

MARTA GARCÍA-ALONSO*

LA HERMENÉUTICA BÍBLICA HOBBESIANA EN EL «LEVIATÁN»

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2022

Fecha de aceptación: 21 de agosto de 2022

RESUMEN: En este artículo vamos a analizar la redefinición a la que Hobbes somete en el *Leviatán* a los elementos esenciales de la hermenéutica bíblica protestante. Según el filósofo inglés definir las reglas que sirven para elaborar una exégesis adecuada, así como fijar el contenido que resulta de ello, es tarea del soberano, único intérprete autorizado de la Biblia. En base a estas ideas, Hobbes promueve la fundamentación de una nueva relación entre el poder civil y eclesial que le introduce como uno de los filósofos principales del debate teológico-político del siglo XVII.

PALABRAS CLAVE: Hobbes; Leviatán; hermenéutica; Biblia; exégesis; teología-política; Iglesia; soberanía.

The Hobbesian Biblical Hermeneutics of the «Leviathan»

ABSTRACT: In this paper, we analyze Hobbes' redefinition of protestant exegesis. According to Hobbes, it's an exclusive task of the sovereign to establish what are the proper hermeneutical rules and sanction the interpretative output, because he is the authorized interpreter of the Bible. This approach involves a new foundation

* UNED, Departamento de Filosofía Moral y Política: mgalonso@fsof.uned.es;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7030-0450>

for the relations between the ecclesiastical and civil powers, making Hobbes one of the leading voices in the theologico-political debate of the 17th century.

KEY WORDS: Hobbes; Leviathan; hermeneutics; Bible; exegesis; political-theology; Church; sovereignty.

1. EL PROBLEMA DEL EXAMEN BÍBLICO PROTESTANTE

Suele entenderse el examen protestante de la Escritura como la libertad individual del cristiano para interpretar y leer la Biblia, hasta el punto de que la *Revue protestante*, ya en 1828, califica el libre examen como un concepto esencial del protestantismo¹. Pero este *libre* examen es un concepto del protestantismo liberal del siglo XIX que ha sido aplicado de modo retrospectivo a los siglos anteriores, con mucho éxito y no poca confusión². Sin embargo, la idea de que el examen es sinónimo de interpretación individual nace en un momento de controversia y fue, entre otros, el cardenal Belarmino quien extendió la idea de que los protestantes se fiaban únicamente de su propio juicio para analizar el texto sagrado³. Para los partidarios de la Reforma, sin embargo, era fundamental no confundir el rechazo al magisterio de la Iglesia católica con la

¹ Lecler distingue tres fases esenciales en la evolución del concepto: los orígenes entre los primeros protestantes, la discusión hermenéutica del XVII y la redefinición liberal del concepto en el siglo XX: Joseph Lecler. "Protestantisme et 'libre examen'. Les étapes et le vocabulaire d'une controverse". *Recherches de science religieuse* 57 (1969): 321-374. Asimismo, Maria-Cristina Pitassi. "La généalogie du mythe protestant du libre examen de l'Écriture. Protestantisme, nation, identité". En *Actes en Hommage à Myriam Yardeni*, editado por Michelle Magdelaine y Viviane Rosen-Prest. Oct 2016, Paris, nota 11. Consultado en enero de 2022.

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03165641/document>.

² Leer e interpretar la Biblia no son equivalentes y cuando se confunden llevan a identificar el problema del examen bíblico con la evolución de la libertad intelectual, como se comprueba en este texto de Jean Stengers. "D'une définition du libre examen". *Revue de l'Université de Bruxelles* 8, n.º 1 (1955-1956): 32-61.

³ «Ioannes Calvinus —4. Institut. cap. 9 §8, 12 & 13— Conciliorum etiam maxime generalium, definitiones ad amussim Scripturarum examinari iubet; proinde privatos homines iudices facit in causa fidei, non solum Patrum, sed etiam Conciliorum, nec ullum omnino relinquit Ecclesiae commune iudicium». (Roberto Bellarmino. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Lyon; Ioannem Phillehotte, 1610: vol. I, l. iii, c. 1, 178D-180C). Semejante fue la acusación que dirigió a Calvino el jesuita Pierre Coton (1564-1626) en su *Genève plagiaire* (1618):

defensa de la interpretación subjetiva o personal de la Biblia⁴. En efecto, para Calvino —como para Lutero—, el examen de la Escritura remite a la independencia de criterio frente a la enseñanza de la Iglesia sobre la Biblia —los concilios, la tradición, los dogmas eclesiales—, no al comentario individual de la Escritura. En este punto, defienden, precisamente, todo lo contrario: es la Biblia la que impone su interpretación al sujeto y no éste quien ha de darle sentido⁵. Para Lutero, no hay nada oscuro en la Escritura y, si algo lo parece, se debe a la ceguera e ignorancia de los lectores, no a la falta de claridad del texto⁶. Las enseñanzas bíblicas han de ser tenidas por primeros principios (evidentes, claros), comienzo de toda demostración y, por tanto, origen de toda explicación⁷. Son las

los particulares no pueden interpretar la Escritura. Más que por sus escritos contra el protestantismo, a Coton se le conoce como confesor de Henri IV y Louis XIII.

⁴ La línea de subjetivación del examen irá de la mano de Pierre Jurieu y Pierre Bayle y no la analizaremos en este trabajo, en el que indagaremos en la línea del examen entendido como análisis de la Biblia como libro profano. Para el análisis de la historia de la subjetivación del examen puede verse: Maria Cristina Pitassi. “Fondements de la croyance et statut de l’Écriture: Bayle et la question de l’examen”. En *Les ‘Éclaircissements’ de Pierre Bayle*, dirigido por Hubert Bost y Antony McKenna. París: Champion, 2010, 143-160.

⁵ Así, leemos en Lutero: «Nemo ergo mihi opponeat Papae aut sancti cuiusvis auctoritatem, nisi scripturis munitam. Nec statim vociferetur, me unum velle omnibus doctiorem videri et scripturas proprio spiritu intelligere. Haec enim non sunt vociferationes quaerentium dei veritatem sed suam vanitatem, aut eum afferat autorem, quem constet nunquam errasse, scripturas torsisse, aliis et sibi pugnasse, dubitasse. Nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturam regnare, nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per seipsam et suo spiritu intelligi volo» (Martin Lutero, *Assertio omnium articulorum* 26: WA 7, 98). Puede leerse aquí: <http://www.martinluther.dk/ass01.html> (consultado en enero de 2022). WA: *Weimarer Ausgabe. Luthers Werke. Studienausgabe*, editado por Otto Clemen, 4 vols. Berlin: De Gruyter, 1983.

⁶ Lutero *De servo arbitrio*: WA 18, 607: <http://www.martinluther.dk/serv-arbit01.html#n0> (consultado en enero de 2022). Hay una edición reciente española a cargo de Gabriel Tomás, ed. Martín Lutero. *Obras reunidas 2: El siervo albedrío y otros escritos polémicos*. Madrid: Trotta, 2019. Sobre la dificultad del concepto de claridad bíblica: Artur Huiban. *La claritas Scripturae dans les espaces confessionnels de l’Europe moderne (XVI-XVII siècles)*. Tesis de doctorado en Filosofía, Faculté d’Histoire-Université de Genève/Faculté de Philosophie - Panthéon Sorbonne, octubre de 2020.

⁷ «Sint ergo Christianorum prima principio non nisi verba divina, omnium autem hominum verba conclusiones hinc eductae et rursus illuc reducendae et probandae: illa primo omnium debent esse notissima cuilibet, non autem per homines quaeri et disci, sed homines per ipsa iudicari. Quod si non ita est, cur Augustinus et sancti patres, quoties vel pugnans et docent, ad sacras literas ceu prima principia

conclusiones resultantes de la interpretación de los principios bíblicos las que se pueden poner en duda, no sus principios revelados⁸.

Ahora bien, para que la Biblia muestre como claras y distintas las verdades fundamentales referidas a la salvación —lo esencial de la religión—, es imprescindible la claridad interna otorgada gratuita y selectivamente por el Espíritu divino a los elegidos⁹. Este hecho es de enorme relevancia por cuanto muestra que el examen bíblico precisa cualidades espirituales en el lector que van mucho más allá de su propia racionalidad y que, por tanto, no podían ser consideradas universales¹⁰. A esto añade Calvino que esta hermenéutica debía regirse por tres reglas precisas: ha de entenderse que los mandatos divinos se dirigen a la conciencia, no sólo a los actos externos; en segundo lugar, hay que establecer la sinécdoque como una regla fundamental, pues la Escritura no pide únicamente evitar lo que se prohíbe explícitamente, sino promover lo contrario; y, la más fundamental de todas, es preciso vigilar que en toda interpretación se subordine la *aequitas* a la *religio* —la dependencia de la Segunda Tabla respecto de la Primera es absoluta—¹¹. Por esa razón, la introducción del derecho natural como fuente del examen vendrá de la mano de calvinistas posteriores, como el pastor Jean Claude (1619-87), lo que, según Cristina Pitassi, provocará la posibilidad de que la hermenéutica pueda salir del

veritatis recurrunt et sua vel obscura vel infirma illarum luce et firmitate illustrent et confirmant?» (Lutero, *Assertio omnium articulorum* 22: WA 7, 98): <http://www.martinluther.dk/ass01.html> (consultado en enero de 2022).

⁸ Lutero, *Assertio omnium articulorum*: WA 7, 98. <http://www.martinluther.dk/ass01.html> (consultado en enero de 2022).

⁹ IRC I, 7, 4. IRC: Jean Calvin. *Institution de la religion chrétienne*, editado por Jean Daniel Benoît, 5 vols. Paris: Vrin, 1957-1963. Esta doctrina es tal que se incorpora al Catecismo ginebrino de 1545 (14e dimanche: 91; 18e dimanche: 113). Puede verse en <https://www.info-bible.org/histoire/reforme/catechisme-geneve.htm> (consultado en enero de 2022). La Confesión de Westminster (1.5) recoge también su influencia: <https://www.ligonier.org/learn/articles/westminster-confession-faith> (consultado en enero de 2022).

¹⁰ Calvino no acepta de ningún modo el derecho natural como fundamento ni de su moral ni de su exégesis: Marta García-Alonso. "Biblical Law as the source of morality in Calvin". *History of Political Thought* 32 (2011): 1-19.

¹¹ Calvino insiste en que la Escritura debe ser tomada como inspiración, no como documento literal a traducir al código penal. No obstante, la Biblia fue tratada como documento político por autores ingleses como Knox, Goodman o Gilby al discutir sobre el papel de la mujer en el gobierno, por ejemplo: Hardin Craig Jr. "The Geneva Bible as a Political Document". *The Pacific Historical Review*, 7 (1938): 40-49.

ámbito eclesial con el tiempo, pues se reivindicará como un derecho de todo individuo. A pesar de todo, en el caso de Claude, aún se trata de un derecho individual un tanto estrecho pues, si bien se reclama que todo fiel pueda leer o escuchar la palabra por sí mismo, en las reglas hermenéuticas se exige cierta consonancia con lo predicado por los pastores en sus sermones (lo leído debe ser acorde a lo escuchado)¹².

Ya en el contexto inglés al que pertenece Hobbes, vemos que Richard Hooker (1554-1600) señala que las reglas hermenéuticas señaladas por los primeros reformadores para leer la Escritura no son suficientes, sino que su comprensión debe venir de la mano del conocimiento de las lenguas clásicas y del estudio de autores particularmente versados en el análisis del texto sagrado. En ese sentido, Cipriano de Cartago, Ignacio de Antioquía y Jerónimo, así como Agustín, son una fuente inagotable de inspiración para el inglés, que no percibe la tradición eclesiástica con el mismo recelo que Lutero y Calvino¹³. Para él, quince siglos de interpretación exegética no podían ser borrados de un plumazo, sino que los posibles errores de interpretación de los Padres de la Iglesia debían ser revisados, del mismo modo que revisa y rechaza ciertas interpretaciones católicas, luteranas o calvinistas del texto sagrado por no ser congruentes con la interpretación anglicana que le da el autor. Y es que para Hooker, la Palabra divina *estaba contenida* en la Escritura, *no era* la Palabra de Dios, como pretendía Lutero. La complejidad de la exégesis se debía no sólo a la fragilidad de entendimiento del intérprete, sino que

¹² Maria-Cristina Pitassi. "Pratiques de lecture de la Bible en milieu réformé au XVIIe siècle". En *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, editado por Olivier Christin y Yves Krumenacker, 77-87. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2017.

¹³ Egil Grislis. "The Hermeneutical Problem in Richard Hooker". En *Studies in Richard Hooker*, editado por W. Speed Hill, 162-187. Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1972. Asimismo, íd. "Scriptural Hermeneutics". En *A Companion to Richard Hooker*, editado por Torrance Kirby, 273-304. Boston: Brill, 2008. La lectura de este último texto sirve no sólo para conocer la exégesis de Hooker, sino para percibir la diferencia entre la hermenéutica de Calvino y la de los presbiterianos escoceses, mucho más literalistas y con menor grado de formación teológica que la requerida por el reformador ginebrino. Un estudio más detallado de la hermenéutica de Hooker: Domenic Russo. *Hermeneutical Themes in the Writings of Richard Hooker: The Complications of Sola Scriptura*. Tesis de doctorado en Teología, University of St. Michael's College, Faculty of Theology, 2015. <https://hdl.handle.net/1807/70997> (consultado en enero de 2022).

dependía de la forma en que la Palabra divina había quedado recogida en la Biblia por sus narradores y traductores, de ahí la necesidad de mediación y la función esencial que cumplía la Iglesia en su comprensión. Para el teólogo anglicano, toda interpretación tiene lugar en el seno de una comunidad eclesial: exégesis y gobierno eclesial van siempre de la mano en Hooker¹⁴.

En ese mismo sentido hay que entender la función y necesidad de los sermones. En ellos, los clérigos anglicanos introducían aclaraciones contextuales al texto bíblico que comentaban y lo ponían en relación con el original o la traducción griega, haciendo comparativas entre esos textos y artículos de la confesión de fe o catecismo para hacer la exégesis accesible a los fieles, al tiempo que criticaban la inconsistencia hermenéutica y la inadecuada relación entre fe y razón que proponían sus oponentes confesionales. En ese sentido, a los católicos les reprochaban el exceso de su sometimiento a la autoridad; los presbiterianos eran censurados por reducir las facultades de la razón con su doctrina de la gracia; los escépticos eran rechazados por reivindicar la razón de modo excesivo; mientras que a los entusiastas se les reprochaba por establecer una distancia inabarcable entre fe y razón. En un análisis largo y minucioso, la finalidad del predicador era mostrar la racionalidad de la fe que se probaba mediante la adecuación del texto bíblico a la doctrina.

La predicación era, en ese sentido, un ejercicio erudito y polémico, no únicamente didáctico, pues mediante ella se marcaban las diferencias con otras confesiones religiosas. La verdad religiosa, aunque en algunos casos estuviera más allá de la razón (fuera incomprensible), no podía estar nunca contra la razón, es decir, no podía entrar en contradicción con el texto escriturario. Éste será el método empleado por el teólogo y matemático Isaac Barrow (1630-77) al redactar *A Treatise of the Pope's Supremacy* (1680), publicado póstumamente por John Tillotson (1630-94), autor del *Rule of Faith* (1666), otro tratado que reivindicará el acercamiento racionalista al texto sagrado¹⁵. En ese tratado Barrow

¹⁴ Speed Hill. "Richard Hooker and the Rhetoric of History". *Churchman* 114, n.º 1 (2000): 7-21.

¹⁵ Sobre la influencia del racionalismo en la hermenéutica inglesa puede leerse el capítulo 2 de Irène Simon. *Three Restoration Divines: Barrow, South, Tillotson. Selected Sermons*, vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 1967. Esta tendencia racionalista no es exclusiva de Inglaterra y se encuentra también extendida en el continente, a raíz de la influencia de la filosofía cartesiana entre los teólogos protestantes franceses, suizos y

defiende la aceptación libre y racional de la creencia, negando que se pueda obligar a ningún cristiano a aceptar ciegamente la autoridad de nadie, como había pretendido Belarmino, pues tal obligación transformaba al cristianismo en un mero sistema de ritos y preceptos cercano al antiguo judaísmo¹⁶.

Este interés por la exégesis llevó a una proliferación considerable del texto sagrado durante el siglo XVII: Biblias en inglés, francés, griego, latín, hebreo u holandés, así como ediciones de las Biblias políglotas españolas —Complutense o Amberes— estaban al alcance de las élites británicas. Para los menos educados se publicaban paráfrasis de algunas partes del texto sagrado (Pentateuco o Salmos), se preparaban versiones abreviadas y de bolsillo, o se editaban parte de las Escrituras en verso. No hay que olvidar, además, que los catecismos contaban con extractos de las Sagradas Escrituras. Asimismo, la variedad no estaba presente únicamente en la lengua, sino en el formato de la edición: cuanto más pequeño era el libro, menos comentarios, notas y aclaraciones podía tener el texto. La amplitud de notas no era tampoco la misma según las diferentes versiones de la Biblia, puesto que algunas guiaban de un modo más estricto al lector; a través de sus comentarios y aclaraciones teológicas, mientras que otras ediciones veían la luz únicamente con notas poco controvertidas teológicamente. Evidentemente, aunque algún laico adinerado tenía en su posesión el texto sagrado, la mayoría de las ediciones iban a parar en su mayor parte a bibliotecas catedralicias o universitarias, o caían en manos de investigadores privados¹⁷.

Como vemos, tanto el libro sagrado como su estudio gozaron de enorme popularidad durante el siglos XVII. El estudio de la Escritura era un paso insoslayable desde el que construir y criticar cualquier iniciativa religiosa,

holandeses: François Laplanche. *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e*. Amsterdam: Presses universitaires de Lille, 1986.

¹⁶ Para Barrow los corolarios deben ser igual de racionales que los axiomas, siendo éstos una analogía matemática de los primeros principios que se encuentran en la Biblia, en un claro antecedente de la perspectiva que adoptará posteriormente Newton. Isaac Barrow. *A Treatise of the Pope's Supremacy*. London: M. Flesher, 1680, 204 y ss: https://play.google.com/books/reader?id=xMpaq_WY8foC&pg=GBS.PP4&hl=es (consultado en enero de 2022).

¹⁷ Ian Green. *Print and Protestantism in Early Modern England*. Oxford, Oxford University Press, 2000, 42 y ss.

moral o política en la época¹⁸. Y Hobbes no podía aislarse de un contexto semejante. Hay más de 600 referencias bíblicas en el *Leviatán* con una proporción de tres a siete entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero no de una única fuente puesto que Hobbes maneja ediciones múltiples de la Biblia¹⁹: la Vulgata, la Biblia de Ginebra, la Gran Biblia, la Biblia del Jacobo (KJV) y la edición católica de Rheims-Douai²⁰.

A pesar de su importancia, poco se ha escrito sobre la presencia de la Escritura en la obra de Hobbes. De ahí que nos propongamos en este artículo suplir ese vacío y analizar la redefinición a la que Hobbes somete en el *Leviatán* a la hermenéutica bíblica protestante²¹. En primer lugar, se analizarán los elementos básicos de la eclesiología hobbesiana, que parte de los tres poderes que Cristo habría legado a la Iglesia; posteriormente, analizaremos quién es el intérprete legitimado para interpretar la Escritura, que no será otro que el soberano; a continuación, presentaremos la hermenéutica hobbesiana como una lectura histórico-política de los textos sagrados; finalmente, veremos que, cuando analiza el contenido de las normas religiosas, Hobbes las reducirá a su mínima expresión. Defenderemos que tanto *quién* interprete la Escritura, cómo lo haga y *qué* contenido reconozca como verdadero en ella, es de suma importancia en el debate hermenéutico, ya que la respuesta que se ofrezca de estas tres cuestiones será esencial no sólo para organizar la relación entre el poder

¹⁸ Justin Champion. "Directions for the Profitable Reading of the Holy Scriptures': Biblical Criticism, Clerical Learning and Lay Readers, c. 1650-1720". En *Scripture and Scholarship in Early Modern England*, editado por Ariel Hessayon y Nicholas Keene, 208-3. Aldershot: Ashgate, 2006.

¹⁹ Justin Champion. "Syllables governe the world': Biblical Criticism, Erudition, Heterodoxy and Thomas Hobbes". En *The English Bible in the Early Modern World*, editado por Robert Armstrong y Tadhg Ó Hannracháin, 183-212. Leiden: Brill, 2018.

²⁰ *The Great Bible* es la primera edición autorizada de la Biblia en inglés que fue publicada en tiempos de Enrique VIII. La *Bible de Genève* es una revisión hecha por Calvino de la primera biblia francesa, a cargo de Pierre Robert Olivétan. La *King James Bible* fue la biblia del rey Jacobo que sustituyó a la *Great Bible* de Enrique VIII. La biblia Rheims-Douai es una traducción inglesa de la Vulgata a cargo del *Collegium Anglorum Duacense*.

²¹ Estamos de acuerdo con Pacchi que es en el *Leviatán* donde Hobbes expone de manera sistemática sus tesis sobre la hermenéutica y la Iglesia: Arrigo Pacchi. "Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State". *Topoi* 7 (1988): 231-39. Citamos el *Leviatán* según la siguiente edición: Tomas Hobbes. *Leviatán*, editado por Carlos Mellizo. Barcelona: Altaya, 1994, remitiendo a libro, capítulo y página de la cita.

civil y eclesial, sino para establecer quién decide sobre la creencia religiosa fundamental que debe adoptar el reino inglés. En nuestra opinión, la relevancia de la propuesta hobbesiana ha de entenderse como la articulación de dos momentos esenciales en el debate eclesiológico-político que se dan por primera vez reunidos en un texto: la defensa de la secularización del texto escriturario²² y la puesta en cuestión del monopolio clerical de la interpretación doctrinal²³.

2. CRITERIOS HISTÓRICO-POLÍTICOS PARA UNA NUEVA EXÉGESIS BÍBLICA

Es sabido que no fue Hobbes el primero en criticar el estatuto divino de la Biblia, ni en darle un sentido político²⁴. La historicidad del texto bíblico ya fue planteada por autores como Abraham ben Meir ibn Ezra (1092-1167), un judío andalusí que fue el primero en poner en duda la autoría del Pentateuco por parte de Moisés; Alfonso Tostado Ribera de Madrigal (1410-1455), *el Tostado*, a quien los especialistas reconocen una influencia decisiva por los comentarios que hace sobre las adiciones o alteraciones del texto mosaico; o Elías Levita (1469-1549), quien probó que la Biblia hebrea fue redactada después del siglo V por un grupo de rabinos llamados masoretas, única fuente que tenemos del Antiguo Testamento. A esto añadió el calvinista Louis Cappel (1585-1658) que los masoretas ni siquiera copiaron el texto mosaico original de modo fiel, vista la cantidad de contradicciones y variaciones que contiene, por no mencionar los enormes errores cronológicos que encierra, como los relativos al relato

²² Ver nota 31.

²³ Hemos tratado el problema eclesial en otro trabajo: Marta García-Alonso. "El problema eclesiológico-político del Leviatán en contexto". *Araucaria* 24, n.º 49 (2022): 103-122.

²⁴ La importancia de la exégesis política hobbesiana es señalada por Jeffrey L. Morrow. "Leviathan and the Swallowing of Scripture: The Politics behind Thomas Hobbes Early Modern Biblical Criticism". *Christianity and Literature* 61, n.º 1(2011): 33-54. En sentido similar, Pacchi muestra la importancia de la analogía entre el poder de Dios y el soberano civil que hace Hobbes cuando analiza el libro de Job: Arrigo Pacchi, 231-39. Según Leo Strauss, sin embargo, Hobbes comenzó usando la Escritura para su propósito político, pero fue evolucionando desde la crítica hacia la exégesis en sí misma: Leo Strauss. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: University Chicago Press, 1996, 71.

del diluvio o de la creación, expuestos previamente por Joseph Scaliger (1540-1609). Ciertamente, todos estos argumentos sirvieron para revisar el estatuto divino de las Escrituras y pensar la Biblia como un libro (histórico) más²⁵. No obstante, es a Hobbes, Spinoza e Isaac de la Peyrère²⁶ y a sus críticos (que reproducen sus ideas), a quienes corresponde la expansión de la teoría de Ezra, según la cual el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino por escribas que vivieron tiempo después²⁷.

En ese mismo sentido, Hobbes señala que el Deuteronomio habla del sepulcro de Moisés, y no deja de ser paradójico que uno hable en primera persona de su propia muerte. Asimismo, señala que el Génesis menciona que Abraham pasa por el país de los cananeos cuando ese pueblo aún ocupaba ese país, precisión que sólo podría haber hecho alguien que supiera que después fueron expulsados de esas tierras, algo que ocurrió tras la muerte de Moisés. Del mismo modo, en Números, Moisés habla de sus peripecias en el mar Rojo según están recogidas en un libro anterior; es un poco extraño que un autor se refiera a sus propias acciones remitiendo a un libro previo que, además, fue escrito por otro. Por todo ello, dice Hobbes: «Es, por tanto, suficientemente evidente que los cinco libros de Moisés fueron escritos después de su tiempo, aunque no es

²⁵ Algunos de los antecedentes de la exégesis histórica: J. Samuel Preus. "The Bible and Religion in the Century of Genius: Part II: The Rise and Fall of the Bible". *Religion* 28 (1998): 15-27.

²⁶ La Peyrère (1556-1676) dudó no sólo de la autoría del Pentateuco sino del propio Génesis, puesto que mantuvo que el mundo podía haber estado poblado previamente a la aparición de Adán. Su trabajo pudo influenciar a Juan de Prado, también expulsado de la Sinagoga de Amsterdam; Richard Popkin. "Spinoza and La Peyrère". En *Spinoza, New Perspectives*, editado por Robert. W. Shahan y J. I. Biro, 177-95. Norman: University of Oklahoma Press, 1978.

²⁷ Que Moisés fue el autor del Pentateuco fue negado por Hobbes, La Peyrère y Spinoza; el argumento de que fue obra de Ezra está sugerido en la obra de Hobbes y explícitamente recogido en los textos de Spinoza. Los tres autores pueden haber llegado a conclusiones similares de modo independiente, sin necesidad de apelar a la influencia de unos textos sobre otros: Noel Malcolm. "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea". En *Aspects of Hobbes*, editado por Noel Malcolm, 383-432. Oxford: Oxford University Press, 2002. En el mismo sentido: Jean Bernier. *La critique du Pentateuque de Hobbes à Calmet*. Paris: Champion, 2010, 132-33. Por su parte, Popkin señala que Hobbes fue el primero, a pesar de que su trabajo es menos radical que los de La Peyrère, Spinoza o incluso el católico Richard Simon; Richard Popkin. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 194 y ss.

manifiesto cuánto tiempo después» (III, 33, 302)²⁸. Lo mismo puede decirse sobre los libros de Josué o de Samuel (III, 33, 303). Y similar mirada crítico-histórica recae en los libros de los Reyes, el contenido del libro de Job, la supuesta autoría de los Proverbios por Salomón o de Jonás (III, 33, 305). En ese sentido, no hay razón para mantener que existe una identificación entre la expresión de la Palabra de Dios en las Escrituras y la revelación directa de su Voluntad. Por tanto, la Biblia no refleja una revelación directa, sino indirecta, de Dios, mediada por Profetas y Apóstoles o por la Iglesia, lo que es tanto como decir que en la Escritura no se recoge la Palabra *de* Dios sino *sobre* Dios:

«Y en griego, que, en la Escritura retiene muchos hebraísmos, por palabra de Dios quiere a menudo significarse, no aquello que ha sido dicho por Dios, sino lo que se refiere a Dios y a su gobierno» (III, 36, 329-30).

Esta revelación indirecta tiene lugar de dos modos que afectan al sentido, el propio o literal (comunicación directa a los profetas) y el metafórico (referido a su acción sobre el mundo). En su sentido literal, Dios habla a través de profetas. No se trata de hablarles en sentido estricto, sino que debemos pensar que se comunica con el interesado por cualquier procedimiento que considere oportuno, si bien la Biblia recoge la visión, el aparecerse o los sueños como las más habituales, como se ve en los casos de Abraham, Isaac o Jacob. Sólo a Moisés le habló de modo excepcional, como un hombre habla con su amigo (III, 36, 334-5). Por tanto, la comunicación de Dios nunca tuvo lugar de modo sobrenatural, a través del Espíritu Santo, sino a través de visiones y sueños, como señala el Antiguo Testamento. Por lo demás, en tiempos de Cristo no hubo más profeta que él mismo, que era al tiempo el Dios que hablaba y el profeta al cual hablaba.

En virtud de lo anterior, si tras el tiempo del Antiguo Testamento alguien se atreviera a mantener que Dios le habla directamente a través de visiones o sueños, deberíamos pensar que o bien se equivoca o bien miente²⁹, puesto que hay dos condiciones inseparables que la Biblia muestra

²⁸ A pesar de todo, Hobbes no niega que el resto del Pentateuco sea revelado y su autoría mosaica (III, 33, 302-3).

²⁹ En este punto, la crítica de Hobbes se dirige a los entusiastas (entre ellos, los cuáqueros, milenaristas, anabaptistas...), quienes defendían la inspiración individual y profética como esencial y primaria entre los cristianos. El entusiasmo no era, no obstante, un fenómeno exclusivamente religioso. Eran también acusados de

siempre que quiere presentar un verdadero profeta: éste realiza milagros y, además, enseña la religión establecida (III, 32, 297). Ninguna de estas condiciones se cumple en su contexto histórico, según el filósofo inglés. Cuando se afirma que alguien realiza milagros, esto no supone aceptar que lo haga por sí mismo, sino que suponemos que es Dios quien obra a través de esa persona, pues no hay ángel, demonio o espíritu creado, dice Hobbes, que pueda hacer milagros por sí mismo. No obstante, hay que establecer qué se entiende por milagro para ver si estamos ante uno. Y aquí el filósofo inglés señala que lo más cercano que se puede tener de la definición de milagro es la extrañeza que nos produce el fenómeno que se nos presenta como milagroso; es su aparición inusual lo que nos lleva a pensar que no existe explicación natural de los hechos que caen bajo esa acción «milagrosa». Por esa razón, dice, el arcoíris fue visto como un milagro en otro tiempo y algunos siguen viendo los eclipses solares y lunares como signos divinos, por más que se puedan ofrecer explicaciones físicas de tales fenómenos. Para Hobbes, los milagros conllevan una enorme carga de engaño e ignorancia, puesto que unos aprovechan la poca formación, miedos o esperanzas de otros para poder manipularlos a su antojo, como vemos que hacen los ventrílocuos o mentalistas³⁰. Es esa falla epistemológica en lo que se apoyan los impostores para llevar a buen puerto su engaño. Por esa razón, el milagro en Hobbes no se presenta como una entidad ontológica, sino como un resultado inevitable de su teoría psicológica y epistemológica: el milagro se explica por la forma en que el sujeto percibe —o es llevado a percibir— determinados acontecimientos poco comunes como algo sobrenatural.

La conclusión de la discusión anterior resulta ser evidente, pues si no hay milagros en sentido ontológico, tampoco hay forma de poder verificar

entusiasmo todos los que decían poseer un conocimiento directo (empírico) de las ciencias naturales o de la medicina. En general, su oposición a todo conocimiento apoyado en la autoridad, les puso en el punto de mira de la crítica general en los años 1650 en Inglaterra. Sobre el tema puede leerse: Michael Heyd Source. "The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach". *The Journal of Modern History* 53, n.º 2 (1981): 258-280.

³⁰ En ese sentido, afirma John Whipple que la ciencia se pone al servicio de la religión y ésta de la política, puesto que lo que interesa a Hobbes no es mostrar su falsedad científica, sino que son peligrosos y deben ser reinterpretados de forma que no hagan peligrar el orden público: John Whipple. "Hobbes on miracles". *Pacific Philosophical Quarterly*, 89, n.º 1 (2008): 117-142.

que nos encontramos ante verdaderos profetas. A ello hay que añadir un segundo obstáculo: aunque las doctrinas que estos supuestos profetas proponen sean acordes a la enseñanza de las Escrituras, carecen de autoridad profética o apostólica que legitime sus enseñanzas (III, 32, 299). Fue Moisés en su tiempo, Aarón en el suyo y, actualmente, el cabeza de la Iglesia el único que tiene autoridad para imponer la doctrina. Veamos cómo desarrolla Hobbes cambios tan sustanciales en la potestad de magisterio clásica.

3. LA REDEFINICIÓN DE LOS PODERES DE CRISTO

Según Hobbes, los poderes de Cristo cobran forma en función de su triple misión, a saber, como redentor, maestro y rey:

«Encontramos en la Sagrada Escritura tres partes en la misión del Mesías: la primera, su misión de *Redentor*; la segunda, la de *pastor, consejero o maestro*, es decir, la de un profeta enviado por Dios para convertir a quienes Dios ha elegido para que se salven; la tercera, la de un *rey*, un *rey eterno*, pero bajo su Padre, como Moisés y los sumos sacerdotes lo fueron en sus épocas respectivas» (III, 41, 379).

La insistencia de autores como Aloysius Martinich en reclamar la ascendencia calvinista del pensamiento de Hobbes en cada una de sus afirmaciones teológicas, los poderes de Cristo incluidos olvidan que esta división es común a la tradición cristiana³¹. En efecto, según la tradición

³¹ Martinich, sin embargo, interpreta la crítica de Hobbes al presbiterianismo, anglicanismo y papismo como un intento de reconducir ciertos abusos de la tradición reformada; según esto, la doctrina teológica hobbesiana sería calvinista y su eclesiología episcopaliana. Asimismo, afirma que muchas de las ideas de Hobbes encajan perfectamente con la doctrina de Calvino y que su intención no fue nunca promover la secularización de la filosofía, sino la compatibilidad entre la religión y la ciencia moderna de Copérnico y Galileo, así como reducir las aspiraciones políticas de las confesiones religiosas, pero nunca socavar el cristianismo: Aloysius Martinich. *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 33; id. "Hobbes's Erastianism and Interpretation". *Journal of the History of Ideas*. 70, n.º 1 (2009), 143-63. Las ideas de Martinich han sido discutidas por Edwin Curley. "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian". *Journal of the History of Philosophy* 34, n.º 2 (1996): 257-87. El intercambio continuó con otros tres artículos. El debate ha sido recogido en George Wright.

católica, la potestad transmitida por Cristo a la Iglesia era triple, según fuera entendido como *profeta, sacerdote y rey*. De la potestad sacramental de Cristo se derivaba el poder de orden de la Iglesia, por el cual el ministro administraba los sacramentos. La potestad magisterial (Cristo como profeta) se entendía como parte de la sacramental, en tanto todos los consagrados eran titulares de la misma. Cristo como rey había delegado su potestad de regir en el poder de jurisdicción del papa y los obispos, consistente, fundamentalmente, en dar leyes y dictar justicia en la Iglesia. En la interpretación que les dará Hobbes, los tres poderes pierden su sentido eclesial en beneficio de una lectura política que beneficia al soberano político.

En primer lugar, el poder de atar y desatar, el poder sacramental, está vinculado única y exclusivamente a la facultad de redimir del pecado —nada se dice de liberar súbditos de la obediencia al soberano— y, por tanto, al sacramento del bautismo³². Al aceptar el sacramento, dice Hobbes, no asentimos someternos a una nueva autoridad, como pretenden el papa o los obispos; únicamente nos comprometemos con la creencia en Cristo como Redentor.

En segundo lugar, qué signifique rey de los bautizados es un asunto que va a interesar a Hobbes sobremanera, pues a este rasgo se aferran papistas y anglicanos para sostener el predominio de la Iglesia sobre el poder político. En primer lugar, Hobbes señala que el reinado de Cristo nunca pretendió serlo de este mundo, pues sólo comenzará con la resurrección universal (III, 41, 381). Prueba de ello es que, en su primera venida, aceptó someterse a los poderes bajo los que le tocó vivir, sin menoscabo del poder de los judíos o de los romanos, pues su objetivo era ser rey y juez en el mundo futuro (III, 41, 382). En ese reinado siempre estará subordinado a su Padre, como lo estuvo Moisés. De hecho, según Hobbes, el paralelismo entre Cristo y Moisés debería servir para ilustrar la verdadera misión de Cristo. Si Moisés eligió gobernantes a doce príncipes de diferentes tribus, así Cristo eligió a doce apóstoles para juzgar a las doce tribus de Israel; donde aquél eligió a setenta ancianos como

“Curley and Martinich in Dubious Battle”. *Journal of the History of Philosophy* 40, n.º 4 (2002): 461-476.

³² Este aspecto es fundamental, pues no era sólo el papado el que reclamaba la nulidad del sometimiento civil al gobernante impío, sino todos los que defendían un derecho de resistencia anclado en razones religiosas, como el presbiteriano John Knox.

profetas, éste ordena a setenta apóstoles para difundir su mensaje; del mismo modo que Moisés, también Cristo instauro ciertos sacramentos para la admisión en el reino de Dios y elimina los ritos anteriores (III, 41, 384-85). Ambos son delegados divinos —si bien representan a personas distintas de la divinidad (III, 41, 385), Moisés es lugarteniente de Dios, Cristo es Hijo de Dios Padre—, pero actúan como subordinados de Dios.

Pero aún cabe una tercera forma de representación divina, que es la que corresponde a los apóstoles y doctores encargados de transmitir la enseñanza del Evangelio —en cuanto ministros de la Iglesia inspirados por el Espíritu Santo (III, 42, 388)—. Es en esa representación que recae el poder eclesiástico, *antes de que los reyes se convirtieran al cristianismo* (III, 42, 386). Veamos más ampliamente el sentido de esta potestad de magisterio.

4. EL SOBERANO COMO ÚNICO INTÉRPRETE DE LA ESCRITURA

Para los primeros reformadores no sólo era fundamental establecer reglas hermenéuticas claras para acceder al sentido del texto, sino que la interpretación estuviera en manos de un clero formado teológicamente, el cual servía de puente entre la Escritura y los fieles: los *pastores*³³. A diferencia de Lutero, Calvino reclamará también para la Iglesia la facultad de promulgar leyes, así como la potestad de juzgar sobre su incumplimiento. Por esa razón, resulta imprescindible el papel de los *ancianos*: era tarea de esos ministros eclesiales conseguir que los ciudadanos vivieran de acuerdo con el Evangelio —controlando la instrucción, la ortodoxia y la disciplina—. Su labor no debía realizarse de modo individual, sino corporativamente, a través del órgano eclesial llamado *Consistorio*³⁴. Los presbiterianos escoceses importarán este modelo eclesial, si bien John Knox añade la figura de los *superintendentes* o *supervisores* a la de los *ancianos*. Estos superintendentes ejercen funciones en la enseñanza, se

³³ Lutero, *De servo arbitrio*: WA 18, 653: <http://www.martinluther.dk/serv-arbit01.html#n0> (consultado en enero de 2022).

³⁴ Sobre el Consistorio ginebrino pueden leerse Thomas Lambert. *Preaching, Praying and Policing the Reform in Sixteenth Century Geneva*. Ann Arbor: Michigan, University Microfilms International, 2000, 237-78; William Monter. “The Consistory of Geneva, 1559-1569”. *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 38 (1976): 467-484.

ocupan de la disciplina y tienen cierta jurisdicción eclesial³⁵. No obstante, esta figura no es un trasunto calvinista del episcopado, pues los superintendentes no tienen poder sacramental, como los obispos católicos o anglicanos: ni confirman, ni pueden ordenar, ni son legisladores³⁶. En efecto, Richard Hooker mantiene que, si bien los obispos comparten con los pastores la titularidad de esta potestad de magisterio y la administración de los sacramentos, el episcopado es titular *iure divino* de la potestad de regir, que le faculta para gobernar la comunidad eclesial inglesa, laicos y presbiterianos incluidos³⁷. Además, como su homólogo católico, el obispo anglicano retiene la potestad sacramental de consagrar otros prelados³⁸. La regulación de la disciplina y de la organización eclesial

³⁵ Asimismo, a imagen del *Consistorio* ginebrino, las Iglesias presbiterianas regulan la disciplina a través de un consejo de ancianos, en la *Kirk Session*.

³⁶ Como en el caso de Calvino, la distinción de ministerios eclesiales es meramente funcional, no implica diferencia ontológica o sacramental con los fieles, como ocurre en el catolicismo y entre los anglicanos. Por esa razón, a pesar de que algunos han querido ver en los supervisores de Knox cierta aceptación del episcopado, es difícil pensar que puedan ser equivalentes. Sobre su posición ante el episcopado pueden leerse algunos documentos originales recogidos por Peter Lorimer. *John Knox and the Church of England: His Work in Her Pulpit and His Influence Upon Her Liturgy, Articles, and Parties*. London: H. S. King & Company, 1875, 153 y ss. Puede leerse online: <https://play.google.com/books/reader?id=fwMFAAAAYAAJ&hl=es&pg=GBS.PA201> (consultado en enero de 2022). Asimismo, Richard G. Kyle. *God's Watchman: John Knox's Faith and Vocation*. Oregon: Pickwick, 2014, 130 y ss.

³⁷ «A Bishop is a Minister of God, unto whom with permanent continuance, there is given not onely power of administering the Word and Sacraments, which power other Presbyters have; but also a further power to ordain Ecclesiastical persons, and a power of Cheify in Government over Presbyters as well as Lay men, a power to be by way of jurisdiction a Pastor even to Pastors themselves» (Richard Hooker. *On the Laws*. Citado en Arthur Stephen McGrade. "Introduction". En *Richard Hooker On the Laws of Ecclesiastical Polity*, editado por W. S. Hill, vol. VI-I, 327. NY: Center for Medieval & Renaissance Text and Studies, 1993). No obstante, parece que acepta que pueda haber otras formas de gobierno, según el contexto y momento lo requiera. Los anglicanos posteriores no serán tan flexibles en este asunto.

³⁸ No pensemos que el poder del episcopado era idéntico al de sus predecesores católicos. En el momento en que Hooker escribe, la riqueza del episcopado ha decrecido hasta equipararse a la burguesía, debido al uso que hace la corona de sus ingresos y tierras y a su nueva situación marital, puesto que pueden formar familias, lo que supone un incremento de su gasto personal. Esta pérdida de ingresos influye enormemente en su pérdida de poder en la corte y en los consejos de Estado, así como en sus tareas de caridad y patronazgo. Asimismo, sus poderes se ven mermados puesto que actúan únicamente por delegación de la corona y muchas veces en tareas compartidas con los laicos, ambos miembros de la *Court of High Commission*: McGrade, 311 y ss.

será una tarea conjunta de los obispos y del monarca. De hecho, Jacobo I nunca comprendió la monarquía al margen del episcopado (*no bishop, no King*). En ese sentido, los anglicanos proponían una única comunidad eclesiológico-política y no dos instituciones independientes en colaboración, como pretendían los presbiterianos escoceses. Es una de las razones por las que el discípulo de Calvino, Teodoro de Beza, describe el episcopado inglés como una marca del anticristo³⁹. En este contexto, la propuesta de Hobbes supondrá un cambio teológico-político de enorme importancia, pues plantea retirar la potestad de magisterio a obispos y pastores para ponerla en manos del soberano.

En efecto, el problema fundamental de Hobbes no es discutir sobre qué se ha de enseñar —discusión propiamente teológica—, sino de qué forma se construye el canon. La filosofía tiene que dejar de interrogarse acerca de en qué textos basar la autoridad de las Escrituras y pasar a analizar en virtud de qué autoridad adquieren su obligatoriedad (III, 33, 308). Tras Hobbes, por tanto, el debate pivotará desde la autoría de los textos sagrados al sujeto capaz de hacerlos preceptivos: «Pues quienquiera que sea el que tiene el poder de hacer ley de algún escrito, tendrá también el poder de aprobar o desaprobar la interpretación de dicho escrito» (III, 33, 309). Y es que el filósofo inglés va a defender que los primeros concilios no tuvieron por objetivo imponer un canon doctrinal, sino únicamente ofrecer consejos⁴⁰, y que sólo cuando fueron refrendados por quien poseía la soberanía (rey o asamblea)⁴¹ adquirieron fuerza de ley (III, 42, 410).

³⁹ Willem Nijenhuis. “Beza’s treatise ‘De triplici episcopatu’”. En *Kerkhistorische Bijdragen, Ecclesia Reformata*, vol. 1, 130-187 Leiden: Brill, 1972. Este capítulo contiene un estudio introductorio y una traducción del texto latino de Beza al inglés. En este pequeño trabajo, el discípulo de Calvino no sólo critica el modelo episcopal y su papel político —los obispos forman parte del parlamento inglés—, sino que también discute el papel del soberano en la Iglesia anglicana. Para Beza, a diferencia de la eclesiología calvinista —cuyas funciones ocupan ancianos y pastores—, el sistema anglicano es una versión del sistema eclesiológico-político constantiniano, del cesaropapismo, que desfigura las diferencias y oficios de las instituciones religiosas y políticas.

⁴⁰ Hobbes establece la definición y condiciones del consejo en la segunda parte del *Leviatán* (III, 25, 207-14).

⁴¹ Ciertamente, Hobbes acepta que la soberanía puede estar en manos de uno sólo o de una asamblea, aunque los ejemplos escriturarios que ofrece son de soberanías unipersonales. En ese sentido su posición resulta más cercana a los Estuardo que la postura que mantienen los presbiterianos. En el mismo sentido, Daniel J. Elazar. “Hobbes confronts Scripture”. *Jewish Political Studies Review* 4, n.º 2 (1992): 3-24.

Así se entiende que, una vez que existen los reyes cristianos, sea el soberano el encargado de definir qué doctrina ha de ser enseñada⁴². Y es que ésa es la gran diferencia entre Estado pagano y cristiano, donde la doctrina es un elemento fundamental, definitorio del cuerpo político⁴³.

En efecto, Hobbes recuerda que es uno y lo mismo enseñar y predicar (III, 42, 394) y que toda potestad eclesial magisterial deriva del soberano, que es quien la tiene en primer lugar *iure divino*. Por esa razón, el resto de los predicadores —obispos, pastores o ancianos— derivan la suya del derecho civil, de un mandato del soberano, en nombre del cual ejercen su misión. Por esa razón, dice Hobbes, sólo los soberanos pueden ostentar el título de *Dei gratia Rex*; el resto deben señalar que ejercen su oficio por la gracia del soberano, como ministros civiles que son. De hecho, si en los primeros tiempos los eclesiásticos eran elegidos para sus oficios por la comunidad (no por Dios), esa selección pasó a los magistrados cristianos con el tiempo:

«Hubiera sido cosa extraña si una ciudad que quizá nunca había visto elegir magistrados de otro modo que en asamblea, al convertirse al cristianismo, hubiese imaginado para la elección de sus maestros y

⁴² El soberano será el que sancione tanto la doctrina en sentido dogmático como filosófico, pues el objetivo, tal como se pone de manifiesto en el *Behemoth*, era el control de las universidades, donde Hobbes esperaba que fuera enseñada su eclesiología y teoría de la soberanía, es decir, que el Leviatán sirviera de guía en la reconfiguración del reino: Jeffrey Collins. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 148. No deja de ser paradójico, no obstante, que Hobbes justifique teóricamente la primacía hermenéutica del soberano, al tiempo que le señale la dirección e impronta que debería asumir dicha exégesis.

⁴³ Hobbes, al afirmar que el soberano no adquiere este poder a través del pacto político originario sino directamente de Dios, deshace el nexo entre la parte política y eclesial del Leviatán, lo que ha provocado no poca discusión entre los especialistas. Mientras para Quentin Skinner se trata de retórica, una concesión hecha para presentar su proyecto político a sus coetáneos (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Sin embargo, pensamos con John Pocock que las partes guardan una estrecha relación y son complementarias: John. G. A. Pocock. "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes". En *Politics, Language and Time*, 148-201. Chicago: Chicago University Press, 1960. En nuestra opinión, si la primera parte trata del Estado y su fundamento, la segunda trata del Estado *cristiano* y sus particularidades. Un Estado pagano no necesitaría la discusión de la segunda parte, ni afirmaría el *ius divino* del soberano para enseñar y prescribir doctrina, algo imprescindible en un Estado cristiano.

guías, es decir, de sus presbíteros (también denominados obispos) otra manera diferente de este sistema de pluralidad de votos» (III, 42, 414).

Ahora bien, no hay que confundir esta discusión sobre qué constituya la esencia de un Estado cristiano, con aquella otra de la fundamentación de la obediencia política, pues ésta es un mandato que no afecta únicamente a los cristianos, ya que en el momento en que Pablo se dirige a los romanos en su exhortación a la obediencia (Rm XIII), el poder civil estaba en manos de infieles (III, 42, 390)⁴⁴. El poder de magisterio del soberano y su poder político no son idénticos, por tanto. Hobbes desarrolla su propuesta anterior en tres pasos argumentales: en primer lugar, la única forma de que una doctrina se convierta en obligatoria es que quede consignada mediante una ley escrita, y el soberano es el único que tiene poder legislativo reconocido; en segundo lugar, para que esta ley pueda ser pública ha de estar ratificada por una institución de derecho público, y la única reconocida como persona pública (jurídica) es la comunidad política que está representada por el soberano⁴⁵; en tercer lugar, si la Iglesia se comprendiera como persona pública, como pretenden los católicos, su autoridad sería indistinguible de la del soberano civil, a diferencia de que sus miembros serían cristianos, por lo que, cuando hablamos de comunidad cristiana nos referimos a una persona jurídica que engloba tanto los poderes eclesiales como los políticos (*persona única*) (III, 33, 308-9). De ese modo, dice Hobbes que la ley bíblica que se transforma en doctrina canónica lo hace únicamente por mediación de los soberanos civiles, no por su origen mosaico o supuestamente revelado (III, 42, 406).

«Y como todas las reglas de vida que los hombres están en conciencia obligados a observar son leyes, la cuestión de la Escritura es la cuestión de qué es ley, tanto natural como civil, en el seno de toda la

⁴⁴ Jeffrey Morrow. "Leviathan and the Swallowing of Scripture: The Politics behind Thomas Hobbes Early Modern Biblical Criticism". *Christianity and Literature* 61, n.º 1 (2011): 43-44.

⁴⁵ La discusión sobre la representación y definición de esta persona jurídica es uno de los problemas que más atención ha recibido por parte de los especialistas: Quentin Skinner. "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State". *The Journal of Political Philosophy* 7, n.º 1 (1999):1-29; David Runciman. "What Kind of Person is Hobbes's State? A Reply to Skinner". *Journal of Political Philosophy* 8 (2000): 268-78. Una revisión actual: Mónica Brito Vieira. *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*. Leiden: Brill, 2009.

Cristiandad ... Considerando, como ya he probado, que los soberanos son los solos legisladores dentro de sus propios dominios, solo serán los libros canónicos en cada nación, es decir, solo será ley lo que ha sido establecido como tal por la autoridad soberana ... La cuestión aquí no se refiere a la obediencia de Dios, sino al cuándo y al qué nos ha dicho, cosas que, para los súbditos que no han tenido una revelación sobrenatural, no pueden ser conocidas sino mediante el uso de la razón natural que los guía, para la obtención de la paz y la justicia, a obedecer a la autoridad de sus respectivos Estados, es decir, de sus legítimos soberanos» (III, 33, 300)⁴⁶.

Por esa razón, la ley del Nuevo Testamento apela fundamentalmente a la conciencia, a la fe en la salvación, porque no hubo autoridad que pudiera trasladar sus preceptos a leyes civiles, no teniendo los apóstoles autoridad alguna para imponerlos como doctrina cristiana (III, 35, 327). La autoridad política del soberano se basa en su poder de dar y hacer cumplir las leyes —que proviene de un pacto originario que Hobbes ha fundamentado en los dos primeros libros del *Leviatán*—. Pero el poder de enseñar doctrina del soberano no proviene de ese pacto natural, sino que es de derecho divino, si bien es su poder civil nacido del pacto el que le permite poder imponer esa doctrina en un lugar determinado. Canon doctrinal y legislación positiva están íntimamente ligadas, pero no confundidas, en la persona del soberano. Y en base a ello, el soberano lo es del Estado y de la Iglesia:

«De esta conjunción del derecho político y eclesiástico en los soberanos cristianos es evidente que tienen sobre sus súbditos cualquier género de poder que puede ser dado a un hombre para el gobierno de las acciones externas humanas, tanto en política como en religión, y pueden promulgar aquellas leyes que ellos mismos consideran adecuadas para la gobernación de sus propios súbditos, en cuanto constituyen el Estado, y en cuanto integran la Iglesia, porque ambas cosas, Estado e Iglesia, están constituidas por los mismos hombres» (III, 42, 416).

⁴⁶ Champion señala que esta tesis fue vista con horror por sus contemporáneos puesto que vacía de contenido sobrenatural la Escritura y define la autenticidad exclusivamente en términos legales: Champion, “Syllables governe the world”, 198.

5. EL CONTENIDO DE LA NORMA RELIGIOSA

Tras negar el estatuto divino de la Escritura y proponer al soberano como único intérprete doctrinal por derecho divino, Hobbes da un paso más al proponer una lectura no teológica —sea literal o alegórica— del texto bíblico, sino filosófica, desde la que se pueda responder a cuestiones tales como la inmortalidad del alma, la existencia del purgatorio, el infierno o la eternidad⁴⁷. Pero lo que más le va a interesar es la redefinición del Reino de Dios. Efectivamente, Hobbes alerta de que el mayor error que se ha hecho de la interpretación de la Escritura es suponer que la Iglesia —visible o invisible— se corresponde con el Reino de Dios al pretender que este Reino ha comenzado con la resurrección de Cristo⁴⁸. De ese error inicial coligen algunos que quienes representan a Cristo en la tierra pueden regir jurídicamente una comunidad cristiana por encima de los soberanos e incluso juzgarles; incluso pretenden que existe un clero jerárquicamente superior *iure divino* al pueblo llano. De ese error surgen todos los siguientes: proponer la existencia de dos tipos de derecho, canónico y civil, que tienen como objetivo exonerar a los eclesiásticos del sometimiento a la justicia civil y al pago de impuestos; la invención de la consagración según la cual se pone en marcha un tipo de conjuro que permite que algo profano pase a ser sagrado⁴⁹. Pero, al principio, dice el filósofo inglés, existían únicamente leyes de naturaleza, que no son otra cosa que los preceptos de la razón natural conocidos por la conciencia y, por tanto, no necesitan ser promulgadas. Dios también reinó a través de leyes positivas, de un modo más directo. Su primer pacto y gobierno fue con Adán, seguido del llamado pacto de la segunda alianza, hecho con Abraham y renovado en otro pacto posterior con Moisés como regente

⁴⁷ De estos asuntos trata en el capítulo 38. Los dejamos fuera de este trabajo porque su análisis nos llevaría muy lejos, pues son la razón por la cual se le acusa de ateísmo. Quedémonos con que Hobbes elimina la necesidad de su creencia y no las incluye como parte de la doctrina que ha de establecer el soberano, como veremos.

⁴⁸ Hobbes dirige por esa razón sus críticas a Teodoro de Beza, no sólo a Belarmino (IV, 44).

⁴⁹ Estos argumentos están desplegados en el libro IV, capítulo 44 donde Hobbes también se discute el estatuto del alma y la existencia y función del purgatorio, que no discutiremos ahora pues implica movilizar argumentos que no son propiamente eclesiológicos sino ontológicos, lo que nos saca del objetivo de este artículo.

de las Doce Tribus de Israel, aceptado con consentimiento del pueblo israelita (III, 35, 322-24):

«Es, por tanto, suficientemente manifiesto, según se desprende de este pasaje, que por *reino de Dios* quiere propiamente decirse un Estado instituido por el consentimiento de quienes iban a ser súbditos en él, para su civil gobierno y para la regulación de su conducta, no sólo con respecto a Dios, sino también para con sus prójimos en lo tocante a la justicia, y para con las otras naciones, tanto en la paz como en la guerra. Lo cual era, propiamente hablando, el reino del que Dios era el Rey, y cuyo sumo sacerdote, después de la muerte de Moisés, sería su único virrey y lugarteniente» (III, 35, 324).

Ya Heinrich Bullinger (1504-1575), discípulo de Ulrico Zwinglio (1484-1531) y continuador de su obra en Zúrich, se sirvió abundantemente de la doctrina de la Alianza en su ensayo *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534) para definir las múltiples relaciones que recorren la Biblia (económicas, familiares, políticas), así como la relación con Dios en el Antiguo Testamento (con Noé, con Abraham y sus descendientes, etc.), o con Jesucristo en el Nuevo Testamento. Para Bullinger dichos pactos eran, fundamentalmente, bilaterales, de ahí que autores como Charles McCoy y Wayne Baker defiendan que *stricto sensu* la teología de la Alianza ha de ser comprendida en términos federalistas, porque entienden que federalismo (*federalism*) y alianza (*covenant*) son intercambiables: sólo la especialización académica ha separado ambos conceptos cuya raíz es común, y en ese sentido defienden que sólo Bullinger puede ser comprendido dentro de esa tradición⁵⁰. Asimismo, también John Knox sería federalista, puesto que defiende una tesis similar: Escocia como tierra de Alianza que debía regirse por un nuevo pacto de Dios con sus habitantes, un pacto que manifestara los puntos esenciales de su fe, que debían ser defendidos por sus gobernantes, pues su función principal consistía en la defensa de la verdadera religión⁵¹. También Hobbes sería, según esto,

⁵⁰ Stephen Strehle. *Calvinism, Federalism, and Scholasticism*. Berna: Peter Lang, 1988; Charles McCoy y Wayne Baker. *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville (Ky.): Westminster/John Knox Press, 1991. Éste último contiene como apéndice la versión inglesa del *De testamento* de Heinrich Bullinger (99-138).

⁵¹ John Knox no consiguió que el Parlamento aprobara en 1561 su *Book of Discipline*, donde defendía la primacía eclesial sobre la política en asuntos de disciplina, sin embargo, su teología de la Alianza sirvió como pilar de resistencia ante los

federalista pues entiende en términos pactistas el reino restaurado por Cristo. Sin embargo, para el filósofo inglés este pacto es únicamente una alianza de la fe, y en nada resta al derecho civil de los judíos o del César, puesto que Cristo nunca se presentó como autoridad política ni como juez:

«Él será rey, no sólo como Dios, pues en ese sentido ya es rey y continuará siéndolo siempre sobre toda la tierra en virtud de su omnipotencia, sino también rey de sus elegidos, en virtud del pacto que éstos hacen con él en el bautismo ... Y habrá de ser rey, digámoslo una vez más, solo como subordinado o vicerregente de Dios Padre, como Moisés lo fue en el desierto, y como lo fueron los sumos sacerdotes antes del reinado de Saúl, y como lo fueron los reyes que sucedieron» (III, 41, 383-4).

Autores como Edwin Curley defienden, sin embargo, que la hobbessiana es una Alianza en la que el soberano civil sería el conector inevitable entre Dios y el pueblo, un pacto de mediación doctrinal que rechazaría la alianza directa entre Dios y sus fieles. En nuestro texto, a diferencia de Curley, entendemos que Hobbes acepta esta Alianza directa entre Dios y su pueblo, pero no la convierte en política, sino que la define, como hemos visto, como una Alianza de fe⁵². Asimismo, contra McColy y Baker, creemos que defender que haya un pacto y aceptar que éste se establezca únicamente bajo fórmulas federalistas o bilaterales no son ni mucho menos propuestas equivalentes. El pacto de la Alianza puede ser comprendido tanto en términos bilaterales o federalistas, como en sentido unilateral o de vasallaje⁵³, dependiendo de la interpretación que le den

cambios eclesiales que pretendió introducir Jacobo I durante su reinado en Escocia: William Stanford. "John Knox's Theology of Political Government". *The Sixteenth Century Journal* 19, n.º 4 (1988): 529-540.

⁵² Edwin Curley. "The Covenant with God in Hobbes's Leviathan". En *Leviathan after 350 years*, editado por Tom Sorell y Luc Foisneau, 199-216. Oxford: Oxford University Press, 2004. Esta interpretación secularizante de la Alianza hobbessiana es discutida en detalle en el mismo volumen por Aloysius Martinich, "The Interpretation of Covenants in Leviathan", 199-216, donde defiende que Hobbes se tomaba muy en serio la existencia de los contratos con el soberano divino.

⁵³ Señala Rainer Albertz que fue la práctica contractual asiria del vasallaje, vivida en propia carne por el pueblo de Israel, la que inspiró la teología deuteronómica de la Alianza. Rainer Albertz. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. 1. Madrid: Trotta, 1999, 432. El propio Martinich lo reconoce diciendo que Hobbes hubiera podido solventar esta contradicción de conocer la actual distinción entre pactos de vasallaje y de paridad: Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, 292.

los teólogos en liza⁵⁴. No obstante, al margen de la forma de gobierno, el problema de fondo, sin embargo, continúa siendo el mismo: de qué modo transformar las reglas de fe cristiana en leyes civiles —cómo convertir la norma moral escrituraria en ley—, por medio de qué autoridad y conforme a qué criterios (III, 42, 404).

La respuesta de Hobbes ante esta teoría de la Alianza y el uso de la Biblia para crear legislación civil será clara: la Primera Tabla recoge aquellos mandatos que contienen la ley de soberanía, por cuanto señalan que Dios es la máxima autoridad y que, por eso mismo, prohíbe obedecer a otros dioses o tener por gobernante a otro que a Dios mismo (III, 42, 404). La Segunda Tabla recoge las obligaciones de los hombres entre sí en diferentes tipos de preceptos, aquéllos que recogen mandatos de orden universal (leyes morales) y aquéllos otros que iban dirigidos únicamente a los israelitas. Son precisamente estos últimos los que fueron convertidos en leyes positivas por Moisés —en tanto soberano civil de las tribus de Israel— y las únicas leyes que remiten a esa Alianza (III, 42, 404). Pero hemos de ser conscientes, dice Hobbes, de que esa ley se pierde durante el cautiverio, de ahí que no podamos contar con ella como referente posterior. Esa discontinuidad histórica prueba que la doctrina canónica sólo se convirtió en ley posteriormente por mediación de los soberanos civiles, no por su origen mosaico o revelado (III, 42, 406). Si en algún momento sus preceptos morales o religiosos se convierten en obligatorios, por tanto, ello ocurre únicamente porque hay soberanos que pueden imponerlo en sus territorios.

«Que el Nuevo Testamento fuera canónico en ese sentido, es decir, que fuese una ley en algún lugar donde la ley del Estado no lo hubiese convertido en tal, resultaría contrario a la naturaleza de la ley. Porque una ley, como ya se ha mostrado, es el mandamiento de aquel hombre o asamblea a quien hemos dado autoridad soberana para dictar tales

⁵⁴ Asimismo, es pertinente recordar que ya el derecho de obligaciones romano reconocía la existencia de dos tipos de contratos (pactos): unilaterales (engendran obligaciones en una parte, si bien son dos partes las que se implican, *v. gr.*, depósito, prenda, mutuo, donación, fianza, comodato) y sinalagmáticos o bilaterales (engendran obligaciones en todas las partes, cada una de las cuales está obligada a una prestación). Se trata de conceptos que debían ser bien conocidos por Hobbes. Evidentemente, el sistema romano es mucho más complejo de lo aquí señalado: Alan Watson. "The Evolution of Law: The Roman System of Contracts". *Law and History Review* 2, n.º 1 (1984): 1-20.

reglas a fin de que dirija nuestras acciones como le parezca oportuno, y nos castigue cuando hagamos algo que vaya en contra de dichas reglas» (III, 42, 407).

Evidentemente, antes de la existencia de reyes cristianos podían ser las comunidades cristianas (Iglesias) las encargadas de controlar la adecuación entre la conducta del fiel y la doctrina, pero, una vez que existen los reyes cristianos, únicamente quien detenta la soberanía, sea hombre o asamblea, puede sancionar dicha adecuación. Por tanto, para poder juzgar cualquier conducta como atentado contra Dios, es necesario que primero el pecado sea transformado en delito, paso que viene exclusivamente de la mano de quien detenta el poder. Según Hobbes, sólo desde estas premisas puede entenderse el sentido primario de la excomunión, que no era otro que la expulsión de un bautizado de la comunidad de fe (III, 42, 400). Es cierto que requería un juicio previo que, en tiempos anteriores a los reyes cristianos, estaba en manos del conjunto de la comunidad de fieles, pero la sentencia no iba más allá de evitar la compañía de quienes habían sido condenados. Eso demuestra que dichas comunidades no tenían poder para expulsar a sus fieles excomulgados de los lugares de culto, porque sus locales eran propiedad del magistrado. De lo que se sigue, dice Hobbes, que sólo el poder civil tenía autoridad para hacer efectiva la sentencia de excomunión ya en tiempos anteriores a los reyes cristianos (III, 42, 397-8). Por esa razón, cuando la excomunión no viene respaldada por el poder civil carece de efecto, como ocurre cuando un príncipe cristiano es excomulgado por una autoridad extranjera —como el papado— (III, 42, 401).

Por tanto, sólo el soberano puede crear canon, pero ¿cuál es la doctrina que ratifica, según Hobbes? No se trata de ningún principio de la religión natural, tampoco incluye la inmortalidad del alma, la creencia en la eternidad o en el infierno, sino que consistirá en un único artículo cristiano, la creencia en Jesucristo:

«Hay solamente un artículo de fe, por el que morir merece tan honorable título; y ese artículo es que Jesús es el Cristo, es decir, que Él nos ha redimido y que vendrá de nuevo para darnos la Salvación y la Vida Eterna en su reino glorioso. Morir por cualquier otro punto de doctrina que sirva a la ambición o provecho del clero, no es algo requerido» (III, 42, 393).

6. CONCLUSIÓN: HOBBS EN LA SENDA DE GROCIO

Ciertamente, ya hemos visto que no fue Hobbes el único en usar la Biblia con propósitos políticos, es decir, para presentar una base escrituraria acorde con sus posiciones políticas. Pero tampoco es que el uso de la Escritura para sus propósitos fuera una opción que pudiera descartar, pues de haber presentado su teoría política al margen de la discusión bíblica, en un contexto como el inglés en el siglo XVII, esa decisión hubiera conducido su obra al ostracismo, ya que el debate sobre los modelos político-eclesiológicos presentes en la Biblia fue un tópico constante durante todo el siglo XVII⁵⁵. La obra del holandés Hugo Grocio da buena muestra de ello. Hugo Grocio publica en octubre de 1614 *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae Pietas*, para justificar la política religiosa del Gran Pensionario Johan van Oldenbarnevelt (1547-1619)⁵⁶, donde se reconoce la necesidad de un credo mínimo para mantener la concordia y la paz civil, dejando a cada cual la responsabilidad de creer lo que desee en cuestiones teológico-dogmáticas, imposibles de negociar por complejas y oscuras. Asimismo, en *De veritate religionis christianae*, defiende la necesidad de elaborar unos mínimos doctrinales aceptados de modo público, con el fin de evitar las luchas religiosas⁵⁷. Según el jurista holandés, el problema

⁵⁵ Charles W. A. Prior. "Hebraism and the problem of church and state in England, 1642-1660". *The Seventeenth Century* 28, n.º 1 (2013): 37-61. No obstante, no se trata de un fenómeno inglés pues Spinoza construye también su *Tratado Teológico Político* en base a estas cuestiones. Y, por supuesto, todos los teólogos cristianos, sin que importe su confesión, van a buscar en la Biblia refrendo para sus modelos eclesiales y de relación Iglesia/Estado.

⁵⁶ Primer ministro de los Estados Generales de Holanda y, por tanto, de las Provincias Unidas, puesto que Holanda jugaba entonces un papel esencial en los Estados Generales.

⁵⁷ Hugo Grocio. *De veritate religionis christianae*. Paris, 1627. Una edición inglesa actual se encuentra en Jan-Paul Heering. *Hugo Grotius as apologist for the Christian religion: A study of his work De veritate religionis Christianae, 1640*. Leiden: Brill, 2004. Grocio fue condenado de por vida a la prisión en el castillo de Loevestein por defender las doctrinas arminianas. Allí permaneció de 1618 a 1621, donde escribe la primera versión de esta obra en holandés. Muchos de sus correligionarios fueron condenados a muerte y Oldenbarnevelt fue decapitado. Él tuvo suerte y consigue escapar, gracias a la idea de su mujer de que se fugara escondido en un baúl. Se exilia en Francia donde en 1628 publica en latín una versión ampliada del texto que tiene otras dos ediciones. La última versión se publica en París en 1640, con amplias notas del propio Grocio.

fundamental de su tiempo es la preocupación excesiva por el dogma —su encarcelamiento es prueba de ello—, de modo que el objetivo de su ensayo es tratar de convencer a sus conciudadanos de que dediquen más tiempo a la piedad y menos a las controversias teológicas que sólo promueven la violencia. Una de sus soluciones será la de instar a una purga del, a sus ojos, excesivo corpus dogmático cristiano. Evidentemente, se trata de una propuesta del *credo mínimo*⁵⁸, pues Grocio está convencido de que toda doctrina que no se limite a los mínimos necesarios para la salvación debe ser respetada y tolerada, y no constituir causa alguna de persecución. Las mismas tesis están recogidas en su texto *Meletius* (1611). Por esa razón, en *De iure belli ac pacis* (II, 20, 45) señala que hay cuatro artículos de fe que tienen una traslación práctica inmediata en el Decálogo: se ha de honorar, amar, servir y obedecer a Dios —traslación ética de los principios especulativos que afirman la unicidad de Dios: su trascendencia, providencia y su capacidad creadora. En definitiva, la religión es más una cuestión de principios éticos básicos que de doctrinas teológicas⁵⁹.

Es en esta misma senda grociana que interpretamos la propuesta de Hobbes de establecer no sólo al soberano como cabeza del Estado y de la Iglesia, sino como el único capaz de establecer el dogma común que debe guiar a la comunidad cristiana⁶⁰. Y es que no olvidemos que, como para Hobbes, para Grocio la verdad está indisolublemente ligada a la paz, de ahí que las propias Provincias Unidas holandesas deban imponer estos mínimos, decidiendo qué es necesario y qué puede ser tolerado, con el objeto de silenciar las constantes controversias teológicas que no provocan más que desorden y alteración del orden público, como señala en su *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1611). Por eso, del mismo modo que Hobbes, Grocio entiende que el poder sobre las cuestiones

⁵⁸ La tradición del credo mínimo se remonta a Cicerón (*De natura deorum*) y se encuentra también recogida en el capítulo XIV del *Tratado teológico-político* de Spinoza.

⁵⁹ Un análisis del credo mínimo grociano en: Jaqueline Lagrée. “Grotius, Stoïcisme et Religion Naturelle”. *Grotiana* 10, n.º 1 (1989): 80-96. Asimismo, Henk Nellen. “Minimal Religion, Deism and Socinianism: On Grotius’s Motives for Writing *De Veritate*”. *Grotiana* 33 (2012): 25-57.

⁶⁰ La influencia de Grocio en el círculo inglés, no sólo en Hobbes, ha sido estudiada, entre otros, por Richard Tuck. *Philosophy and government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

religiosas no es una parte del poder soberano, sino su atribución más importante⁶¹. La diferencia entre Grocio y Hobbes, no obstante, no es baladí, y no se cifra únicamente en una reducción de cuatro principios dogmáticos a uno. La diferencia esencial es que ese único elemento del credo que impone el soberano hobbesiano no pertenece a la religión natural, sino que tiene un fundamento escriturario: la creencia en que Jesús es el Cristo⁶². El cristianismo de Hobbes, sin duda, es peculiar, pero se halla muy lejos de la religión civil que se le imputa⁶³.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Gabino Uríbarri el cuidado y atención editorial dedicada a este trabajo.

REFERENCIAS

- Albertz, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. 1. Madrid: Trotta, 1999.
- Barrow, Isaac. *A Treatise of the Pope's Supremacy*. London: M. Flesher, 1680. Consultado en enero de 2022. https://play.google.com/books/reader?id=xMpaq_WY8foC&pg=GBS.PP4&hl=es

⁶¹ Las tesis de *Meletius* y de su *De imperio* son la base de su discurso ante los Estados Generales de Holanda en defensa de la tolerancia, anteriormente citado (*Ordinum pietas*): Harm-Jan van Dam, ed. *De imperio summarum potestatum circa sacra*. 2 vols. Leiden: Brill, 2001. *Meletius* tiene una edición francesa a cargo de Jaqueline Lagrée, ed. *La raison ardente, Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1991.

⁶² En este sentido estamos de acuerdo con Pangle cuando señala que Hobbes muestra con su exégesis la falta de sentido de la fe cristiana como guía moral: Thomas L. Pangle. "Thomas Hobbes Confronts the Bible". *Jewish Political Studies Review* 4, n.º 2 (1992): 25-57.

⁶³ Autores como Richard Tuck han identificado su teología política con una religión civil atea, por cuanto Hobbes habría entendido la creencia en Jesucristo en términos genéricos, con el fin de articularla con cualquier culto impuesto por el Estado: Richard Tuck. "The Christian Atheism of Thomas Hobbes". En *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, editado por Michael Hunter y David Wootton, 111-130. Oxford: Clarendon Press, 1993. Es difícil pensar, sin embargo, que religiones no cristianas (judíos) o los ateos vieran la creencia en Jesucristo como algo genérico.

- Bellarmino, Roberto. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Lyon: Ioannem Phillehotte, 1610.
- Bernier, Jean. *La critique du Pentateuque de Hobbes à Calmet*. Paris: Champion, 2010.
- Brito Vieira, Mónica. *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*. Leiden: Brill, 2009. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004181748.i-286>
- Calvin, Jean. *Institution de la religion chrétienne*. Editado por Jean Daniel Benoît, 5 vols. Paris: Vrin, 1957-1963.
- Champion, Justin. "Directions for the Profitable Reading of the Holy Scriptures': Biblical Criticism, Clerical Learning and Lay Readers, c. 1650-1720". En *Scripture and Scholarship in Early Modern England*, editado por Ariel Hessayon y Nicholas Keene, 208-3. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Champion, Justin. "Syllables governe the world': Biblical Criticism, Erudition, Heterodoxy and Thomas Hobbes". En *The English Bible in the Early Modern World*, editado por Robert Armstrong y Tadhg Ó Hannracháin, 183-212. Leiden: Brill, 2018. https://doi.org/10.1163/9789004347977_010
- Collins, Jeffrey. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Craig Jr., Hardin. "The Geneva Bible as a Political Document". *The Pacific Historical Review* 7 (1938): 40-49. <https://doi.org/10.2307/3633847>
- Curley, Edwin. "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian". *Journal of the History of Philosophy* 34, n.º 2 (1996): 257-87. <https://doi.org/10.1353/hph.1996.0030>
- Curley, Edwin. "The Covenant with God in Hobbes's Leviathan". En *Leviathan after 350 years*, editado por Tom Sorell y Luc Foisneau, 199-216. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Elazar, Daniel J. "Hobbes confronts Scripture". *Jewish Political Studies Review* 4, n.º 2 (1992): 3-24.
- García-Alonso, Marta. "Biblical Law as the source of morality in Calvin". *History of Political Thought* 32 (2011): 1-19.
- García-Alonso, Marta. "El problema eclesiológico-político del Leviatán en contexto". *Araucaria* 24, n.º 49 (2022): 103-122. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2022.i49.05>
- Green, Ian. *Print and Protestantism in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 2000. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198208600.001.0001>

- Grislis, Egil. "Scriptural Hermeneutics". En *A Companion to Richard Hooker*, editado por Torrance Kirby, 273-304. Boston: Brill, 2008. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004165342.i-670.53>
- Grislis, Egil. "The Hermeneutical Problem in Richard Hooker". En *Studies in Richard Hooker*, editado por W. Speed Hill, 162-187. Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1972.
- Grocio, Hugo. *De veritate religionis christianae*. Paris, 1627.
- Heering, Jan-Paul, ed. *Hugo Grotius as Apologist for the Christian religion: A study of his work De veritate religionis Christianae, 1640*. Leiden: Brill, 2004. <https://doi.org/10.1163/9789047404880>
- Heyd, Michael. "The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach". *The Journal of Modern History* 53, n.º 2 (1981): 258-280. <https://doi.org/10.1086/242286>
- Hill, Speed. W. "Richard Hooker and the Rhetoric of History". *Churchman* 114, n.º 1 (2000): 7-21.
- Hobbes, Tomas. *Leviatán*. Editado por Carlos Mellizo. Barcelona: Altaya, 1994. <https://play.google.com/books/reader?id=fwMFAAAAYAAJ&hl=es&pg=GBS.PA201>
- Kyle, Richard G. *God's Watchman: John Knox's Faith and Vocation*. Oregon: Pickwick, 2014.
- Lagrée, Jaqueline. "Grotius, Stoïcisme et Religion Naturelle". *Grotiana* 10, n.º 1 (1989): 80-96. <https://doi.org/10.1163/187607589X00063>
- Lagrée, Jaqueline. *La raison ardente, Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1991. <https://doi.org/10.3917/puf.lagre.1991.01>
- Lambert, Thomas. *Preaching, Praying and Policing the Reform in Sixteenth Century Geneva*. Ann Arbor: Michigan, University Microfilms International, 2000.
- Laplanche, François. *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe*. Amsterdam: Presses universitaires de Lille, 1986.
- Lecler, Joseph. "Protestantisme et 'libre examen'. Les étapes et le vocabulaire d'une controverse". *Recherches de science religieuse* 57 (1969): 321-374.
- Lorimer, Peter. *John Knox and the Church of England: His Work in Her Pulpit and His Influence Upon Her Liturgy, Articles, and Parties*. London: H. S. King & Company, 1875.
- Lutero, Martin. *Assertio omnium articulorum*. <http://www.martinluther.dk/ass01.html>

- Lutero, Martin. *De servo arbitrio*. <http://www.martinluther.dk/serv-arbit01.html#n0>
- Lutero, Martin. *Obras reunidas 2: El siervo albedrío y otros escritos polémicos*. Editado por Gabriel Tomás. Madrid: Trotta, 2019.
- Lutero, Martin. *Weimarer Ausgabe. Luthers Werke. Studienausgabe*. Editado por Otto Clemen, 4 vols. Berlin: De Gruyter, 1983.
- Malcolm, Noel. "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea". En *Aspects of Hobbes*, editado por Noel Malcolm, 383-432. Oxford: Oxford University Press, 2002. <https://doi.org/10.1093/0199247145.003.0012>
- Martinich, Aloysius. "Hobbes's Erastianism and Interpretation". *Journal of the History of Ideas*, 70, n.º 1 (2009): 143-63.
- Martinich, Aloysius. "The Interpretation of Covenants in Leviathan". En *Leviathan after 350 years*, editado por Tom Sorell y Luc Foisneau, 216-240. Oxford: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199264612.003.0011>
- Martinich, Aloysius. *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624810>
- McCoy, Charles, y Baker Wayne. *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville (Ky.): Westminster/John Knox Press, 1991.
- McGrade, Arthur Stephen. "Introduction". En *Richard Hooker On the Laws of Ecclesiastical Polity*, editado por W. Speed Hill, vol. VI-I. NY: Center for Medieval & Renaissance Text and Studies, 1993.
- Monter, William. "The Consistory of Geneva, 1559-1569". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38 (1976): 467-484.
- Morrow, Jeffrey L. "Leviathan and the Swallowing of Scripture: The Politics behind Thomas Hobbes Early Modern Biblical Criticism". *Christianity and Literature* 61, n.º 1 (2011): 33-54. <https://doi.org/10.1177/014833311106100104>
- Nellen, Henk. "Minimal Religion, Deism and Socinianism: On Grotius's Motives for Writing *De Veritate*". *Grotiana* 33 (2012): 25-57. <https://doi.org/10.1163/18760759-03300006>
- Nijenhuis, Willem. "Beza's treatise 'De triplici episcopatu'". En *Kerkhistorische Bijdragen*. Vol. 1, *Ecclesia Reformata*. Leiden: Brill, 1972. <https://doi.org/10.1163/9789004381797>

- Pacchi, Arrigo. "Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State". *Topoi* 7 (1988): 231-39. <https://doi.org/10.1007/BF02028423>
- Pangle, Thomas L. "Thomas Hobbes Confronts the Bible". *Jewish Political Studies Review* 4, n.º 2 (1992): 25-57.
- Pitassi, Maria Cristina. "Fondements de la croyance et statut de l'Écriture: Bayle et la question de l'examen". En *Les 'Éclaircissements' de Pierre Bayle*, dirigido por Hubert Bost y Antony McKenna, 143-160. Paris: Champion, 2010.
- Pitassi, Maria Cristina. "La généalogie du mythe protestant du libre examen de l'Écriture. Protestantisme, nation, identité". En *Actes en Hommage à Myriam Yardeni*, editado por Michelle Magdelaine y Viviane Rosen-Prest. Paris. Consultado en enero de 2022. <https://hal.science/hal-03165641/document>
- Pitassi, Maria Cristina. "Pratiques de lecture de la Bible en milieu réformé au XVIIe siècle". En *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, editado por O. Christin y Y. Krumenacker. 77-87. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2017. <https://doi.org/10.4000/books.pur.157562>
- Pocock, John. G. A. "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes". En *Politics, Language and Time*, 148-201. Chicago: Chicago University Press, 1960.
- Popkin, Richard. "Spinoza and La Peyrère". En *Spinoza, New Perspectives*, editado por Robert W. Shahan y J. I. Biro, 177-95. Norman: University of Oklahoma Press, 1978.
- Popkin, Richard. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Preus, J. Samuel. "The Bible and Religion in the Century of Genius: Part II: The Rise and Fall of the Bible". *Religion* 28 (1998): 15-27. <https://doi.org/10.1006/reli.1997.0116>
- Prior, Charles W. A. "Hebraism and the problem of church and state in England, 1642-1660". *The Seventeenth Century* 28, n.º 1 (2013): 37-61. <https://doi.org/10.1080/0268117X.2012.758420>
- Runciman, David. "What Kind of Person is Hobbes's State? A Reply to Skinner". *Journal of Political Philosophy* 8 (2000): 268-278. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00102>
- Russo, Domenic. *Hermeneutical Themes in the Writings of Richard Hooker: The Complications of Sola Scriptura*. Tesis de doctorado en Teología,

- University of St. Michael's College, Faculty of Theology, 2015. <https://hdl.handle.net/1807/70997>
- Simon, Irène. *Three Restoration Divines: Barrow, South, Tillotson. Selected Sermons*. Vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 1967. <https://doi.org/10.4000/books.pulg.3173>
- Skinner, Quentin. "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State". *The Journal of Political Philosophy* 7, n.º 1 (1999): 1-29. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00063>
- Skinner, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598579>
- Stanford, William. "John Knox's Theology of Political Government". *The Sixteenth Century Journal* 19, n.º 4 (1988): 529-540. <https://doi.org/10.2307/2540985>
- Stengers, Jean. "D'une définition du libre examen". *Revue de l'Université de Bruxelles* 8, n.º 1 (1955-1956): 32-61.
- Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: University Chicago Press, 1996.
- Strehle, Stephen. *Calvinism, Federalism, and Scholasticism*. Berna: Peter Lang, 1988.
- Tuck, Richard. "The Christian Atheism of Thomas Hobbes". En *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, editado por Michael Hunter y David Wootton, 111-130. Oxford: Clarendon Press, 1993. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198227366.003.0005>
- Tuck, Richard. *Philosophy and government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558634>
- Watson, Alan. "The Evolution of Law: The Roman System of Contracts". *Law and History Review* 2, n.º 1 (1984): 1-20. <https://doi.org/10.2307/743908>
- Whipple, John. "Hobbes on miracles". *Pacific Philosophical Quarterly* 89, n.º 1 (2008): 117-142. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2008.00312.x>
- Wright, George. "Curley and Martinich in Dubious Battle". *Journal of the History of Philosophy* 40, n.º 4 (2002): 461-476. <https://doi.org/10.1353/hph.2002.0088>