

## Pacto Secular vs. Pacto Bíblico: la inigualable diferencia

Fernando Aranda Fraga  
(Universidad Adventista del Plata)

---

### Resumen

Nos interesa plantear algunos aspectos fundamentales sobre el asunto del pacto en las Sagradas Escrituras, una figura muy singular y especialmente cara a la tradición hebrea. De modo particular intentaremos establecer una relación comparativa con lo que el pacto o contrato social ha significado para la historia del pensamiento occidental, específicamente porque se trata de la teoría política predominante, desde las postrimerías de la Edad Media hasta hoy, mecanismo mediante el cual la filosofía política y la ética jurídica han intentado explicar el origen de la sociedad, del Estado y los fundamentos de la justicia, del derecho y las leyes.

**Palabras clave:** pacto, contrato social, justicia, Hobbes, Rawls, nuevo pacto, antiguo pacto

### Summary

We are interested in raising some fundamental aspects about the covenant in the Holy Scriptures, a singular figure of the Hebrew tradition. In particular way we will try to establish a comparison what the social contract has meant for the history of Western thought, specifically because it is the predominant political theory, from the end of the Middle Ages until today, a mechanism by which the Political philosophy and legal ethics have tried to explain the origin of society, the State and the foundations of justice, right and laws.

**Keywords:** covenant, social contract, justice, Hobbes, Rawls, new covenant, old covenant

---

### Introducción al problema interpretativo de los pactos religioso y secular

El vocablo “pacto” (heb. *b'rit*; gr. *diathéke*) tiene un significado muy específico en las Sagradas Escrituras, y se traduce regularmente como “decreto”, “convenio”, “acuerdo”, e incluso en su principal denominación como “testamento”<sup>1</sup>, dividiéndose éste en su versión antigua (viejo testamento = *old testament*), que se desarrolla antes de Cristo (a.C.) y su versión más cercana en el

---

<sup>1</sup> Siegfried H. Horn, ed., *Diccionario bíblico Adventista del Séptimo Día* (Buenos Aires: ACES, 1995), p. 1154.

tiempo (nuevo testamento = *new testament*)<sup>2</sup>, desarrollado después de Cristo (d.C.)<sup>3</sup>.

Un pacto en las Escrituras describe habitualmente una relación formal entre Dios, por una parte, con su pueblo Israel, por la otra, como su pueblo escogido. Por ello, no se trata de un pacto entre iguales, sino, por el contrario, entre el Dios creador del universo, infinito, y el hombre, parte de su universo creado, finito, por otra. Antiguamente hubo dos clases de pactos o convenios. Antiguamente existían dos clases de pacto. Estaban los convenios hechos entre personas iguales y los que se involucraban a los vasallos y sus señores, es decir, un pacto entre partes desiguales entre sí. Pactos entre iguales eran aquellos que implicaban un mutuo acuerdo fundamental que versaba sobre las condiciones, las responsabilidades y los privilegios. Dicho esto, en términos jurídicos propios de la modernidad iusfilosófica, estos acuerdos incluían una serie de deberes y derechos de los cuales las partes se tornaban, a partir del momento del acuerdo, a un mismo tiempo favorecidas y obligadas. Por el contrario, en pactos o acuerdos entre señor y vasallos, conquistador y conquistados, seres superiores y seres inferiores, los primeros sujetos de la relación, los superiores, eran quienes fijaban las condiciones, beneficios y responsabilidades que competían a todas las partes. Las naciones o vasallos subyugados debían someterse a las condiciones impuestas por los conquistadores que les ofrecían un pacto.<sup>4</sup> “Un acuerdo semejante a éstos fue el que propuso Senaquirib a Ezequías (Is. 36:16, 17)”<sup>5</sup>.

“Sin embargo, a través de las Escrituras el término ‘pacto’ describe más comúnmente la relación formal que existía entre Dios, por una parte, e Israel como el pueblo escogido, por otra. Obviamente, éste no era un pacto entre iguales, sino entre el Dios infinito y el hombre finito. El Señor mismo determinó las provisiones del pacto, las dio a conocer a su pueblo y les dio la posibilidad de aceptarlo o rechazarlo. Una vez ratificado, sin embargo, se consideraba que era obligatorio tanto para Dios como para su pueblo. En suma, abarcaba todo lo necesario para que el plan de salvación fuera totalmente efectivo. Por su parte, Dios prometía bendecir a su pueblo, darle en posesión la tierra de Canaán, revelar su voluntad para ellos, enviarles el Mesías y emplearlos como un instrumento escogido para convertir al mundo. Por su parte, el pueblo debía rendir obediencia implícita y cooperar con todos los requerimientos de Dios.

---

<sup>2</sup> “Testamento (gr. *diathéke*, ‘última voluntad y testamento’, ‘pacto’, ‘contrato’). En He. 9:16 y 17 *diathéke* claramente significa ‘testamento’, pero en todos los demás casos en que aparece esta palabra en el NT equivale a ‘convenio’, en el sentido de un acuerdo entre dos partes; o, para ser más exactos todavía, a un ‘pacto’ entre un superior (Dios) y un inferior (el hombre), en el cual el 1º establece las condiciones y el 2º se compromete a cumplirlas. Las expresiones ‘antiguo testamento’ y ‘nuevo testamento’ significan realmente ‘antiguo pacto’ y ‘nuevo pacto’; es decir, la provisión divina para la salvación del hombre en los tiempos del AT y del NT (He. 8:6-10, 13)” (Ibíd.).

<sup>3</sup>Ibíd., p. 879.

<sup>4</sup> Ibíd.

<sup>5</sup> Ibíd.

En una forma preliminar, este pacto fue hecho con Adán, en ocasión de la caída (Gn. 3:15), y más tarde con Noé (Gn. 9:12, 15, 16). Pero llegó a ser plenamente efectivo por primera vez para Abrahán y su descendencia (Gn. 12:1-3; 15:18; 17:1-7, etc.). Fue ratificado formalmente en el Sinaí, cuando Israel como nación prometió cumplir las demandas divinas y aceptó las promesas (Ex. 19:5-8; 24:3-8). Después de siglos de infidelidad a su compromiso de cooperar con Dios, fue liberado y se le dejó ir en cautividad como señal de que sus provisiones ya no estaban en vigencia (Jer. 11:1-16; Ez. 16; He. 8:9, etc.). Al volver del cautiverio, Dios prometió hacer ‘un nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá’ (Jer. 31:31-34). Al rechazar y crucificar a Cristo, el pueblo judío renunció al pacto y fue rechazado como pueblo escogido de Dios (Mt. 21:43). Al mismo tiempo, Dios transfirió los privilegios y las responsabilidades de la relación del pacto a su nuevo pueblo escogido: la iglesia cristiana (Mt. 21:43; Gál. 3:29; He. 8:8-11; 1 P. 2:9, 10).<sup>6</sup>

El pacto o acuerdo hecho por Dios con el pueblo hebreo, y que nos llega mediante el relato del Antiguo Testamento, por el cual Dios escogía como pueblo a Israel y lo colmaba de bendiciones y de seguridad, al cabo de todas las vicisitudes sufridas por los hebreos, fue finalmente trocado por otro distinto, ampliado luego en el Nuevo Testamento hacia toda la humanidad como nueva beneficiaria. Lo que estaba en juego en el nuevo pacto ya no era un reino terrenal y material, como lo había sido en el AT con Israel. Ahora estaba en juego la salvación eterna del hombre, que era gratuitamente ofrecida por la Gracia de Dios para con sus criaturas pecadoras. Lo único que se pedía en el nuevo pacto era que los beneficiarios lo aceptaran y se reconocieran imperfectos, pero con la potencialidad de lograr la perfección de la mano de su creador y dador de un nuevo pacto, esta vez de alcance intemporal y universal:

“El autor de Hebreos se refiere al pacto con el antiguo Israel como el ‘primer’ pacto, o ‘antiguo’ pacto, y al que hizo con los cristianos como el ‘segundo’ o ‘nuevo’ pacto (He. 8:7, 13). Esencialmente, las provisiones, condiciones y objetivos de los dos pactos son idénticos. La principal diferencia es que el ‘antiguo’ fue hecho con Israel como nación, mientras que el ‘nuevo’ se hace con los creyentes en Cristo en forma individual. Este también es llamado el ‘eterno’ (Gn. 17:13; He. 13:20). Se puso en operación en el Edén cuando el hombre pecó, pero no fue ratificado hasta que la sangre de Cristo fue derramada en la cruz (He. 13:20). El ‘antiguo’ fue ratificado en el Sinaí (Ex. 24:3-8); fue, en realidad, una disposición temporaria para permitir que quienes estaban ligados por sus provisiones pudieran entrar en los privilegios y las responsabilidades del pacto ‘nuevo’ o ‘eterno’”.<sup>7</sup>

Una muy interesante comparación que nos ayuda en la comprensión del pacto bíblico consiste en establecer una especie de cotejo entre el pacto divino — entre Dios e Israel, su pueblo elegido— y el pacto político terrenal, mediante el cual los teóricos politólogos de su época (de modo especial desde Thomas Hobbes en adelante, aunque el concepto de pacto o contrato ya fuera propuesto por

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> *Ibíd.*

William of Ockham, en el S. XIV) intentaron explicar el origen de la sociedad y del Estado. En la presente investigación nos movilizó el propósito de enfatizar las dos principales diferencias que pueden establecerse<sup>8</sup> entre el pacto hobbesiano (ing. *covenant* o *social contract*)<sup>9</sup> y el pacto divino (ing. *Old and New Testament*), a saber:

- Para el pensador inglés sólo había un interés, restringido a lo terrenal, por lo tanto, su modelo de pacto, o “contrato social”, se situaba dentro de coordenadas espacio-temporales precisas y definidas; era un pacto absolutamente de y para la vida secular (del latín *seculum*; etimológicamente: “que pertenece a este mundo o a este siglo”). Por ello, puesto que en esta existencia terrenal el sumo bien es la propia vida, o la “autoconservación” —como Hobbes denomina al sumo bien— su propuesta será un pacto basado en el temor, y no en el amor, siendo esta última característica aquello que el pacto divino posee como principal atributo. Este pacto de amor produce, no una vida efímera o la autoconservación de la existencia meramente temporal, como Hobbes pretendía, sino VIDA ETERNA.
- La segunda gran diferencia es que, si bien en Hobbes, al igual que en el pacto divino, también hay un convenio entre el género humano (los “ciudadanos” que aún no han llegado a serlo y que lo serán recién a partir del contrato) y un supremo gobernante, en el filósofo inglés lo primero que ocurre para que pueda producirse el pacto, en su origen, es un acto voluntario de parte de todos y cada uno de los individuos. Son éstos quienes deciden transferir su derecho natural a todas las cosas (su poder absoluto) a un soberano que los mande, con tal que éste les asegure su protección; en caso de que esta segunda parte (cláusula) del convenio no se cumpla, los ciudadanos revocarán su pacto deponiendo al gobernante (llámese Rey o Asamblea). Obviamente, también el soberano asiente, voluntariamente, proteger a sus, desde ahora en adelante, súbditos. En el pacto divino, por el contrario, es Dios mismo quien decide, voluntariamente, dar primero su gracia al género humano. Dios primero salva, luego el ser humano opta, también voluntariamente, por aceptar la salvación gratuita que Dios le ofrece. Esto es lo que marca la diferencia, esencialmente, entre ambos pactos. El gran denominador común es la voluntad libre de ambas partes para entrar en relación contractual, clave

---

<sup>8</sup> Véase Clifford Goldstein, “Perspectiva del editor mundial”, en Gerhard F. Hasel, *Guía de estudio de la Biblia. La promesa: el pacto eterno* (Buenos Aires: ACES, 2002), pp. 2-4.

<sup>9</sup> “La concepción contractualista fue utilizada para justificar la autoridad política, para explicar los orígenes del Estado y para fundamentar la moral y creación de una sociedad justa. Fue desarrollada en toda su expresión en la Modernidad, fundamentalmente por Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. En nuestra época, la concepción de la justicia de John Rawls lo situará como uno de los representantes más conspicuos del neocontractualismo, corriente diversa en la que además debe incluirse a Nozick, Buchanan, Gauthier y Habermas, entre los principales” (Fernando Aranda Fraga, “Contrato social”, en Juan Carlos Tealdi, dir., *Diccionario Latinoamericano de Bioética* [Bogotá: UNESCO – Universidad Nacional de Colombia, 2008], pp. 581-582).

epistemológica de toda la antropología moderna, que tiene lugar a partir del siglo XVI, especialmente, pero que ya había sido introducida un par de siglos antes por el sabio franciscano y profesor en Oxford, William of Ockham, quien fuera apodado *Venerabilis Inceptor*, debido a que poseía una mente muy sagaz y sutil.

### **La teoría política contractualista secular**

En lo que sigue, a los fines de comprender mejor el contexto de la comparación con la política de la Modernidad, abordamos a modo sintético la teoría básica del contractualismo y sus principales interconexiones históricas.<sup>10</sup>

“La larga historia de la secularización gradual de la fe protestante requiere una detallada discusión de su relación con los descubrimientos de la ciencia moderna y las formulaciones de la filosofía moderna [...] Esta copenetración entre el Protestantismo y el Liberalismo no debe entenderse en términos de una simple anulación pasiva en la que el Protestantismo se perdió gradualmente. Existe una verdadera copenetración en la cual el Protestantismo fue modelador y modelado al mismo tiempo”.<sup>11</sup>

Se comprende por “contractualismo” la teoría por la cual se explica y justifica el fundamento y la posibilidad de la sociedad a partir de un pacto, o acuerdo, entre sus miembros, sea efectuado en forma expresa o instaurado en forma implícita en la sociedad y ésta deba al mismo su funcionamiento. Dos motivos condicionaron en la Modernidad el desarrollo de la teoría del contrato social. En parte ésta fue producto y consecuencia lógica de la creciente secularización que predominaba en la cultura de la época, a lo que debe sumarse el predominio de una concepción atomista de la sociedad, por lo cual ésta era comprendida como un conjunto de individuos separados entre sí, a la manera de una relación entre partículas o cuerpos independientes uno del otro.<sup>12</sup> La teoría del contrato social significa el pasaje de la sumisión al consenso, por lo cual constituye una nueva era comparada con su precedente, signada políticamente por la concepción del origen divino del poder gubernamental. Todas las teorías contractualistas se unifican en el hecho de que fundamentan la legitimidad del poder de un Estado mediante el consentimiento o acuerdo de los individuos en ser gobernados por dicha autoridad, que a partir del pacto se constituye en depositaria del poder de los pactantes.<sup>13</sup>

Rastreando los orígenes de esta teoría política pueden hallarse desarrollos incipientes en los sofistas –hecho criticado por Platón–, quienes propusieron el establecimiento de acuerdos sociales a fin de evitar injusticias y daños entre individuos. Los sofistas distinguieron entre convención (*nomos*) y naturaleza

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 582.

<sup>11</sup> George Parkin Grant, *English-Speaking Justice* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), p. 63.

<sup>12</sup> Cfr. John Wightman, *Contract. A Critical Commentary* (Chicago: Pluto Press, 1996), pp. 2-7.

<sup>13</sup> Michael Lesnoff, ed., *Social Contract Theory* (New York: New York University Press, 1990), p. 3.

(*physis*), quedando la moral dentro del campo de lo convencional y no del natural. También los epicúreos asumieron, en este aspecto, una postura similar. Así surgió entre los sofistas la idea de que la justicia es un pacto, una convención entre hombres y carente de valor absoluto.<sup>14</sup> “Los sofistas, al distinguir entre hechos naturales y convencionales, colocaron a la justicia en esta última categoría, puesto que estimaron que algo es justo cuando se acuerda que lo sea, e injusto si se acuerda lo contrario”.<sup>15</sup>

Otros teóricos del derecho y del Estado<sup>16</sup> colocan el acento en el rol que les cupo en este aspecto a William of Ockham, Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa, a partir de motivaciones diversas de la antigua y la posteridad moderna, quienes afirmaron la noción de pacto como origen del gobierno. No hubo, hasta bien entrado el siglo XIII, pensadores que se hayan dedicado a formular explícitamente la teoría ascendente del poder, en oposición a la concepción descendente, basada en el derecho divino. Así ocurrió hasta que entre los siglos XII y XIII comienzan a surgir los primeros conceptos emanados de los doctores de la ley canónica<sup>17</sup>, para confluir finalmente en las ideas políticas de Ockham, a inicios del siglo XIV. En este sentido es posible afirmar que sobre el contractualismo moderno se perciben influencias no puramente políticas provenientes de la corriente nominalista fundada por Ockham, quien produjo una subversión radical del mundo clásico y antiguo.<sup>18</sup> La potencia que liberó no llegó a ser reabsorbida por su propio sistema, sino que originó una pluralidad de tendencias que se desarrollaron con el transcurso de la Modernidad. En el plano antropológico este pensamiento de lo singular y lo terrenal condujo a que la subjetividad y el individuo pasaran a primer plano. De aquí los supuestos gérmenes que habría en Ockham del liberalismo moderno.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> David Boucher & Paul Kelly, “The social contract and its critics. An overview”, en David Boucher & Paul Kelly, eds., *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London: Routledge, 1994), p. 2.

<sup>15</sup> Fernando Aranda Fraga, “Debates actuales sobre la justicia: historia y desarrollo”, *DavarLogos* XIV, 2 (2015), p. 73.

<sup>16</sup> Como el reconocido filósofo del derecho francés Michel Villey, por ejemplo.

<sup>17</sup> Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Atlanta: Scholars Press, 1997). Ver en especial los capítulos I y II de la 1ª Parte: Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights (pp. 13-42), y Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250, pp. 43-77.

<sup>18</sup> “La idea de un pacto social primitivo es muy antigua; la retoma Grotius. Pero el voluntarismo de Hobbes le dio una fuerza totalmente nueva [...] En el siglo XIII ya, una escolástica voluntarista, había separado la razón de lo real. Para Duns Scotto, el acto de la inteligencia se termina, no en las cosas, sino en el nombre que se les da. Este nominalismo renovado por G. de Occam en el siglo XIV, domina el pensamiento inglés hasta Hume. Reina sobre Hobbes; y a través de él, sobre Rousseau. La escolástica voluntarista de la que dependen Suárez y Grotius (como Descartes) es solidaria de una escolástica nominalista o idealista” (Ph. I. Andre-Vincent O.P., *Génesis y desarrollo del voluntarismo jurídico* [Buenos Aires: Gheresi Editor, 1978], pp. 46, 55).

<sup>19</sup> Olga Larre, “La filosofía natural de Guillermo de Ockham: la ontología subyacente al movimiento de traslación”, *Franciscan Studies* 44 (1984): p. 245.

El humanismo será el heredero directo del pensamiento nominalista. Es notable de qué manera, y particularmente en el espíritu británico, se fue permeando esta noción de gestación constructivista y convencionalista de los conceptos.<sup>20</sup> Esto conduce a su afirmación de que no hay cosas buenas o malas en sí mismas, sino sólo en virtud de los decretos positivos de la voluntad divina. Las consecuencias de un pensamiento tal no llegaron a ser asumidas por Ockham, quien mantenía en vigor su fe en Dios y en su Revelación, pero, obviamente, sólo fue necesario dar un pequeño paso por otros pensadores, menos ligados a trabas religiosas, para que, en virtud de los principios nominalistas, llegaran a las posiciones inmanentistas que comenzaron a irrumpir con la Modernidad.<sup>21</sup> A ello debe sumarse la propia concepción que tiene Ockham sobre el origen del poder político, que él coloca en manos de cada individuo, quien lo recibe de Dios y luego pactan entre sí ceder sus derechos a alguien que los gobierne.<sup>22</sup> Así se va formando un sentido convencional de la moral y de la justicia.<sup>23</sup> En el ámbito de la moral esto dio origen al establecimiento de un sentido de lo ético que la conciencia moderna adquiere a partir de la percepción de las costumbres sociales. Hobbes constituye uno de los principales hitos en la historia de la teoría política universal.<sup>24</sup> Su pensamiento será poco más tarde retomado, aunque matizado, por Locke, asimilando su teoría del contrato social a una posición más naturalista y democrática, y más tarde por Rousseau, posición política mediante la cual el ginebrino tratará de mediar entre la libertad positiva de los antiguos y la negativa –limitada– de los modernos.

---

<sup>20</sup> Ockham, *Somme de logique* (Paris: TER, 1988), p. 175.

<sup>21</sup> Con respecto del nominalismo, la influencia recibida de Ockham y la definición convencional de los conceptos que hace Hobbes, véase Aranda Fraga, “El lenguaje de la ciencia política moderna: Hobbes y el nominalismo”, *Logos* XXXI, 91 (Enero-Abril 2003): pp. 23-50.

<sup>22</sup> Ockham, *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, Cuestión 4<sup>a</sup>, C. III, VI, 138, pp. 147-148. José A. de Souza, “As idéias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial”, *Franciscan Studies* 46 (1986): p. 265. J. Morrall, “Some Notes on a Recent Interpretation of William of Ockham’s Political Philosophy”, *Franciscan Studies* 9, 4 (1949): pp. 351-354.

<sup>23</sup> “Entre los nombres y las cosas que ellos designan, no hay ningún parecido que pueda dar fundamento alguno a la idea de que la naturaleza de las cosas haya sugerido sus nombres. Para sostener esta arbitrariedad de la denominación, Hobbes remite a la figura mítica de un primer o de unos primeros creadores de nombres: Dios o los hombres. Esta idea de una imposición originaria de los nombres está compensada a veces con el argumento más histórico de que el uso haya fijado las denominaciones. Pero, cualquiera que sea el origen de los nombres, la designación es siempre arbitraria, la sostiene un acto de la voluntad. El artificio de la designación atestigua la exterioridad del orden de los nombres con respecto al orden de las cosas” (Yves Charles Zarka, *Hobbes y el pensamiento político moderno* [Barcelona: Herder, 1997], p. 84).

<sup>24</sup> Respecto de la continuidad existente entre el contractualismo de Ockham y el contractualismo moderno y contemporáneo, incluyendo los elementos del liberalismo que pueden hallarse en Ockham, puede verse Aranda Fraga, “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional contractualista de la sociedad política”, *Estudios Filosóficos* LII, 149 (Enero-Abril 2003): pp. 43-86.

Fue Hobbes quien hizo historia como el gran innovador de la época, precisamente por su ruptura con la que le precedió y por haber dado un segundo gran paso en la historia del contractualismo.<sup>25</sup> Hobbes pretende reforzar la igualdad que no es permanente en el estado natural<sup>26</sup> –donde lo regular es una situación de guerra de todos contra todos– mediante la ley, la sanción y el poder coercitivo del soberano, quien además de ser el garante del pacto, pasa a ser, de aquí en más, la representación de la imparcialidad, un valor que se establece mediante la vigencia de las leyes civiles.<sup>27</sup> Frente a éstas todos los ciudadanos son iguales y nadie puede disponer de más derechos ni libertades que los demás; de igual modo todos tienen las mismas obligaciones. Hobbes describe de esta manera el proceso de establecimiento del Estado, es decir, el pasaje del estado natural al político mediante un pacto fundacional entre sus miembros.<sup>28</sup>

“Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, o por algún otro bien que de ello espera. Trátase, en efecto, de un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es algún bien para sí mismo. Existen, así, ciertos derechos, que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien lo asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse bien alguno para el interesado [...] En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa... La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman CONTRATO”.<sup>29</sup>

Locke, reconocido como padre del liberalismo, presenta su teoría política y concepción contractualista, especialmente en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. En el *Primer tratado* refuta la teoría monárquica del derecho divino. En el *Segundo tratado* afirma que el gobierno debe ejercerse con el consentimiento del pueblo y éste lo sostiene a fin de asegurar su propio bien.<sup>30</sup> A diferencia de Hobbes, el estado de naturaleza –donde rige la ley natural– no es un estado de guerra, aunque tampoco se trata de un estado perfecto debido a que los hombres, siendo libres e iguales, no siempre actúan racionalmente.<sup>31</sup> El Estado

---

<sup>25</sup> Alfredo Cruz Prados, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (Pamplona: EUNSA, 1992), pp. 49-70.

<sup>26</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán* (México: F.C.E., 1994), Cap. XIII, pp. 100-105.

<sup>27</sup> Cruz Prados, pp. 343-356.

<sup>28</sup> Hobbes, Caps. XIII y XIV.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, Cap. XIV, pp. 108-109.

<sup>30</sup> John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Buenos Aires: Ladosur, 2002).

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pp. 13-24.



nace con el fin de crear y sancionar leyes que protejan la vida y la propiedad de sus miembros.<sup>32</sup>

Rousseau asume el procedimiento contractual establecido por sus predecesores con el objetivo de articular los intereses particulares con el interés común. “Si ningún hombre tiene autoridad natural sobre sus semejantes, y si la fuerza no produce ningún derecho, quedan las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres”.<sup>33</sup> La finalidad de su teoría contractualista será predominantemente ética.<sup>34</sup> “Por lo tanto el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo este doble aspecto todas las ventajas consiguientes”.<sup>35</sup> A diferencia de los anteriores, no persigue la maximización de los beneficios individuales propia de aquel atomismo disgregador, sino el establecimiento de la comunidad política, enlazando su noción de la voluntad general con la tradición comunitaria inspirada en Aristóteles. Por ello se reconoce a Rousseau como el adalid de la soberanía popular y la democracia moderna.<sup>36</sup>

“Reunida ya esta multitud en un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo; más aún, ofender a éste sin que los miembros se resientan [...] Para que el pacto social no sea, por lo tanto, una fórmula vana, contiene tácitamente este compromiso, el único que puede dar la fuerza a los demás: quien se niegue a acatar la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se obligará a ser libre, puesto que tal es la condición que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal, condición que forma el artificio del funcionamiento de la máquina política y única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales, sin esto, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos”.<sup>37</sup>

Según Kant, el contrato social es una “idea a priori de la razón práctica”, un constructo intelectual de significación moral y práctica.

Su mayor contribución a esta teoría consistió en percibir sus implicancias cosmopolitas, como medio para preservar la “paz perpetua” internacional, concebido como un proceso intergeneracional. El uso kantiano del contrato social es consistente con su teoría moral y su optimismo acerca de la capacidad de desarrollo de las potencialidades humanas.<sup>38</sup> Al invocar la idea de pacto, Kant muestra la forma en que las leyes y convenciones sociales responden al valor de la

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 71-87; Jeremy Waldron, “John Locke: social contract versus political anthropology”, en Boucher & Kelly, eds., *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London, Routledge, 1994), pp. 51-72.

<sup>33</sup> Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires: El Ateneo, 2001), p. 182.

<sup>34</sup> Neiva Alfonso Oliveira, *Rousseau e Rawls. Contrato em duas vias* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000), pp. 31-40, 76-97.

<sup>35</sup> Rousseau, *El contrato social*, p. 190.

<sup>36</sup> Lesnoff, ed., *Social Contract Theory*, p. 14.

<sup>37</sup> Rousseau, *El contrato social*, pp. 190, 191.

<sup>38</sup> Howard Williams, “Kant on the social contract”, en Boucher & Kelly, pp. 134-136.

autonomía. “Solo dentro de una unión universal de estados (análoga a la unión a través de la cual una nación se convierte en estado) pueden tales derechos y propiedad adquirir validez perentoria y alcanzar un verdadero *estado de paz*”.<sup>39</sup>

Algunos años antes de Kant, David Hume minó las bases del contractualismo, al publicar su conocido ensayo *Of the Original Contract*, donde niega la existencia de una obligación política hacia el gobierno fundada en un contrato o pacto social, expediente al que juzga como irrelevante.<sup>40</sup> A pesar de todo permanece como fiel representante del convencionalismo o consensualismo político, porque no niega el origen del gobierno en una convención social, cuyo origen se pierde en el tiempo. Según Hume, la obediencia al gobierno sólo está fundada en el interés general y las necesidades de la sociedad.<sup>41</sup>

“[...] no hay mejor forma de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra. Esta convención no tiene la naturaleza de una promesa, pues hasta las mismas promesas –como veremos más adelante– surgen de convenciones humanas. La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera contigo. También el otro

---

<sup>39</sup> Lesnoff, ed., *Social Contract Theory*, p. 136.

<sup>40</sup> “Si recorremos el gobierno hasta su primer origen en bosques y desiertos, la fuente de todo poder y jurisdicción resulta ser el pueblo, que voluntariamente, en aras de la paz y el orden, abandonó su libertad nativa y recibió leyes de quien era su igual. Las condiciones bajo las cuales estuvieron los hombres dispuestos a someterse fueron o bien expresas o bien tan claras y obvias que pudo estimarse superfluo expresarlas. Si es esto lo que se quiere significar por *contrato original* no puede negarse que el gobierno se funda en sus comienzos sobre un contrato, y que los grupos humanos más antiguos y rudos se formaron en su mayoría son arreglo a este principio. En vano se nos pregunta en qué libros o actas está registrada esta carta de nuestras libertades. No fue escrita sobre pergamino, ni siquiera sobre hojas o cortezas de árbol. Fue anterior al uso de la escritura, y a todas las demás artes civilizadas; pero claramente la descubrimos en la naturaleza del hombre, y en la igualdad, o algo que a ella se aproxima, presente en todos los individuos de la especie. El poder que hoy impera, basado en flotas y ejércitos, es claramente político, y se deriva de la autoridad, efecto del gobierno establecido. La fuerza natural de un hombre reside sólo en el vigor de sus miembros y lo firme de su valor, y nunca bastaría para sujetar a la multitud al mundo de uno solo. Sólo el consentimiento, y la conciencia de los beneficios resultantes de la paz y el orden, pudieron lograr esos efectos [...] Pero incluso este consentimiento fue durante mucho tiempo imperfecto y no pudo servir de base a una administración regular [...] Es evidente que no hubo formulación expresa de un pacto o acuerdo para la sumisión general, por ser idea que excedía en mucho a la comprensión de los salvajes” (David Hume, *Ensayos políticos* [Madrid: Tecnos, 1994], pp. 98-99).

<sup>41</sup> Darío Castiglione, “History, reason and experience: Hume’s arguments against contract theories”, en Boucher & Kelly, pp. 95-114.

advierde que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo”.<sup>42</sup>

Tanto la justicia vigente en una sociedad como el derecho de propiedad y la propia existencia de la sociedad misma se explican, de acuerdo con Hume, por convenciones humanas, tratados o convenios de común acuerdo, tácitos o explícitos, pero convenciones al fin de cuentas. Salvando las diferencias, por momentos Hume se expresa como su antecesor inglés Hobbes:

“La posesión de todo bien externo es variable e insegura. Este es uno de los más importantes inconvenientes para el establecimiento de la sociedad, y es la razón por la que, mediante un acuerdo universal, expreso o tácito, los hombres se restringen unos a otros por lo que ahora llamamos reglas de justicia y equidad. [...] Los hombres no desean suspender la propiedad ni por el más corto instante, ni tampoco dejar ninguna puerta abierta a la violencia y al desorden [...] Y como la propiedad no es sino una posesión estable, derivada de las reglas de justicia o convenciones humanas, tendrá que ser considerada como perteneciente a la misma especie de relación [...] la transferencia de la propiedad por consentimiento no se halla basada en una ley natural, igual que ocurría con la estabilidad sin consentimiento”.<sup>43</sup>

Hegel y Marx representan la línea más fuerte de resistencia al contractualismo, teoría que no resurgirá con fuerza hasta la segunda mitad del siglo XX. Hegel afirma que el contrato es un concepto apropiado para la esfera económica, pero no para la política. Ni el Estado ni la relación de los ciudadanos con éste pueden reducirse a asuntos de autointerés.<sup>44</sup> El ámbito propio del contrato es el de la sociedad civil y no el Estado, que constituye un tipo de comunidad, con todo lo que ello implica. Por eso Hegel establece una separación entre el ámbito de lo privado, que tiene lugar en la sociedad civil, y la esfera de lo público, ámbito del Estado.<sup>45</sup> “En los pasajes de la filosofía del derecho, donde Hegel se centra directamente en la teoría del contrato social, enfatiza la arbitrariedad de las decisiones contractuales”.<sup>46</sup> También Marx relaciona el contractualismo con la búsqueda del autointerés económico, específicamente

---

<sup>42</sup> Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos, 1992), p. 559.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pp. 678-679, 691.

<sup>44</sup> “En consecuencia, mi principal preocupación en este capítulo es explicar no solo por qué Hegel rechazó las teorías contractualistas del estado, sino también por qué retuvo parte del lenguaje y los supuestos de la teoría del contrato social (Bruce Haddock, “Hegel’s critique of the theory of social contract”, en Boucher & Kelly, p. 148).

<sup>45</sup> *Ibíd.*, pp. 147-163.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 149.

practicado por el sistema capitalista<sup>47</sup>, representado por las ideas económicas sobre el mercado y la libre competencia de Smith y Ricardo.<sup>48</sup>

“Entonces, Marx, como el teórico del contrato social, tenía una teoría de la naturaleza humana. Pero mientras utilizaron sus concepciones para justificar diversas formas de sociedad de mercado, Marx desarrolló la suya como parte de su desenmascaramiento teórico de la naturaleza explotadora del juego libre de fuerzas marcadas. Acusó al teórico político y económico de dibujar un elaborado velo ideológico de sugerencia de armonía donde no podría haber ninguno, un velo que no se elimina del semblante del proceso social hasta que se convierte en producción por hombres libremente asociados, y permanece bajo su conciencia. y el control planificado [...] Marx presenta un fuerte argumento para cuestionar la asociación liberal de la propiedad privada y la libertad, pero es reacio a describir cómo se realizaría la libertad sustantiva en el comunismo”.<sup>49</sup>

### **Planteamiento moderno de la dicotomía secular-religiosa del pacto**

Una vez que hemos expuesto la problemática intentando explicar cómo y por qué motivos surgió esta noción del “pacto” en la historia de la filosofía política, vamos a focalizarnos en la teoría contractualista de Hobbes, quien mejor y más desarrolló el concepto de pacto social en su realidad última, más prístina y cruda, con la finalidad de efectuar el paralelismo antedicho, mentado por el título del presente ensayo, y extraer, por comparación, algunas conclusiones al respecto. Lo haremos planteando los siguientes tándems de preguntas y situaciones, en las cuales interpretamos que radican las principales diferencias y ciertas similitudes insoslayables:

1. ¿A qué situación equivale, bíblica y antropológicamente hablando, la metáfora hobbesiana del “estado de naturaleza” que el pensador inglés utiliza para describir la situación pre-política del ser humano?
2. ¿Cuál es la dimensión del hombre que más le interesa a Hobbes, al describirlo y buscar la solución a sus males, y cómo se contraponen esto al concepto bíblico del hombre? ¿Aparece en la descripción hobbesiana del “estado natural del hombre” la dimensión espiritual y religiosa de éste?
3. ¿Cómo afecta la interpretación hobbesiana del hombre (antropología) a la esencia del pacto que postulará Hobbes como solución a los males de la raza humana y mediante el cual se intenta explicar la sociedad? ¿Qué tipo de sociedad se origina a partir de semejante clase de pacto o convenio? ¿Es el pacto sólo un trato o existen en él aspectos que tienen que ver con las relaciones? ¿Cuál es la esencia del “nuevo pacto” que Dios ofrece hoy a la raza humana caída?
4. A pesar de todas las connotaciones negativas, sobre todo a la luz de la comparación con el pacto bíblico, que presenta el pacto político, terrenal,

---

<sup>47</sup> Lawrence Wilde, “Marx against the social contract”, en Boucher & Kelly, pp. 164-174.

<sup>48</sup> Cfr. Wightman, *Contract. A Critical Commentary*, pp. 71-80.

<sup>49</sup> Wilde, “Marx against the social contract”, pp. 170-171.

de contractualistas como Hobbes, ¿hay en dicho procedimiento algo rescatable en cuanto a su valor social, al menos? ¿Cómo es posible el orden en una sociedad pluralista y democrática? ¿Funcionarían mejor la sociedad y el Estado si sus miembros creyeran en valores absolutos, no contradictorios entre sí?

### Respuestas sugerentes

#### 1. Aspectos del pacto: naturaleza caída, responsabilidad, compromiso, beneficios y beneficiarios

El hombre es malo por naturaleza, por eso decía Hobbes que este hecho lo hace vivir en estado de enemistad con sus semejantes (*homo homine lupus* = “el hombre es el lobo del hombre”<sup>50</sup>, vive, literalmente, en estado de guerra de todos contra todos), e implícitamente está reconociendo que el hombre nace corrupto, es decir, dicho en términos bíblicos, con naturaleza pecaminosa.<sup>51</sup> Hobbes no explica —y así ocurre con todos los pensadores contractualistas— de dónde proviene el mal, es un tema que soslaya, no le preocupa buscar su origen. Describe al hombre como si éste no tuviera culpa alguna por la condición en que nació y el estado de maldad continua en que vive; lo único importante para Hobbes, puesto que necesita hallar un fundamento convencional, secular, para explicar el origen y existencia de la sociedad y del Estado, es superar ese estado de maldad continua y pasar a un estado en que impere el orden. De paso, el ORDEN pasa a ser sinónimo de BIEN, y esto es algo que ha influido mucho en la cosmovisión liberal, cuyas

---

<sup>50</sup> Hobbes, *The Cive. Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society* (Oxford: Oxford University Press, 1983). Hay versión castellana, quizás la mejor, entre muchas: *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2016).

<sup>51</sup> “Pecado (heb. generalmente *jatta'th*, *jatta'ah*, etc., [del verbo *jatta* “errar el blanco”, “no alcanzar algo”, “obrar mal”, “ofender”, “ser culpable”, “pecar”], “falta”, “pecado”, *pasha*; gr. principalmente *hamartía*, “errar el blanco”, “pecar”). Cualquier desviación de la voluntad revelada de Dios, ya sea no hacer lo que él ha ordenado definitivamente, o realizar lo que específicamente ha prohibido. El pecado se originó con Satanás, como consecuencia del orgullo desmedido que surgió en su corazón por la belleza y la sabiduría que Dios le había dado (Ez. 28:17), y por el deseo irresistible de poseer lo que el Señor no le había dado y la envidia consiguiente (Is. 14:12-14). El pecado entró en este mundo cuando Satanás indujo a Adán y Eva a apoderarse de lo que el Altísimo se había reservado para él, afirmando que así podrían alcanzar un nivel superior de sabiduría (Gn. 3:1-6). Ya que ‘el pecado entró en el mundo por un hombre’, y ‘todos pecaron’, cada ser humano está bajo pena de muerte (Ro. 5:12; 6:23). ‘Por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores’ (v 19). ‘El pecado es infracción de la ley’ (1 Jn. 3:4), así como ‘el cumplimiento de la ley es el amor’ (Ro. 13:10). La palabra ‘ley’, en este caso, se refiere a toda la voluntad revelada de Dios, y en forma especial al Decálogo, que resume todo lo que el Señor espera del hombre (Ec. 12:13, 14). Donde no hay ‘ley’, es decir, donde no hay revelación divina de la voluntad del Altísimo, no hay pecado ni transgresión (Ro. 13:10)” (Siegfried H. Horn, ed., *Diccionario bíblico Adventista del Séptimo Día*, p. 907).

raíces están muy arraigadas en el propio Hobbes, a partir de su visión individualista y atomista de los seres humanos.<sup>52</sup>

“El concepto hobbesiano de naturaleza es uno de los pilares de toda la doctrina del gran filósofo inglés, y uno de los puntos donde más claramente aparece la radical oposición entre éste y Aristóteles. Es manifiesto que el concepto de naturaleza presente en el pensamiento de Hobbes significa la negación absoluta de la concepción teleológica aristotélica. El nominalismo presente en la doctrina hobbesiana hacía imposible una concepción semejante. Negaba las causas formal y final, la naturaleza quedaba reducida a aquello que es efecto de la causalidad eficiente, mecánicamente considerada; por ello, lo natural es buscado en el origen causal, y no en el fin. La naturaleza ya no se concibe como expresión ontológica del propio fin, desde el que, en última instancia, viene determinada aquella [...] Para Hobbes, los actos del hombre no se encaminan hacia una perfección de éste. Por esta razón, el Estado no consiste en el ámbito donde dicha perfección es realizable, sólo significa una útil instrumentalización del natural comportamiento humano. El Estado es, pues, artificial [...] Lo natural no se determina con relación al modo de generarse. La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un valor normativo. Todo criterio procede del fin, una instancia de orden [...] Por ello, de la naturaleza humana no se sigue ninguna determinación ética. Ella no expresa ninguna plenitud a la que el hombre esté llamado”.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> “Como acertadamente afirma Oakeshott, ‘la Caída del hombre (o cualquier cosa semejante) no forma parte de la teoría de Hobbes’ [M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 59]. “El egoísmo humano no es un defecto moral ni una falta contra la naturaleza; es, por el contrario, la misma ley que rige su comportamiento natural. El egoísmo ‘es solamente la individualidad de una criatura encerrada, sin esperanza de inmediata liberación, en el mundo de su propia imaginación. El hombre es, por naturaleza, la víctima del solipsismo; es una individuo *substantia* distinguida por su incomunicabilidad’ (Ibíd.). A mi modo de ver, es aquí donde se encuentra la gran diferencia entre el planteamiento de Hobbes y el de Rousseau. Hobbes, al contrario del ginebrino, no participa de la multisecular corriente de interpretación trifásica de la historia. El pensamiento de Hobbes no puede encuadrarse dentro del esquema de la clásica triada Edad primitiva-Edad Caída-Edad de plenitud. Para Rousseau el paso del estado de naturaleza al estado social presente era fruto de una falta y entrañaba por tanto una caída. La solución no estaba en un regreso al primitivo estado natural, lo cual no era ya posible, sino en naturalizar el estado social, rectificando el egoísmo de la razón calculadora mediante el sentimiento interior: la Voluntad General. Para Hobbes, en cambio, la sociedad actual no es fruto de una falta moral de los hombres, no es consecuencia de la imperfección en la que habrían caído; sino que, por el contrario, es sólo el resultado de haber construido el Estado sin conocer científicamente la verdadera e inmutable naturaleza del hombre. Por esta razón, el *Leviathan* no significa en modo alguno una Edad de plenitud, sino sencillamente la única solución técnica adecuada al mecanismo humano. No habiendo Caída, tampoco cabe Redención” (Cruz Prados, *La sociedad como artificio*, pp. 244-247).

<sup>53</sup> Ibíd., pp. 131-132.

Bíblicamente, por el contrario, el mal —en relación con el hombre— tiene una causa que está claramente identificada con el pecado, con la transgresión de la ley de Dios, lo cual constituye, en última instancia, un desafío del ser creado hacia su propio Creador, hecho de iguales proporciones al que ocurrió en el Cielo entre Lucifer y Dios. Este es el diagnóstico acerca de la raza humana post edénica, situación que condujo a Dios a proponerle a la humanidad caída un pacto mediante el cual se intentaría restablecer las relaciones rotas. Pero este pacto, para que sea efectivo, requerirá un compromiso real de ambas partes. La historia del gran conflicto cósmico (por ende, también la del relato bíblico), es la descripción del establecimiento y la ruptura de los múltiples pactos de salvación y restablecimiento de las relaciones que Dios fue proponiendo al hombre.

Una unión ideal, de fundamento consensual, como el contrato social que diseña Hobbes, al estar basada en un mero trato o convenio interesado no será una unión genuina, sino por conveniencia. Las relaciones entre las partes son meras sumas de tratos temporales, que pueden dejar de existir o cambiar en cualquier momento; también se tornan uniones descomprometidas y escasamente responsables. El pacto de Hobbes es un pacto interesado, de individuos egoístas. No es este el modelo de unión que Dios propone a su pueblo. El pacto, sustancialmente renovado, que Dios ofrece, es infinita y cualitativamente superior. Constituye una muestra de amor inagotable hacia su creación, a través de la gracia salvadora de Cristo, su hijo, quien murió para dar vida en abundancia a la humanidad íntegra, sin acepción de razas, clases sociales, edades ni credos, es decir, a todos quienes quieran creer y confiar en el poder de su gracia y bondad infinitas. Ésta, a su vez, constituye una noción superior y cualitativamente diferente de justicia y de equidad. Es la justicia cuando se ejerce de manera equitativa, sólidamente fundada en el Bien, un bien que, además, es absoluto, no relativo ni condicionado a nada. Los beneficiarios del pacto divino no son todas las partes, al menos directamente, sino estrictamente la parte que no pone nada en el acuerdo, excepto la aceptación voluntaria de la gracia divina. No se trata de un pacto entre seres iguales, como en Hobbes y el resto de los contractualistas modernos, sino de un pacto entre dos partes desiguales e inigualables, absoluta y radicalmente diferentes entre sí. Por eso decimos que los seres humanos son los beneficiarios absolutos, ya que el único beneficio que Dios adquiere por el pacto ofrecido a su pueblo es precisamente que éste sea salvo; esto es un beneficio altruista, porque radica en el beneficio que reciben sus seres amados. Simétricamente, si el pacto se rompe, hecho que sólo puede acontecer si la parte beneficiada decide romperlo, los perjudicados directamente son los seres humanos, así como resultaron perjudicados cuando, en el Edén, Adán y Eva rompieron esa especie de “pacto tácito” o contrato primigenio que se inició con la creación.

## **2. Concepción y dimensiones del hombre**

Del *Leviatán*, principal obra de Hobbes donde explica en detalle el proceso de constitución de la sociedad y del gobierno mediante el contrato social, no se desprende que el hombre tenga otra dimensión distinta que la dimensión

material.<sup>54</sup> Es más, esta es la idea que Hobbes manifiesta en la totalidad de ésta y sus demás obras. Lo importante es la realidad material del hombre, es decir, su vida temporal y la obra de sus manos, la civilización que ha creado en torno de sí. A Hobbes sólo le importaba establecer un pacto que durara hasta el momento de la muerte —natural— del hombre, con lo cual sus beneficios terminan siendo exclusivamente materiales, temporales; no hay un más allá. En todo caso no le consta si lo hay, sólo importa la seguridad y la conservación, tanto de la propia vida como de las posesiones materiales, todo ello debido a que está negada otra dimensión humana que no sea material. Obviamente, la antropología de Hobbes y del resto de los filósofos políticos contractualistas es una antropología materialista, donde lo espiritual es a lo sumo un epifenómeno de una única realidad material.

Bíblicamente, en cambio, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, su ser es un compuesto indivisible que forma un todo relacional. Está dotado de la capacidad de relacionarse con sus semejantes y con su Creador, es decir, que es capaz de trascender la inmediatez de su propio ser y elevarse, trascendiéndolo y comunicándose con otros seres pensantes, incluyendo a Dios. Esta idea, la concepción bíblica del hombre, nos permite, a su vez, comprender el pacto de redención que ofrece Dios a la raza humana caída, porque si el ser humano no se restringe a una realidad puramente material, entonces habrá otra dimensión, más importante aún, que la trasciende, que es necesario y bueno rescatar en él. Pero esa dimensión tampoco se rescata de manera aislada, lo cual echa por tierra la idea de inmortalidad del alma, sino por la gracia de la vida eterna que Dios otorga a todo hombre que acepta su salvación mediante la Cruz de Jesús, hecho que se consumará en el momento de la resurrección, de la persona completa, en la segunda venida de Cristo.

### **3. Esencia del pacto entre Dios y la humanidad**

La esencia del pacto o convenio mutuo de Hobbes y el resto de los contractualistas modernos y contemporáneos, es de sustancia material, un TRATO interesado, efímero, temporal, cuyo objetivo es salvaguardar la realidad material del hombre: su vida terrenal y posesiones materiales (propiedades). Su dimensión espiritual no interesa. Con lo cual, en definitiva, propio de la misma naturaleza CONVENCIONAL (una convención humana es algo sin referente absoluto, meramente temporal, pues dura mientras no surja otra convención que la contradiga) del pacto de Hobbes, el pacto no toca la naturaleza en sí de las relaciones, sino que termina siendo un mero medio para salvaguardar la individualidad, los propios intereses, del ataque de los demás.

Bíblicamente, en cambio, el ser humano se define también por su naturaleza relacional, es decir que sus relaciones sociales no son un medio para autoprotegerse (aunque en parte y excepcionalmente también esto pueda ocurrir en la realidad), sino que la dimensión social del hombre tiene mucho más que ver con su dimensión espiritual, con lo que le es vital en sí mismo. No se relaciona PARA (conseguir tal o cual objetivo), sino que se relaciona PORQUE (su vida de relación le es esencial a su propio ser). De allí que el pacto de Hobbes no pase de

---

<sup>54</sup> Hobbes, *Leviatán*, Cap. I, pp. 6-7.



ser un mero y simple TRATO, o negocio entre partes que se tienen temor mutuamente, en tanto, el pacto bíblico es una relación vital que afecta profundamente todo el ser de las partes. Teológicamente explicado, quien no entre en tal relación vital con Dios, será incapaz de tener un pacto con él, por tanto, tampoco será salvo, no será partícipe de su gracia, porque un pacto no relacional es un mero TRATO o convenio interesado, y no pasa de esto.

“El término hebreo para justicia usado más a menudo en el Antiguo Testamento es *tsedek* (y otra palabra que proviene de esa raíz). La mayoría de las versiones antiguas de la Biblia traducen esta palabra como 'rectitud'. Pero también se puede traducir como 'justicia', como ocurre en muchas versiones modernas. También podemos pensar que la justicia, o rectitud, significa 'vivir en una relación correcta' o 'ser recto' con alguien.

La configuración vital original de la palabra hebrea 'justicia' es 'convenio', o contratos legales, o contratos o acuerdos entre dos partes. Jacob y Labán se prometieron mutuamente que no se dañarían entre sí. Pusieron en práctica el pacto al pronunciar un voto, ofrecer un sacrificio y comer juntos (véase Génesis 31: 43-55).

Las personas eran "justas" o "justas" con respecto a un pacto cuando hicieron lo que habían prometido que harían. Eran 'justos' (*tsadik*) si cumplían los términos del pacto. Eran "injustos" o "injustos" si no cumplían con el pacto. A menudo, la gente que hacía el pacto invocaba a Dios como testigo.

El propósito de un pacto es hacer que las personas se relacionen entre sí. Probablemente los primeros convenios fueron aquellos que crearon una relación familiar, como el matrimonio o la adopción. Por ejemplo, un padre que adopta un hijo podría hacer un pacto, diciendo: 'De ahora en adelante, seré tu padre y tú serás mi hijo'. El pacto de Dios con el rey David (Salmo 89: 3) aparece como una adopción de padre/hijo:

El me dirá  
"Tú eres mi padre y mi Dios;  
eres mi protector y salvador.  
Lo haré mi primogénito,  
El más grande de todas las cosas.  
Siempre cumpliré mi promesa con él  
y mi convenio con él durará para siempre '.

El pacto de Dios con las personas en el Antiguo Testamento se basa en estos pactos familiares. En algunas partes de Israel es como un pacto de adopción, con Israel como hijo de Dios (Oseas 11). O el pacto de Dios con Israel es como un pacto matrimonial (Oseas 1-3). En ese pasaje, adorar a otros dioses es como ser infiel al cónyuge. Estaría rompiendo el pacto".<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Lois Barret, *Doing What is Right. What the Bible Says About Covenant and Justice* (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1973), pp. 15-17.

Esta idea del pacto no relacional, como mero convenio entre partes o seres inconexos, la desarrolla muy bien, desde un punto de vista plenamente humanista Erich Fromm, en su obra *Tener o ser*<sup>56</sup>, en la cual describe las diversas orientaciones que asume el ser humano, especialmente el hombre de la segunda mitad del siglo XX, para quien la cultura del “tener” ha pasado a ser más importante y necesaria que la cultura del “ser”. Con ello, el ser humano tiene algo o tiene a otros y hasta, mejor dicho, posee, a otros seres con los que se relaciona, en lugar de SER con sus semejantes. Esto implica que las más de las veces termina usando a sus semejantes y no relacionándose de una manera dignamente humana para ambas partes. Una sociedad basada en un mero trato y no en un pacto relacional no será una sociedad verdadera, sino una parodia de sociedad. Por eso hay tantos problemas sociales, puesto que las relaciones se han tornado casi exclusivamente materiales, son meras sumas de tratos temporales, que pueden dejar de existir o cambiar en cualquier momento; además son relaciones descomprometidas y escasamente responsables. La sociedad termina siendo un medio y no un fin, pues no pasa de ser el medio que permite la procura de intereses meramente personales e individuales, egoístas. El pacto de Hobbes es un pacto interesado, de individuos egoístas. No es este el modelo de sociedad que Dios pretende para su pueblo. “El pacto entre Dios y el pueblo de Israel no fue un contrato impersonal. Fue un acuerdo para ser familia. El pacto se mantuvo unido por un amor firme. Esta palabra se traduce a veces como misericordia. Es un amor que va más allá del simple cumplimiento de las reglas [...] Este amor suele relacionarse con otras palabras: gracia, compasión, fidelidad y perdón. Todas estas ideas aparecen en la revelación de Dios a Moisés en Éxodo 34:5-7”.<sup>57</sup>

“[...] Pero Dios quería un nuevo pacto con un Israel fiel: un pacto de rectitud y justicia, de permanente amor y misericordia. Dios dijo: 'Ahora eres mi pueblo, y yo soy tu Dios'. Ese era el tipo de justicia de Dios. El pacto es el contexto para comprender gran parte del lenguaje de fe en la Biblia. La propia palabra ‘fe’ es parte o el lenguaje mismo del pacto. En su forma nominal, usualmente significa ‘fidelidad’. En las formas verbales, a menudo significa ‘ser fiel’ o ‘creer’. Significa confiar en la fidelidad al pacto de la otra persona. En cualquier relación de pacto, la fidelidad implica no solo comprometerse plenamente con la relación. También significa renunciar a la sospecha de que el otro pueda no estar totalmente comprometido”.<sup>58</sup>

Finalmente, hay un aspecto esencial del pacto bíblico que lo hace peculiar y distintivo: es Dios y no el ser humano quien toma la iniciativa de efectuar un pacto, porque Él nos ama infinitamente y no puede dejar librada su creación al dominio del mal y, por consiguiente, al desamparo que significa una caída para siempre en el pecado y la pérdida de vida eterna que ello conlleva. No se trata aquí de una unión entre iguales, en la que cada “socio” depende del otro, sino que es un pacto desigual, donde lo que está en juego es la **VIDA ETERNA** del hombre,

---

<sup>56</sup> Erich Fromm, *Tener o ser* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2013).

<sup>57</sup> Lois Barret, *Doing What is Right*, p. 19.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 18.

beneficio al cual se accede mediante la **GRACIA** infinita de Dios, quien la provee gratuitamente, sin más condiciones que la aceptación.

#### 4. Valor y sinsabor de la justicia política

A partir del estado caótico y degradantemente corrupto en que se hallan la sociedad y el Estado en muchos de nuestros países —especialmente en un amplio sector de Latinoamérica—, puede deducirse que a veces, cuando no hay posibilidad, dadas las condiciones altamente secularizadas que imperan en nuestra época, tan siquiera es necesario un pacto, convenio o contrato social al estilo hobbesiano<sup>59</sup> —o lockeano, mejor aún, (de John Locke, S. XVII) quien abogó por la división de poderes y la tolerancia religiosa y política—<sup>60</sup> para que exista un mínimo de orden, paz y seguridad en el mundo. Esto cobra más vigencia todavía en sociedades fuerte y marcadamente pluralistas y democráticas —al menos en sus diseños constitucionales— como las que imperan en países de cultura liberal, ya que resulta sumamente difícil fundamentar principios o reglas sobre otras bases que no sean el consenso democrático y la conveniencia, o al menos en la búsqueda de paz social, como pretendía literalmente Hobbes.<sup>61</sup>

Cuando se observa el estado caótico en que se ha tornado la vida cotidiana en una región, ciudad, país, o ámbito que sea, entonces se demanda orden, que es lo mínimo que debe imperar en una sociedad o en un Estado, para que funcione como tal. De lo contrario, la vida, no sólo la posesión de la propiedad se torna insegura y hasta miserable, como describe Hobbes para darle fuerza a la necesidad de un pacto entre seres humanos libres e iguales a fin de evadirse del estado natural, de caos total, desorden e inseguridad en que están inmersos.<sup>62</sup>

Por eso es que a la luz de la infernal situación de inseguridad (tanto vital como económica) en que se vive en ciertas ciudades o zonas, aún a plena luz diurna y en medio de mucha gente (de éste y de tantos otros países del mundo), el tipo de pacto propuesto por Hobbes y los contractualistas modernos y contemporáneos [John Rawls (S. XX), por ejemplo], donde se pretende un mínimo de justicia —aunque humana e imperfecta, pero justicia al fin, donde ésta brilla por su ausencia— cualquier propuesta secular que establezca cierta medida del orden y de justicia resulta, a veces, no sólo deseable, sino hasta casi utópica. Situación actual que padece el mundo que fuera magistralmente expresada por el profeta Isaías, en aquellos lejanos días del rey Uzías, en el siglo VIII a.C.: “Todos nosotros somos como suciedad, y todas nuestras justicias como trapos de inmundicia; y caímos todos nosotros como la hoja, y nuestras maldades, como el viento, nos llevaron”.<sup>63</sup> En contextos como el descrito, tan difícil para establecer

---

<sup>59</sup> Hobbes, *Leviatán*, Cap. XIV.

<sup>60</sup> Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, pp. 71-87.

<sup>61</sup> Véase Tom Campbell, *La justicia. Los principales debates contemporáneos* (Barcelona: Gedisa, 2002), pp. 101-117.

<sup>62</sup> Hobbes, Cap. XIII.

<sup>63</sup> Is. 64:6 (*Santa Biblia*, Antigua versión de Casiodoro de Reina, 1569, revisada por Cipriano Valera, 1602, y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos hebreo y griego; Revisión 1977 [Buenos Aires: ACES, 2012], p. 577).

conductas ejemplares y firmes basadas en principios sólidos (ya sean individuales, políticas, económicas, comerciales, jurídicas, sexuales, laborales, etc.), un pacto como el que Dios le ofrece al hombre resulta abismalmente diferente, seguro, estable y apetecible.

### **Epílogo: la Gracia divina del pacto eterno**

Las Sagradas Escrituras, en el pacto veterotestamentario, exponen como ejemplos paradigmáticos las vidas de Noé, Abraham y Moisés.<sup>64</sup> Los contextos sociales en que inicialmente vivieron nuestros patriarcas no diferían demasiado de los nuestros, cualquiera sea el país en que vivamos nosotros hoy. Dios ofreció una vida distinta, nueva, cualitativamente diferente y renovada a cada uno de estos patriarcas. Su pacto con ellos fue un convenio, mutuamente libre, que les permitía salir de una vida insegura y hasta por momentos materialista, ingresando en una vida plena, con sentido trascendente. Cada uno de ellos fue un guía para sus respectivos grupos que, de este modo, terminaron siendo salvos por el liderazgo que ejercieron: Noé, quien salvó a su familia y las especies del mundo animal porque tuvo fe en Dios; Abraham, dando origen a toda una simiente, separada por Dios para regarla con sus bendiciones; y Moisés, quien llevó a su pueblo durante el éxodo que les permitió retornar a su tierra de origen, volviendo a ser el Pueblo de Dios.<sup>65</sup>

“Yahveh era un Dios que se preocupaba por el dolor de la opresión. Cuando los israelitas lo sufrieron, Yahveh respondió de inmediato. Dios los libró de su servidumbre y rescató de la tiranía de los egipcios. Fue sobre la base de esta liberación que Yahveh estableció un pacto con Israel: Yahveh se convirtió en su Dios, y ellos se transformaron en el pueblo de Dios. Así, el Éxodo se convirtió en el fundamento de la fe de Israel. Era la base para saber quién era Yahveh y quiénes eran ellos. Yahveh era el Dios que los libró de la opresión e Israel era el pueblo de Yahveh. Luego Israel usó reiteradamente el Éxodo como base de sus posteriores escritos. Israel evocó la memoria del Éxodo en los códigos legales (Lev. 25:38; Deut. 5:15), escritos proféticos (Is. 63: 11-14; Os. 11: 1), salmos (106) y muchos otros textos. El Éxodo se convirtió en el modelo de la voluntad de Dios para salvar a las personas que sufren”.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> “Cuando Israel sufrió problemas de injusticias, recurrió a experiencias anteriores de Cercano Oriente. También utilizó su propia experiencia de resurgimiento en el Éxodo como base. Israel sabía perfectamente qué era la injusticia social porque había nacido en tal condición. Israel nació en una situación de opresión en Egipto [...] Los egipcios obligaron contra su voluntad a los israelitas a trabajar duramente en sus tareas. Según la historia, los egipcios aumentaron su opresión mediante el genocidio al intentar asesinar a todos los bebés varones que nacieron israelitas. E Israel sufrió bajo semejante opresión. El texto dice: 'Los israelitas clamaron durante su esclavitud. Desde su esclavitud elevaron a Dios su clamor por ayuda. Dios escuchó sus gemidos y recordó su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Dios observó a los israelitas, y se dio cuenta de su sufrimiento' (Ex. 2: 23-25)” (Bruce V. Matchow, *Social Justice in the Hebrew Bible* [Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996], p. 5.

<sup>65</sup> Véase Gerhard F. Hasel y Michael G. Hasel, *El pacto eterno de Dios* (Buenos Aires: ACES, 2002), pp. 22-46, 77-87.

<sup>66</sup> Matchow, p. 6.

Este pacto, sustancialmente renovado, es ofrecido por Dios nuevamente, en una muestra de amor inagotable hacia su creación, mediante la gracia salvadora de Cristo, su Hijo, quien murió para salvar y dar vida en abundancia a toda la humanidad, sin acepción de razas, clases sociales, edades ni credos, en definitiva, a todos quienes deseen aceptar y confiar en el poder de su bondad y gracia infinitas.

El autor es doctor, licenciado y profesor en Filosofía (Universidad Católica de Santa Fe, Argentina). Profesor titular de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata en Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina. Este artículo es producto de una investigación financiada por la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata, proyecto denominado “Análisis filosófico de la dicotomía secular-religiosa del concepto de pacto bíblico y político”.

Fecha de recepción: 21-08-2019

Fecha de aceptación: 18-11-2019