedente de la democracia, de una forma de gobierno que creemos tan moderna pero que tiene antecedentes medievales, feudales. No obstante que en sus inicios este fenómeno histórico propició una forma de actuar por parte de los ingleses,

independiente, sin ataduras con la monarquía; tendencia que una vez que se unió a los odios y a las rencillas religiosas preparó el terreno para conflictos políticos que fueron finalmente a dar en la virtual guerra civil que dio origen a la república de Cromwell. Guerra civil que Hobbes conoció tan bien y que, seguramente, lo llevó a pensar en que esta situación era el peor peligro para un Estado.

LA LITERATURA INGLESA

¿Qué efectos tuvo este cambio de época en la literatura inglesa? A principios de la Reforma, la literatura inglesa no experimenta ningún progreso importante. Siguió los ingleses apegados a su pasado esplendor, copiando estilísticamente a los clásicos, o a los franceses e italianos, pero no produciendo nada de valor. Quizá porque, como Legouis y Cazamian hacen ver, la literatura inglesa siguió siendo popular y no aristocrática como la francesa o italiana. Este nacionalismo, *patriotismo* lo llaman estos historiadores, llevó a la literatura a un renacimiento peculiar e insular que acentuó el carácter excéntrico de los ingleses con respecto a Europa, rasgo por lo demás que todavía advertimos. Esta tendencia se nutre según los citados autores de un patriotismo que es “(...) más y más intenso y apasionado, incluso agresivo y desdeñoso (que) favorece la continuidad glorificando los anales de la nación, su historia, leyendas, tradiciones y arcaísmos” (p. 201)⁸. Ahora bien, lo que los ingleses quieren en materia de religión es: ¡Ser diferentes de todo el resto de la cristiandad, nada menos! Por otra parte, a nivel de elite, en el siglo XVI aparecen los humanistas ingleses, ávidos de aprender griego y latín para estudiar los textos clásicos y la sabiduría antigua que poseían los refugiados que huían de una Constantinopla, tomada por los turcos en 1453. Erasmo es el más sobresaliente de ellos, pero hubo muchos que se distinguieron y que pasaron de la pura erudición

⁸ Legouis & Cazamian, 1967, p. 201.

a la crítica de la religión establecida. Aunque Erasmo y Colet habrían querido que fuera una reforma pacífica producto de esta primera Ilustración.

Sampson, por su parte, no tiene una idea tan negativa respecto a la literatura a comienzos de la Reforma, quizás porque considera como literatura a las obras de controversia religiosa, como así también a las traducciones de la Biblia. Por lo mismo puede asegurar que:

La Reforma dejó su marca en la literatura nacional. Nos dio en su forma más notoria, la Biblia Inglesa y el Libro de Oraciones (*The Book of Common Prayer*); pero también produjo una cantidad de tratados, sermones y libros de devoción, los que parecían para la época de no poca importancia (Sampson, 1970, p. 100).

Obras que contribuyen a la revolución en religión, teniendo ciertamente como antecedente la obra de Erasmo en Cambridge. Además Sampson recuerda que la disolución de los monasterios y sus centros de estudio significaron una pérdida de libros y una decadencia en el saber, que las futuras *grammar schools* tratarán de suplir. Esta decisión política y económica, a lo mejor sin quererlo, preparó a los ingleses para la crítica racional de la filosofía de la época, mayormente teología, crítica que preparó, paradójicamente, las mentes para la recepción de la ciencia nueva. Se llegó a un punto tal que la religión no era tanto una cuestión de fe sino una manera de pensar, o algo en qué pensar; por eso, Rosa (1996) afirma que “Para simplificar este largo período de controversia y apologética, para no decir nada de la guerra y persecución mutua, (éste) ha generado un discurso que objetiviza y problematiza la religión haciéndola algo acerca de lo que hay que pensar (*to think about*) y no algo con lo cual hay que pensar (*to think with*)” (pp. 87-107)⁹. Éste sería el aspecto positivo de la crisis religiosa que Sampson reconoce al afirmar que:

⁹ Rosa, S. (1996). Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire. *Journal of the History of Ideas*. 57 (1), 87-107. La traducción es del autor.

En un aspecto tuvo una clara ganancia. Los monasterios eran las últimas fortalezas del escolasticismo medieval que habría largamente sobrepasado su utilidad. El pensar había sido una actividad profesional altamente especializada de los teólogos. El hombre medio de la Época Medieval, en el sentido moderno, no pensaba en absoluto (...). Así, aunque más de trescientos años tuvieron que pasar antes que el Estado comenzara a reconocer su responsabilidad en la educación, el sacar la educación del control monástico fue un paso adelante (Sampson, 1970, p. 105).

En este ambiente los ingleses comenzaron a mirar a Ginebra, en busca de orientación y la influencia de Calvino o de Lutero fue grande, sencillamente, porque los ingleses estaban preparados y bien dispuestos¹⁰. Nada más préstese atención a lo que Sampson describe como característico de un nuevo tipo de hombre, el burgués. El hombre de clase media tenía en el siglo XVI los gustos característicos de sus antepasados, el gusto por el romance, las alegorías simples, las sátiras fuertes, y el humor duro, todo lo cual se expresó en una literatura aislada de la cultura monástica y de la refinada corte. Pero como esta literatura ingenua y simple no podía hacerse cargo de los debates religiosos de alto nivel, surgió un tipo de divulgador o publicista, señala Sampson, que con sus escritos ponen fin a la literatura medieval, e inician la literatura moderna, con tintes puritanos, eso sí, pero clara y precisa, preparando así a los ingleses para explotar el genio de su lengua. El inglés moderno con su claridad y rigor comienza a nacer, y Tomás Hobbes es uno de sus representantes más genuino.

Mas la admiración que causan los puritanos y su ética tiene sus peligros. El principal, la pérdida de la unidad religiosa en Inglaterra, cosa que los reyes y reinas, después de Enrique VIII, habían tratado de evitar pero que igualmente no pudieron impedir. Aunque como muy bien lo advierte Sampson las hijas del rey

¹⁰ Cfr. Monares, A. (2005). *Reforma e Ilustración. Los teólogos que construyeron la Modernidad*. Santiago: Universidad Bolivariana y Moreno, A. (2006). *Epifanía de la episteme moderna. El discurso religioso*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.

que había roto con Roma no estaban dispuestas a rendirse ante Ginebra y con *El Acta de Supremacía y Uniformidad (The Act of Supremacy and Uniformity 1559)* y con el *Libro de Oraciones (Second Prayer Book)*, restaurado y revisado de Eduardo VI, buscaban encontrar un camino seguro entre los fanáticos de ambas partes. Pero todo fue inútil, los puritanos retornados de su exilio vehementemente demandaban su Ginebra espiritual. Nosotros vemos hoy al calvinismo principalmente como un credo, pero para los puritanos ingleses de 1560 era además, y por sobre todo para algunos, una concepción política en la cual el Estado era la Iglesia y la Iglesia era el Estado, y esa política era la que trataban de imponer a través del Parlamento¹¹. No es tan extraño entonces que Hobbes llegara a pensar que el poder era uno solo, el político, y que no hay tal cosa como el poder espiritual. El ideal puritano era una teocracia, un gobierno de los sacerdotes. Lo cual el pensador inglés trata de combatir con su idea de un gobierno absoluto que reúne en sí los dos poderes, el temporal y el espiritual, lo que a los ingleses no involucrados en estas disputas seguramente les parecía exagerado. Sin embargo, los puritanos conducirán las cosas hacia una república que corresponde al genio de Ginebra, pero que ciertamente no corresponde al genio inglés, el tolerante y democrático: ¿Por qué se impuso entonces un puritanismo absolutista e intolerante? Según Sampson se trataría de una respuesta a la crisis política, económica y religiosa que sobrevino durante el reinado de Enrique VIII. Señala el historiador que los reinos de Enrique VIII, Eduardo VI y María, habrían dejado en ruinas la vida religiosa y política, y fue a Elizabeth que le cupo la tarea de la reconstrucción. Para los ingleses, Calvino en Ginebra mostraba ya tener el carisma de un gobernante fuerte. Como los exiliados ingleses que buscaron refugio allí, por su parte, aspiraban al establecimiento en su país de un gobierno similar, era natural que admiraran al líder reformista no porque amaran la disciplina y prefirieran la infalibilidad puritana, fundada en las

¹¹ Sampson, 1970, p. 131.

Escrituras, a la infalibilidad del Papa, fundada en la tradición, sino porque buscaban un nuevo orden, sin advertir los peligros de una teocracia, puesto que tanto papistas como puritanos consideraban el poder civil meramente como un instrumento para la dictadura religiosa. Es muy posible que Hobbes afirme que el poder espiritual no es otro que el político porque es lo que aprendió de la experiencia¹².

Es así que el espíritu nacionalista inglés se mezcla con el puritanismo en una curiosa mixtura que demuestra, una vez más, que en la historia a veces suceden cosas inesperadas, no buscadas y hasta contradictorias. Los ingleses por destacar su nacionalismo se separan del Papa y llegan a considerarse mejores cristianos que los romanos, mas esta misma búsqueda de libertad religiosa eventualmente los lleva a la tiranía de Cromwell. La relación entre patriotismo inglés y puritanismo es bien peculiar, es la de un círculo, vicioso o virtuoso dependiendo de cómo se mire, en el cual los ingleses miran hacia los puritanos en su búsqueda de liberación del poder del Papa, y los puritanos miran a los ingleses para imponer su teocracia. Legouis & Cazamian destacan muy bien esta conjunción de intereses opuestos, libertad o tiranía ya que “Todo, aun la religión se combinó para estimular y reforzar este patriotismo. Para muchos, el protestantismo, ahora triunfante, no era más que la liberación de la supremacía extranjera. Se resume en el rechazo al papado” (p. 251)¹³. Liberarse del Papa era liberarse de Europa. Y los británicos, *semper solutos*, ahora transforman su anhelo de libertad y su patriotismo en un nuevo afán, establecer una confederación de los estados protestantes de Europa con Inglaterra a la cabeza para luchar contra Felipe II,

¹² Se discute todavía si Hobbes es un racionalista constructor de un sistema atemporal que imita el método científico o un humanista que se fía más en la experiencia, sobre todo en política. La obra más característica de la primera versión sigue siendo la de J. W. N. Watkins. (1972). *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* (Doncel); y de la segunda, la de Quentin Skinner. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. U. K.: Cambridge University Press.

¹³ Legouis & Cazamian, 1967, p. 251.

símbolo de todo lo que odiaban. Este nuevo nacionalismo llegó incluso a tomar la forma de un cierto *gnosticismo*, para emplear la expresión de Eric Vöegelin en *Nueva Ciencia de la Política*¹⁴ para referirse al enceguecimiento que sufren algunos políticos al sentirse poseedores de una verdad, verdad que parece haberles caído del cielo y que les impide, a su vez, ver las cosas como son. Los ingleses comienzan a verse a sí mismos como un nuevo pueblo escogido por Dios para una misión divina. Para que esto suceda, Legouis & Cazamian afirman que tuvo que producirse primero una forma de retorno a la escatología judía, con los ingleses como pueblo escogido¹⁵ puesto que:

El espíritu hebreo estaba comenzando a ser sustituido apropiadamente por el espíritu cristiano. La forma extrema de este (...) egoísmo religioso fue expresada por Lyly, el que en 1580 declaró que Dios siempre tuvo un tierno cariño por Inglaterra como una nueva Israel, su pueblo escogido y peculiar; y quien terminó por anunciar que el Dios viviente es solamente el Dios inglés (Legouis & Cazamian, 1967, p. 251).

De lo que se burla Locke al inicio de su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*¹⁶.

Sin embargo, junto a esta actitud había otra, según los autores citados, que representaba a la gente común, no muy interesada en cuestiones religiosas, o quizá influidas por el paganismo renacentista, o el humanismo, para quienes estos asuntos no tenían la importancia que los puritanos les atribuían ya que:

¹⁴ Cfr. Vöegelin, E. (1968). *Nueva Ciencia de la Política*. Madrid: Rialp.

¹⁵ Quizá esto explique el empeño de Hobbes por demostrar que su idea del soberano absoluto tiene como modelo a las Escrituras, ya que el contrato social que da origen al Estado tiene la forma de un pacto similar al del pueblo judío con Dios. Cfr. Elazar, D.J. (2000). Covenant and community. *Judaism*. 49 (4), 387-398.

¹⁶ Locke está en desacuerdo con que Adán tuviera alguna autoridad política o que fuera posible establecer su descendencia hasta los ingleses mismos como una forma de justificación política, esto es, como una teología política protestante. (Cfr. Locke, 1997, pp. 27-28).

Para la mayoría de los hombres, las exigencias de Dios no iban más allá de aquellas del patriotismo. Excepto para el todavía limitado grupo para los cuales su fe era todo, los puritanos que hicieron su principal preocupación la de buscar la salvación, el pueblo se apartaba de tales austeros cuidados y se dedicaba a disfrutar la vida. Eran todavía los días de la alegre Inglaterra (*Merrie England*). El ardor de los primeros reformadores, su vehemente prédica, y el heroísmo de los mártires bajo María Tudor podrían dar otra impresión, pero, en verdad, el país era todavía indiferente, si no escéptico, deseoso no de religión sino de juegos y placeres, ambiciosos de un desarrollo libre que es el verdadero espíritu del Renacimiento. El paganismo intelectual del humanismo descansaba en una amplia base de un paganismo instintivo desperdigado ampliamente entre las personas (Legouis & Cazamian, 1967, p. 251).

Es discutible esta indiferencia del pueblo a los temas religiosos porque de hecho la ejecución de cientos de protestantes por parte de María, que por algo se ganó el apelativo de *Bloody Mary*, ciertamente les dio un aura de mártires a esas víctimas del odio católico, lo que seguramente conmovió al pueblo llano que no entiende de sutilezas teológicas ni escolasticismos. Siempre se ha considerado este hecho histórico como muy importante para el avance del protestantismo en Inglaterra y el retroceso del catolicismo, lo que se añade a las razones que Hobbes tiene para apuntar sus dardos especialmente al catolicismo.

Pero, por su parte, en el plano de las elites pensantes, tenemos la impresión que el aislamiento acompañado del patriotismo, y de un enemigo común: el catolicismo, personificado en el Papa y España, no corresponde meramente al resultado de un capricho de Enrique VIII, sino a un pensamiento seguramente más generalizado que hizo posible el avance del protestantismo en el plano de las ideas, como que hay importantes acontecimientos que lo prueban, por ejemplo, en 1572 se publicó un célebre exordio titulado *Un Llamado al Parlamento (An Admonition to the Parliament)* en el que ciertos autores puritanos probablemente John Field y Thomas Wilcox, expusieron una verdadera plataforma para una iglesia reformada (*a true plattforme of a church reformed*). Sus

ideales eran la abolición del episcopado y sacerdocio y un retorno a la pureza de la palabra, simplicidad de los sacramentos, y a la severidad de la disciplina. La *Admonitio* es un excelente ejemplo de prosa controversial contemporánea, aunque adolece de la ingenua creencia en que unas leyes puedan cambiar las costumbres de un país. Pero, al menos, es uno de los antecedentes más importantes del avance protestante, como que mereció una réplica, por parte de Richard Hooker, uno de los fundadores de la teología anglicana junto con Cranmer y que se distinguió por buscar una vía media entre catolicismo y protestantismo, sin mucho éxito diríamos, a pesar de la importancia de su obra *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*. Hooker advierte sobre los peligros de la mentalidad puritana: su dogmatismo, su creencia en que su interpretación de la Biblia es infalible, su apego a la letra de las escrituras más allá de su espíritu, su fundamentalismo diríamos hoy día. Para Hooker el Viejo Testamento, ciertamente, es una guía, pero no una constitución que haya que respetar siempre y en todo lugar. Aunque para Hobbes sorprendentemente anda cerca de serlo a la luz del uso que hace de las Escrituras para justificar su absolutismo¹⁷.

De entre las figuras, los autores y las obras más sobresalientes del período renacentista tendremos que referirnos a las más altas cumbres para ilustrar la variedad de temas y posturas que los ingleses adoptan frente a las controversias religiosas y políticas. Nos referimos a figuras como Donne, Bacon, Shakespeare, Milton, para de esta forma explorar la influencia entre la literatura y la filosofía de Hobbes. Si se examina, en general, la época del Renacimiento y su influencia en la literatura inglesa, la impresión que da es, que a pesar de los préstamos literarios y el reconocimiento a la antigüedad como modelo, la literatura inglesa exhibe una osada libertad e ímpetu que la conduce a un esfuerzo por distinguirse, por no copiar a Italia o Francia, como

¹⁷ Cfr. Elazar, D. J. (1992). Hobbes Confronts Scripture. *Jewish Political Studies Review*, 4 (2), 3-24.

era la moda a la fecha. Pero en términos de estilo, como todavía no había una gramática inglesa establecida que fijara la sintaxis de una vez para siempre, los artistas del lenguaje se encontraban ante un mundo de posibilidades expresivas que explorar en su afán libertario e individualista. Esto lo reconocen Legouis & Cazamian, pero también advierten que, siendo la poesía el arte literario dominante, la prosa todavía es algo alambicada y recargada en la época renacentista y no alcanza todavía el rigor, la pulcritud y exactitud del inglés moderno –estamos todavía en el inglés medio, el inglés de Chaucer, no el de Shakespeare–; por lo mismo todavía a pesar de las intenciones Inglaterra no encuentra su más característico carisma –las lenguas también tienen carismas–, el lenguaje claro y preciso, fino y elegante de sus mejores años por delante, al cual Shakespeare pero también Hobbes contribuirán a constituir.

Además, hay otras manifestaciones literarias de importancia, ya lo advertimos, aunque hoy no las consideraríamos literatura sino ensayo (*non-fiction*). Nos referimos a la crítica literaria y a las traducciones de la Biblia. La crítica literaria ocupa un gran lugar en la prosa renacentista, pero según Legouis & Cazamian le falta originalidad y es más que todo una copia de la crítica italiana que sobresale en este campo. Un ejemplo de *non-fiction* sería la obra de Hooker que mencionábamos y que queremos desarrollar con más detalle por su importancia. Hooker (1554-1600) con su obra *The Laws of Ecclesiastical Polity*, *Las Leyes de la Política Eclesiástica*, inicia casi una tradición inglesa, los escritos controversiales sobre temas religiosos. Sólo que Hooker se destaca no sólo por su tono persuasivo y su apelación a la imaginación, sino también por su lógica y por algo muy importante, su uso del inglés, no ya del latín, poniendo todos estos recursos al servicio del anglicanismo. Constituyéndose así en la obra central, alrededor de la cual giran todas las controversias religiosas, políticas y filosóficas por más de un siglo. Provocar controversias es para Hooker, al contrario de lo que se pudiera

pensar, una señal de la sabiduría del anglicanismo. Al respecto, Legouis & Cazamian destacan que:

(La Biblia) revela las verdades sobrenaturales que el hombre no podría haber descubierto por la sola razón. Es una luz adicional pero no la única. Hooker piensa que el hombre debe ser guiado por los instrumentos del conocimiento que posee. Los papistas apelan a la autoridad de la Iglesia contra la razón. El puritanismo es esencialmente una apelación a la autoridad de la Biblia en contra de la Iglesia y contra la razón también. La Iglesia de Inglaterra intenta una conciliación, puesto que admite la autoridad de los precedentes y aun así, recomienda la obediencia a la Biblia, pero enseña que todo debe ser controlado por la razón (Legouis & Cazamian, 1967, p. 251).

Aunque la crítica a los papistas es algo injusta respecto a su falta de respeto a la razón –quince siglos de reflexión los avalan–, es claro que el intento de los anglicanos por conciliar fe y razón no es otro que el mismo que guió a los filósofos medievales; todo suena a un nuevo comienzo, *a fresh new start*, más cercano a las fuentes, al origen, y que trata de evitar los excesos de la escolástica. Lo controversial que resulta Hooker para los puritanos se entiende, ya que ciertamente éste aparece como un conservador que defiende la tradición religiosa y a su vez la racionalidad que deben tener las leyes. Por eso después de un período de desconocimiento (el siglo XVI) con el retorno del anglicanismo su figura se agiganta y se acerca al importe cultural de un Burke.

Hooker inicia una línea de escritores ensayistas y polémicos. Entre los cuales sobresale el Obispo Lancelot Andrews (1555-1626) y a éste le sigue John Donne. Así como se puede considerar parte de la historia de la literatura, los ensayos y panfletos, las traducciones de la Biblia, por su parte, dieron origen a una actividad muy común en Inglaterra y que tuvo su mejor exponente en la Biblia de Jacobo I, *The James Bible* (1611). Al respecto Legouis & Cazamian destacan que:

Nada más en prosa religiosa del Renacimiento iguala en belleza literaria e importancia a la versión autorizada de la Biblia de 1611. Desde tiempos anglosajones hacia delante, había habido muchas traducciones previas de las escrituras pero ésta permaneció intacta y fue aceptada por todas las sectas protestantes por cerca de tres siglos. No fue la primera vez que la literatura hebrea influyó en el pensamiento inglés y en su imaginación, pero sucedió que el año 1611 marca el comienzo del período en el cual la Biblia, que realmente circulaba entre toda clase de personas, se convirtió en la lectura diaria de toda la nación (Legouis & Cazamian, 1967, p. 363).

Y ciertamente ha continuado influyendo a través de la educación protestante, al punto que se refleja hasta hoy en todas las manifestaciones culturales del mundo anglosajón. Tenemos así una literatura que todavía no podemos llamar propiamente moderna, pero sí renacentista, que va a ir a dar en una literatura moderna, más bien después de la Restauración, período en el cual las diversas corrientes que hemos delineado se confunden y mezclan dando origen a una literatura que conservaría algo del patriotismo, racionalismo y preocupación religiosa, pero que abandonó el estilo antiguo para dar forma a un estilo inglés en que la claridad, el rigor, y la belleza del pensamiento se unen a un inglés moderno que fija sus normas, depura y da esplendor a la lengua, pero que se enriquece con el aporte de otras lenguas, antiguas o nuevas, transformándose en una lengua muy rica en vocabulario y con una sintaxis simple pero eficaz, que se torna un instrumento perfecto para expresar el genio inglés.

REFERENCIAS

- Alfonso, J. (2000). *Thomas Hobbes. Paradigma de la Modernidad*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Alfonso, J. (2001). Thomas Hobbes y la Modernidad: ¿Paradigma o Demonio? *Letras de Deusto*, 31 (93), 39-64.
- Alfonso, J. (2002). La Modernidad de Hobbes. *Logos*, XXX (89), 1-72.

- Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: F.C.E.
- Costa, M. (2001). Shakespeare y Hobbes. *Tópicos*, (008-009), 163-173.
- Elazar, D. J. (1992). Hobbes Confronts Scripture. *Jewish Political Studies Review*, 4 (2), 3-24.
- Elazar, D. J. (2000). Covenant and community. *Judaism*. 49 (4), 387-398.
- Foisneau, L. (2000). *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*. Paris: P. U. F.
- Gilley, S. (1995). The British Isles: Recent Developments in the Writing of Church History. *AHIG*, 4, 331-352.
- González Fernández de Sevilla, J. M. (1990). Political Strategies of Drama in Renaissance England. *SEDERI: yearbook of the Spanish and Portuguese Society for English Renaissance Studies*, (1), 90-100.
- Hood F. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Huxley, A. (n. d.). Shakespeare and Religion, *Sir Francis Bacon Meets the Advancement Of Learning*. Recuperado en mayo 16, 2009 disponible en <http://www.sirbacon.org>.
- Legouis, È. & Cazamian, L. (1967). *A History of English Literature*. G. B.: Dent.
- Locke, J. (1997). *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alba.
- López-Peláez Casellas, J. (2004). The Neo-Stoic Revival in English literature of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: An Approach. *SIDERI: yearbook of the Spanish and Portuguese Society for the English Renaissance Studies*, 14, 93-115.
- Martinich A. P. (1992). *The Two Gods of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mintz, S. I. (1998). *The Hunting of Leviathan*. Michigan: UNI.
- Monares, A. (2005). *Reforma e Ilustración. Los teólogos que construyeron la Modernidad*. Santiago: Universidad Bolivariana.
- Moreno, A. (2006). *Epifanía de la episteme moderna. El discurso religioso*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Nederman, C. J. (1996). The Meaning of Aristotelianism in Medieval and Moral and Political Thought. *Journal of the History of Ideas*. 57 (4), 563-585.
- Sampson, G. (1970). *The Concise Cambridge History of English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheridan, G. (1995). The British Isles: Recent Developments in the Writing of Church History. *AHIG*, 4, 331-352.

- Simón E. Raúl (1995). Hobbes como Matemático. Informe Final de Investigación Proyecto 3739-94. *La Filosofía de Hobbes como Paradigma de la Modernidad*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Rosa, S. (1996). Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire. *Journal of the History of Ideas*. 57 (1), 87-107.
- Trevelyan, G. M. (1984). *Historia Social de Inglaterra*. México: F.C.E.
- Vöegelin, E. (1968). *Nueva Ciencia de la Política*. Madrid: Rialp.
- Wright, G. (2006). Introduction. *Religion, Politics and Thomas Hobbes*. Dordrecht: Springer.