

El problema eclesiológico-político del Leviatán en contexto

The ecclesiological/political problem of Leviathan in context

Marta García-Alonso¹

UNED (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7030-0450>

Recibido: 26-01-2021

Aceptado: 28-11-2021

Resumen

En este artículo nos proponemos analizar el alcance de los poderes que otorga Hobbes a la iglesia y el sentido de la absorción de las funciones eclesiales por parte del poder político. Situando las discusiones eclesiológicas en su contexto histórico, abordaremos el análisis del papel esencial que el Leviatán otorga al soberano en el edificio eclesial, no solo en sentido político, sino doctrinal. Lejos del ateísmo con que a veces se califica su pensamiento teológico-político, el soberano hobbesiano será no solo cabeza institucional de la iglesia, sino el encargado de imponer un credo doctrinal mínimo (cristiano) a nivel nacional, en aras de mantener la paz eclesial entre las diversas confesiones de su reino.

Palabras-clave: Hobbes, Leviatán, eclesiología, teología política, iglesia, credo minimun.

¹ (mgalonso@fsof.uned.es). Profesora en departamento de Filosofía moral y política de la UNED. Mi trabajo se desarrolla en torno a los problemas de la teología política, siempre desde una perspectiva histórico-contextual de las ideas e instituciones. Desde esa óptica, he publicado artículos sobre Jean Calvin, Pierre Bayle, Étienne de la Boétie, Carl Schmitt o Jonathan Israel en revistas como *History of Political Thought*, *History of European Ideas*, *Intellectual History Review*, *Hispania Sacra* o *Pensamiento*, entre otras. Actualmente, soy investigadora principal del proyecto "Contra la ignorancia y la superstición: las propuestas de Bayle y Feijoo" (PID2019-104254GB-I00).

Abstract

This paper discusses the reach of ecclesiastical power in Hobbes' Leviathan, examining how the State acquires some of the roles traditionally played by the Church. I will first contextualize historically the ecclesiological debates on which Leviathan draws. Then, I will examine the essential role Hobbes assigns to the king in the governance of the church. Although Hobbes' political theology is often deemed atheist, in Leviathan the king becomes the institutional head of the Church. Moreover, he should establish a minimal Christian creed to be shared by his subjects, in order to preserve religious peace among the different churches of his kingdom.

Keywords: Hobbes, Leviathan, ecclesiology, political theology, church, credo minimum.

Introducción

La inestabilidad política que atravesó Inglaterra a mediados del siglo XVII es ampliamente conocida, aunque las causas de la guerra civil siguen hoy día en discusión. Ciertamente, está ampliamente aceptado que la identidad del país se asentaba en la existencia de las comarcas y sus gobiernos locales, cuyas rivalidades estallaban a menudo. Estos conflictos se encauzaban a través de la mediación de cortesanos y concejales que, como precio a su arbitraje, aseguraban la obediencia a la Corona. Ahora bien, cuando el gobierno central y local entraban en conflicto, poca o ninguna influencia tenían las provincias en la Corte. De ese modo, cuando la Corona entendió que cierta uniformidad era una condición para la unidad del país, las provincias interpretaron ese llamamiento no solo como desprecio por las costumbres y leyes de sus comunidades, sino como marca de arbitrariedad e injusticia. No obstante, su descontento no llegó nunca a impulsar un conflicto armado. Tampoco lo hicieron las disputas en torno a la expansión de la acción de la Corona. Aunque abundan las críticas y se apela incluso a la desobediencia pasiva, nunca se llegó a promover ninguna revuelta armada por motivos constitucionales. Tal vez, porque el descontento se expresaba en términos de restauración, no de revolución, y la crítica se dirigía a la forma de gobernar de Carlos I, no a la monarquía como institución. En efecto, las quejas no tenían por objeto las nuevas prerrogativas que el rey se hubiera acordado o estuviera ejerciendo; tampoco le criticaban en exceso su tendencia a legislar al margen del Parlamento. El problema era Carlos I, no el régimen político. Por esa razón, para autores como John Morrill, las razones de los localistas o de los constitucionalistas no permiten explicar el estallido de la guerra².

² John Morrill, "The Religious Context of the English Civil War", *Transactions of the Royal*

Sin embargo, los conflictos religiosos sí que fueron capaces de aglutinar el descontento general y hacer explorar el conflicto armado. Había un clamor general por la necesidad de dismantelar el sistema eclesial impuesto Carlos I. La disputa entre católicos y anglicanos, primero, y entre presbiterianos, congregacionalistas y episcopalianos después, es la que explica el baño de sangre que padece Inglaterra en el siglo XVII. En ese mismo sentido, creemos que Hobbes era bien consciente de que estas querellas confesionales constituían su misma razón de ser³. Por esa razón, el debate en torno a la eclesiología de Hobbes se ha establecido en términos de comparativa entre sus obras *De Cive*, *The Elements of Law* y el *Leviathan*, atendiendo a los diferentes contextos en que fue escrito y a las dispares inquietudes eclesiales que atraviesa la obra del filósofo inglés⁴. Por ejemplo, Jeffrey Collins mantiene que la eclesiología evoluciona desde el episcopalianismo en los primeros tiempos a un erastianismo simpatizante con el congregacionalismo, pues Hobbes habría defendido la atomización eclesial de congregaciones bajo el paraguas del soberano, en clara sintonía con la política eclesial de Oliver Cromwell. Johan Olsthoorn matiza esa afirmación indicando que las tesis erastianas son compatibles tanto con propuestas que defienden la subordinación de la iglesia al Estado –defendida entre anglicanos–, como con aquellas que identifican iglesia y Estado bajo una única institución, como cuando esta se entiende como una congregación de fieles agregada en una única persona, como defendían los congregacionalistas⁵. Aloysius 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 episcopaliana⁶.

Historical Society 34 (1984), pp 155-178. Más ampliamente estudiado en *idem*, *The Nature of the English Revolution*, London-NY, Routledge, 2013.

³ En el mismo sentido, Jeffrey Collins “All the Wars of Christendom: Hobbes’s Theory of Religious Conflict”, [en Laurens van Apeldoorn y Robin Douglass, eds.: *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018], pp. 219-38.

⁴ Para algunos autores, como Day, la diferencia de postura eclesiológica en las obras de Hobbes tendría que analizarse en función de su sentido de la obligación ante los diferentes sistemas políticos bajo los que escribe. Según esto, la diferencia esencial cuando escribió el *Leviatán* es que Hobbes habría entendido *unprotected* como sinónimo de *unobliged* y, por lo mismo, se habría sentido libre de expresar su anticlericalismo: A. Day, “Hobbes’s changing Ecclesiology”, *The Historical Journal*, 62/4 (2019), pp. 899-919. Por su parte, Lodi Nauta señala que no hay grandes cambios en la posición eclesiológica del filósofo inglés, y aprecia la continuidad en sus obras: L. Nauta, “Hobbes on Religion and the Church between ‘The Elements of Law’ and ‘Leviathan’: A Dramatic Change of Direction?”, *Journal of the History of Ideas*, 63(4), (2002), pp. 577-98.

⁵ J. Olsthoorn “The Theocratic Leviathan Hobbes’s Arguments for the Identity of Church and State” [en Laurens van Apeldoorn and Robin Douglass eds.: *Hobbes on Politics and Religion* Oxford University Press, 2018], pp. 10-28. En el caso de la eclesiología, creemos que Hobbes tiene mayor interés en establecer los marcos y funciones del representante que en clarificar la fórmula por la cual este adquiere esa representación, es decir, la personificación jurídica.

⁶ Según Martinich, las consecuencias indeseadas de su obra no deberían identificarse con su intención primaria establecer compatibilidad entre la religión y a la ciencia moderna de Copérnico y Galileo, así como reducir las aspiraciones políticas de las confesiones religiosas, sin socavar el

No es nuestra intención analizar el pensamiento teológico de Hobbes en su conjunto, como ha hecho Martinich, sino solo su doctrina eclesiológica. Por lo tanto, no se tratará aquí el alcance de la sinceridad o ausencia de su fe; tampoco su supuesta filiación antropológica en su crítica al libre albedrío; o el peso que tiene la doctrina de la predestinación en su comprensión del determinismo; ni el sentido que da el filósofo inglés a la omnipotencia divina, los ángeles o los milagros, entre otros tópicos importantes presentes en su obra. En este trabajo, veremos cuál es el rango y alcance de los poderes que otorga Hobbes a la iglesia y el sentido de la absorción de las funciones eclesiales por parte del poder político. Comenzaremos por exponer el sentido de las potestades y jurisdicción de la iglesia en el pensamiento protestante; presentaremos a continuación la redefinición hobbesiana de los poderes de Cristo y el papel de la excomunión en su obra; por último, abordaremos el análisis del papel esencial que Hobbes otorga al soberano en todo este edificio eclesial, no solo en sentido político, sino doctrinal, con la defensa de un credo mínimo cristiano que sirva de aglutinante a las distintas confesiones. En aras de defender nuestra lectura, vamos a atender únicamente a la discusión que entabla con las confesiones protestantes escocesas e inglesas⁷. Asimismo, creemos, de acuerdo con Arrigo Pacchi, que es en el *Leviatán* donde Hobbes expone de manera sistemática sus tesis sobre la Iglesia, y ello a pesar de que haya elementos seminales de su doctrina teológico-política en sus obras anteriores como *De Cive* o se desarrolle posteriormente en otras como *Behemoth*⁸. Por esa razón, nos concentraremos en esta obra.

El debate protestante sobre las potestades de la Iglesia

En su texto *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, Lutero suprime el sacramento del orden⁹ y, al hacerlo, introduce un cambio ontológico y eclesiológico fundamental en el contexto de la teología cristiana. Recordemos que en el *Decreto de Graciano* se establecía una jerarquía ontológica entre cristianos, en tanto unos habían recibido el sacramento del orden y los otros no: *duo sunt genera Christianorum* (C. XII, q.1, c.7). Para Lutero, sin embargo, se trata de una distinción de carácter meramente funcional, pues no otra cosa significa el sacerdocio universal: que cualquiera está capacitado para realizar

cristianismo: A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 33; *idem*. ‘Hobbes’s Erastianism and Interpretation’, *Journal of the History of Ideas* 70/1 (2009), pp. 143–63.

⁷ En ese sentido, dejamos fuera la discusión de Hobbes sobre las tesis papistas, a pesar de su interés, pues nos llevaría demasiado lejos y son más conocidas. Puede leerse a ese propósito: Enrica Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne, 2009.

⁸ A. Pacchi, “Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State”, *Topoi* 7 (1988), pp. 231-39.

⁹ Lutero, *An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung*: Lutero, *Escritos Políticos*, Joaquín Abellán (ed.), Madrid, Tecnos, 1986, pp. 3-20 (EP, a partir de aquí).

la función de predicación o administración sacramental (bautismo y cena), sin necesidad de consagración previa¹⁰. La consecuencia de la abolición de este sacramento es la desaparición de la distinción entre clérigos y laicos que articulaba la sociedad medieval, a lo que Lutero añade la desacralización de la iglesia como institución¹¹. Extremando algunas de las tesis adelantadas por los críticos de la potestad papal medieval, el reformador alemán mantuvo que la Iglesia, entendida en su sentido espiritual, no necesita más ley que la de Dios ni más cabeza que Cristo¹². Sobre esta afirmación fundamental se construye la *doctrina de los dos reinos* que afirma que el sujeto está constituido por dos naturalezas, una de las cuales es espiritual e interior, siendo la otra temporal, externa, carnal. A estas dos naturalezas corresponderían dos reinos: el reino de Cristo y el reino de los hombres y a cada reino, dos formas diferentes de gobierno. En el reino de Cristo o reino espiritual, Dios gobierna interna y espiritualmente a los hombres; en el reino temporal, reina indirectamente, por mediación de las autoridades políticas, sus lugartenientes¹³. Por esa razón, la potestad de la Iglesia queda dividida en derecho divino y derecho humano, en paralelo a los dos reinos descritos. Por derecho divino, lo único a lo que está facultada es a anunciar el Evangelio y celebrar los sacramentos. El derecho humano eclesial se refiere ahora de modo exclusivo a la organización de la comunidad de fieles.

Según esto, entre los luteranos (y también los calvinistas), la iglesia no es concebida como una institución de derecho divino. La potestad esencial de la iglesia era, fundamentalmente, doctrinal: exponer artículos de fe y enseñar la verdad de la Escritura. No obstante, a diferencia de Lutero, Calvino reclamará también para la Iglesia la facultad de promulgar leyes, así como la potestad de juzgar sobre el incumplimiento de las mismas. Por esa razón, resulta imprescindible el establecimiento de ministerios eclesiales que él hace descansar en cuatro figuras: pastores, teólogos (maestros), ancianos y diáconos. Es tarea de los ministros eclesiales conseguir que los ciudadanos vivan de acuerdo con el Evangelio, articulando la fe y la conducta de la comunidad –controlando la instrucción, la ortodoxia y la disciplina–. Esta labor, además, no debía realizarse de modo individual sino corporativamente y en el seno de la iglesia¹⁴. No se trata de tareas que puedan quedar en manos del poder civil, como pretendía Lutero.

¹⁰ Lutero, *An den christlichen Adel*: EP, p. 9.

¹¹ Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*: EP, pp. 21-66.

¹² Lutero, *Los artículos de Schmalkalda* [en *Obras de Martín Lutero*, Teófanos Egido, ed.: Salamanca, Sígueme, 2001], pp. 343-344.

¹³ Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit*: EP, pp. 28 y 31.

¹⁴ Y de esa necesidad nace la *Compañía de Pastores* que en Ginebra representaba a todos los pastores de la ciudad, así como de los pueblos y antiguas diócesis de su entorno. Sobre la actividad de la *Compañía de pastores* en tiempos de Calvino: *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, R.-M. Kingdon y J.-F. Bergier (dirs.), Ginebra, Droz, tomo primero: 1546-1553, (1964); tomo segundo: 1553-1564 (1962).

Los presbiterianos escoceses importarán este modelo eclesial, que John Knox conocía de primera mano desde sus años de alumno en la Academia ginebrina¹⁵. En la iglesia de Knox también se reconocen varios tipos de ministerios: pastores, maestros, ancianos, diáconos y supervisores serán los encargados de la enseñanza y la interpretación de la Escritura, del control disciplinario de los eclesiásticos y de los ciudadanos, y de la atención de los pobres. Y si bien los superintendentes o supervisores ejercen funciones en la enseñanza, se ocupan de la disciplina y tienen cierta jurisdicción eclesial, no tienen poder sacramental, como los obispos católicos o anglicanos: ni confirman, ni pueden ordenar y mucho menos tienen potestad sobre el fuero interno, ni son legisladores¹⁶. Asimismo, a imagen del *Consistorio* ginebrino, las iglesias presbiterianas regulan la disciplina a través de un consejo de ancianos (algunos pastores, otros laicos), en la *Kirk Session*. En clara sintonía con el reformador francés, Knox también insiste en la necesidad de que la enseñanza universitaria resida en manos de los eclesiásticos¹⁷. No obstante, el reformador escocés proponía una colaboración entre poder civil y eclesial que iba mucho más lejos que Calvino, hasta el punto de usar el Antiguo Testamento como modelo de relación político-religiosa entre ambas instituciones¹⁸.

El modelo anglicano inglés era diferente. El que la doctrina fuera establecida y no únicamente ratificada por el soberano, era una tesis que suscribía la monarquía inglesa desde que el Parlamento aprobara el *Act of Restraints in Appeals* en 1533, a la que siguió el *Act of Supremacy* de Enrique VIII de 1534¹⁹. Este privilegio fue renovado por el *Act of Supremacy* de Isabel

¹⁵ Se fundó en junio de 1559 y, tres años después de su inauguración, la Academia ginebrina contaba entre sus estudiantes con nombres como Gaspard Olevianus, uno de los autores del catecismo de Heidelberg; Florent Chrestien, preceptor de Henri IV; Thomas Bodley, el futuro fundador de la biblioteca que lleva su nombre en Oxford; John Knox, reformador escocés; etc. Inglaterra, Escocia, Alemania, Países Bajos, Italia y Suiza tenían estudiantes en Ginebra, pero ninguna afluencia tan determinante y mayoritaria como la francesa, caldo de cultivo de los hugonotes.

¹⁶ Insistimos en que la distinción de ministerios eclesiales es 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, pp. 153 y ss. Puede leerse online: <https://play.google.com/books/reader?id=fwMFAAAAYAAJ&hl=es&pg=GBS.PA201> (acceso septiembre 2021). Asimismo, Richard G. Kyle, *God's Watchman: John Knox's Faith and Vocation*, Oregon, Pickwick, 2014, p. 130 y ss.

¹⁷ La influencia sobre la política y la función de la educación es estudiada en: R. G. Kyle, "The Christian Commonwealth: John Knox's Vision for Scotland," *Journal of Religious History*, 16/3 (1991), pp. 247-259.

¹⁸ En el mismo sentido, R. W. Stanford, "John Knox's Theology of Political Government," *The Sixteenth Century Journal*, 19/ 4 (1988), pp. 529-540.

¹⁹ La primera fue una ley constitucional que inauguró la Reforma en Inglaterra, con la prohibición del papado como institución de apelaciones en asuntos religiosos y la afirmación de que la Iglesia inglesa era una asociación nacional que unía lo espiritual y temporal. El *Act of Supremacy* de Enrique VIII añade que el rey es la única autoridad en Inglaterra, tanto de la iglesia como del Estado.

en 1559²⁰, posteriormente incorporada en 1571 a los *Thirty-Nine Articles* que debía suscribir el clero de la iglesia anglicana²¹. El soberano era cabeza tanto política como eclesial del reino y, por lo tanto, podía establecer los marcos doctrinales de la confesión religiosa²². El *Uniformity Act* de Isabel de 1559, señalaba que el poder eclesial está en manos de la reina en primera instancia, y corresponda por delegación a arzobispos y obispos y al resto de ordinarios que tienen que ejecutar su voluntad en las diferentes diócesis del reino²³. En este sentido, el episcopado es un elemento sustancial al anglicanismo y la filiación divina de su poder, a través de la consagración, les convierte en una figura inasimilable para los calvinistas. Asimismo, resulta completamente ajeno al dualismo calvinista el que el soberano tenga funciones eclesiales, sean estas disciplinares o doctrinales.

Debido a estas diferencias eclesiológicas, nunca desaparecieron las tensiones entre la Inglaterra anglicana y la Escocia presbiteriana²⁴. Tensiones que empeoraron bajo el reinado del hijo de María Estuardo, sucesor de Isabel I Tudor en el trono con el nombre de Jacobo I (VI de Escocia), quien gobierna los tres reinos durante 22 años, tiempo en el que intenta unificar religiosamente los territorios, mediante dos *Books of Common Prayer* (1549, 1553), y los *Forty Two Articles of Religion* (1551). Ciertamente, Jacobo I comenzó como rey de Escocia y era seguidor del presbiterianismo antes de alzarse con el trono inglés y asumir la eclesiología anglicana, pero no hay que olvidar que la iglesia jacobina fue diseñada como una asociación entre el rey y los obispos para el control de la religión del reino²⁵. La publicación en 1611 de una nueva versión autorizada

²⁰ *Elisabeth's Supremacy Act*, 1 Elisabeth, c.1, 477: <https://history.hanover.edu/texts/engref/er79.html> (acceso septiembre 2021).

²¹ *Thirty-Nine Articles Act* (13 Elisabeth, c.12, 478): <https://history.hanover.edu/texts/ENGref/er83.html> (acceso septiembre 2021).

²² Ciertamente, lo hacía conjuntamente con el Parlamento, lo que no dejó de provocar enormes tensiones.

²³ *Elisabeth's Act of Uniformity* 1 Elisabeth, c. 2, 463: <https://history.hanover.edu/texts/engref/er80.html> (acceso septiembre 2021).

²⁴ La mala relación entre Inglaterra y Escocia se avivó con la incursión de Francia en el conflicto, tras la ascensión de María al trono escocés. Toda la discusión en torno al derecho de resistencia protagonizada por John Knox tuvo este marco de debate. Sobre el asunto puede leerse: R. W. Stanford, "John Knox's Theology of Political Government..." pp. 529-540. Asimismo, Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought II: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 227 y ss.

²⁵ Se ha señalado que el hecho de haber sido rey en Escocia le habría llevado a buscar cierta convivencia entre ambas eclesiologías: J. Morril, "A British patriarchy? Ecclesiastical imperialism under the early Stuarts" [en A. Fletcher y P. Roberts eds., *Early modern Britain: essays in honour of Patrick Collinson*, Cambridge 1994], pp. 209-37. No obstante, estamos de acuerdo con MacDonald en que lo que demuestran sus reformas es que su objetivo era la unificación eclesial de los dos reinos, no la convivencia entre iglesias, pues no dejó de socavar el papel de los presbiterios, haciendo que el episcopado escocés –reintroducido en 1606– fuera asumiendo cada vez más sus funciones (inspecciones parroquiales, nombramientos de ministros, superiores de tribunales eclesiales, etc). Jacobo I no fue tan lejos como su hijo, que impuso sin acuerdo parlamentario el modelo anglicano a todos sus territorios, lo que no significa que la unificación no fuera su objetivo final: Alan R.

de la Biblia, conocida como la Biblia del rey Jacobo (*King James Version: KJV*) sirvió para asegurar la conformidad de la Escritura a la estructura eclesial que defendía el rey, quien nunca comprendió la monarquía al margen del episcopado (*no bishop, no King*).

La ascensión al trono de su hijo Carlos I en 1625 continuó el plan de reunificación religiosa, lo que supuso un nuevo hito en el conflicto escocés. Animado por los laudianos²⁶, el rey se impuso como tarea impulsar un credo común a todo el reino con un nuevo *Book of Common Prayer for Scotland* (1637). Es a esta homogeneidad doctrinal a lo que se oponen los presbiterianos escoceses, pues ven peligrar su independencia eclesial que, según ellos, deriva de la función eclesial de los pastores. Las discrepancias eclesiológicas son la razón de la llamada *Guerra de los obispos* –la disputa entre presbiterianos y episcopalianos en Escocia por quien debía gobernar la Iglesia, los consejos de pastores o los obispos–. Ante la oposición de los escoceses a aceptar sus reformas eclesiales, Carlos I intentó financiar su guerra contra Escocia con nuevas tasas, que fueron rechazadas por el Parlamento inglés. La reacción del monarca fue intentar disolver el Parlamento, sin éxito. El Parlamento se disolvió poco después a instancia propia, no sin antes acordar dismantelar la Iglesia: expulsó a los obispos, abolió los Tribunales consistoriales y suspendió los *Thirty-Nine Articles*. La Guerra de los obispos fue el primer conflicto de la *Guerra de los Tres Reinos* (1638-51) entre Escocia, Inglaterra e Irlanda. La contienda terminó, como es sabido, con el regicidio de Carlos I en 1649 y el *Protectorado* del congregacionista Oliver Cromwell²⁷.

En este contexto se publicará en 1651 el *Leviatán*, como una crítica feroz a papistas, episcopalianos (anglicanos y laudianos) y presbiterianos²⁸. Un texto que no deja de tener cierta querencia por el erastianismo y el congregacionismo, aunque con matices²⁹, pues aunque que hay pasajes en el

MacDonald, “James VI and I, the Church of Scotland, and British Ecclesiastical Convergence”, *The Historical Journal*, 48, 4 (2005), pp. 885-903.

²⁶ Se llama así a los seguidores de William Laud (1573–1645), nombrado arzobispo de Canterbury por Carlos I. En teología, los laudianos eran partidarios de la tesis arminianas que negaban la doble predestinación y revalorizaban el libre albedrío, en una versión protestante del molinismo defendido por los jesuitas en Trento contra los dominicos. Asimismo, reintrodujeron el papel de los altares mayores y reforzaron el papel de la iglesia en el sacramento de la comunión. En eclesiología, reforzaron el estatuto de los obispos y de la iglesia, insistiendo en su institución de derecho divino. Este elemento les separa enormemente de los presbiterianos, pues no debe confundirse la reivindicación calvinista y luterana de la enseñanza como una potestad eclesial de derecho divino con la reivindicación de la iglesia como institución divina. Esta confusión está presente en no pocos especialistas hobbesianos y crea enormes problemas a la hora de comprender los argumentos del filósofo inglés, como veremos.

²⁷ Imposible resumir en unos párrafos las guerras civiles inglesas. Puede verse: T. Roy, *The Civil War: The War of Three Kingdoms 1638-1660*, London, Abacus, 2004.

²⁸ Hobbes recordará que el *Leviatán* solo pudo publicarse en ese momento, gracias a la ausencia del tribunal eclesiástico censor: *The Court of High Commission* (Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, p. 162).

²⁹ Preferimos referirnos a este movimiento como congregacionistas y no como independientes porque creemos que se definen mejor por su propuesta eclesiológica positiva (la asociación libre

Leviatán que se sitúan en esa línea –como bien ha destacado Jeffrey Collins³⁰–, la libertad de conciencia tiene restricciones muy severas en Hobbes³¹.

Hobbes y la redefinición de los poderes de Cristo y crítica al episcopado

Según Hobbes, los poderes de Cristo adquieren sentido según su triple misión que fue la de proclamarse Mesías y salvador; la de persuadir a los hombres para que se convirtiesen a su mensaje, lo que les permitiría acceder a la inmortalidad (c. 41, 382); y la de convertirse en rey de los bautizados –Cristo como redentor, maestro y rey³².

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 (c. 41, 379)³³.

En este párrafo, vemos reconocidos los tres poderes que la Iglesia pretendía haber heredado de Cristo, pero ahora con una interpretación bien distinta

de creyentes en congregaciones) que en relación a sus oponentes (independientes en relación a la eclesiología presbiteriana). Sobre la diversidad de posiciones entre los propios congregacionalistas y la complejidad del concepto *independientes*, puede leerse: Teresa M. Bejan, “Difference without Disagreement: Rethinking Hobbes on ‘Independency’ and Toleration,” *The Review of Politics*, 78 (2016), pp. 1–25.

³⁰ Collins llega incluso a mantener que parte del Leviatán podría leerse como una declaración en favor del protectorado de Cromwell, aunque esta defensa se ve más claramente en Behemoth: J. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 150 y ss.

³¹ Del compromiso de Cromwell con la libertad de conciencia no cabe duda: ‘Whoever hath this Faith, let his Form be what it will; he walking peaceably, without prejudice to others under other Forms: it is a debt due to God and Christ; and He will require it, if that Christian may not enjoy his liberty’: Cromwell, “Speech 7, 17th September 1656” [en Thomas Carlyle, ed: *The letters and speeches of Oliver Cromwell, with elucidations*, London, Methuen & co., 3 vols, 1904]: http://www.olivercromwell.org/Letters_and_speeches/speeches/Speech_7.pdf (acceso septiembre de 2021). Asimismo: “The Magistrate hath his supremacy; he may settle Religion, ‘that is, Church-Government,’ according to his conscience. And ‘as for the People’-I may say it to you, I can say it: All the money of this Nation would not have tempted me to fight upon such an account as they have here been engaged in, if they had not had hopes of Liberty ‘of Conscience’ better than Episcopacy granted them, or than would have been afforded by a Scots Presbytery,-or an English either, if it had made such steps, and been as sharp and rigid, as it threatened when first set up! This, I say, is a Fundamental. It ought to be so. It is for us and the generations to come” (Cromwell, “Speech 5, 12th September 1654” (*The letters and speeches...*): http://www.olivercromwell.org/Letters_and_speeches/speeches/Speech_5.pdf (acceso septiembre de 2021).

³² En esta sección se analiza los poderes de regir y de enseñar, siendo Cristo en tanto Redentor el único poder que Hobbes establece como único principio del credo mínimo, como se verá más adelante.

³³ Citamos el Leviatán según la siguiente edición: *Leviatán*, Carlos Mellizo (ed.), Barcelona, Altaya, 1994, remitiendo a capítulo y página de la cita.

a la tradicional católica, luterana o calvinista. En efecto, según la tradición 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 habría delegado su potestad de regir en el poder de jurisdicción del Papa y los obispos que consistía, fundamentalmente, en dar leyes y dictar justicia³⁴. En la interpretación que les dará Hobbes, los tres poderes pierden su sentido eclesial en beneficio de una lectura política que beneficia la soberanía política.

Empecemos por la última figura, pues qué signifique rey de los bautizados es un asunto que va a interesar a Hobbes sobremanera, pues a este rasgo se aferran papistas y laudianos 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 solo comenzará con la resurrección universal (c. 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 (c. 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 profetas, este ordena a setenta apóstoles para difundir su mensaje; del mismo modo que Moisés, también Cristo instaaura ciertos sacramentos para la admisión en el reino de Dios y elimina los ritos anteriores (c. 41, 384-85). En cuanto al poder de atar y desatar, según Hobbes, 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 bautismo³⁵. Al aceptar el sacramento, no asentimos someternos a una nueva autoridad, como pretenden el papa o los obispos; únicamente nos comprometemos con la creencia en Cristo como Redentor:

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.

³⁴ Martinich, *The Two Gods of Leviathan...* p. 294.

³⁵ Este aspecto es fundamental, pues no era solo 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.

Morir por cualquier otro punto de doctrina que sirva a la ambición o provecho del clero, no es algo requerido (c. 42, 393).

La aceptación de este artículo de fe es el único punto que sirve para reconocer a toda confesión que se llame cristiana. Por tanto, la misión redentora de Cristo –el primer poder o misión recogido en la Escritura– es la que define el único artículo de fe reconocido por Hobbes, en función del cual se acepta que no hay más sacramento que el bautismo. El sacramento del orden que reivindican los obispos no está presente en la Biblia como tal –un argumento que se dirige al corazón mismo de las tesis episcopalianas. De hecho, según Hobbes, solo 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. Ciertamente, dicha expulsión requiere un juicio previo que, en tiempos anteriores a los reyes cristianos, estaba en manos del conjunto de la comunidad de fieles. No obstante, la sentencia no iba más allá de evitar la compañía de quienes habían sido condenados, pues aquellas comunidades no tenían poder alguno para expulsar a sus fieles excomulgados de los lugares de culto, cuyos locales eran propiedad del poder civil. De lo que se sigue que solo el magistrado tenía autoridad para hacer efectiva la sentencia de excomunión, incluso antes de que existieran reyes cristianos (c. 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 (c.42, 401).

Con estos argumentos, Hobbes critica la labor de los Consistorios ingleses (*Consistory courts*), tribunales jurídicos encabezados por el obispo, encargados de dirimir todo tipo de causas doctrinales y morales: adulterio, ebriedad, blasfemia, usura, mendicidad, juego... Y, por supuesto, podían dictar sentencias y penas apropiadas a cada delito cometido, o condonarlo tras un pago preceptivo³⁶. El asunto de la excomunión era, por tanto, un asunto político de primer orden. Hobbes en la línea de Erasto, se negará a reconocer a la iglesia control alguno sobre la moralidad de los ciudadanos del reino. En efecto, Thomas Erasto mantuvo en su tratado *Explicatio gravissimae quaestionis*

³⁶ En el siglo XVII, había dos sistemas legislativos paralelos, uno civil y otro eclesial. En el ámbito civil, las cortes del rey estaban situadas en Londres (*the Court of Common Pleas, the Court of Requests, the King's Bench*, entre otras). La justicia eclesial tenía cientos de tribunales distribuidos por todo el país. La pena más común que estos tribunales imponían tras la Reforma fue la de hacer pasear en público al condenado vestido únicamente con una camiseta larga y una vara. La mayoría prefería pagar para evitar esa humillación, lo que supuso una fuente de ingresos considerable para la iglesia. Sobre los Consistorios ingleses puede leerse: R. Outhwaite y R. Helmholz, *The Rise and Fall of the English Ecclesiastical Courts, 1500–1860*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. No obstante, durante los años 1641 y 1661, al igual que lo que ocurrió con el Parlamento Largo, actividad de los Consistorios también fue paralizada. Y ese es el contexto en el que escribe Hobbes: A. Thomson, "Church Discipline: The Operation of the Winchester Consistory Court in the Seventeenth Century" *History*, 91(2006), pp. 337–359.

utrum excommunicatio (1589)³⁷ que, allí donde hay un gobierno cristiano, el magistrado civil es el único que tiene potestad penal³⁸. Ningún tribunal eclesiástico tiene poder para juzgar al gobernante, ni siquiera en asuntos de moral o religión (Tesis LXXIV)³⁹.

El último poder o misión de Cristo es el que le define como maestro. Hobbes acepta que es lo mismo enseñar que predicar (c.42, 394), pero defiende que la función magisterial no es exclusiva de los obispos. Obispos, pastores, ancianos o doctores son diferentes nombres que podemos encontrar en la Escritura con el que se señala una misma función (c.42, 413). En ese sentido, los obispos no solo pierden su primacía eclesial como maestros, también se rechaza su pretensión de poder nombrar a sus sucesores, ambas funciones insistentemente reivindicadas por los anglicanos y laudianos. Hobbes les recuerda que si en los primeros tiempos los eclesiásticos eran elegidos para sus oficios por la comunidad (no por Dios)⁴⁰, esa elección pasó a los magistrados cristianos con el tiempo. Mal puede decirse que su oficio es de derecho divino, por tanto (c.42, 414)⁴¹. Por esa misma razón, tampoco podrán los obispos consagrar o elegir a sus sucesores, tareas que recaen también en el soberano cristiano⁴². Como vemos, son argumentos que se dirigen al corazón mismo de las doctrinas episcopalianas –enseñar y consagrar se hacían depender de su ordenación– pero

³⁷ La obra fue escrita para discutir el poder supervisor del Consistorio calvinista sobre la moral y se centra en la excomunión, no es un tratado que exponga claramente la relación iglesia/estado del reformador suizo, como erróneamente se piensa. Puede leerse una traducción del latín al inglés online: Robert Lee, *The Theses Of Erastus Touching Excommunication*, London, Simpkin and Marshall and G. Bell, 1844; https://books.google.es/books?id=sK0TAAAYAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (acceso septiembre 2021).

³⁸ El que Hobbes tuviera excesiva inclinación por las teorías erastianas fue una de las acusaciones que le hizo su amigo, el clérigo anglicano Robert Payne, que entendía que su crítica al episcopado iba demasiado lejos y afectaba no solo a los laudianos sino a los propios anglicanos. Un estudio de su correspondencia y una carta inédita recogida en J. Collins, “Christian Ecclesiology and the Composition of Leviathan: A Newly Discovered Letter to Thomas Hobbes”, *The Historical Journal*, 43/1 (2000), pp. 217-231.

³⁹ En oposición a Erasto y siguiendo a Calvino, John Knox no aceptó nunca que la excomunión quedara fuera del alcance de la iglesia, como señala en *The Order of Excommunication and of Public Repentance* (1569): http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/Orde_ch2.htm (acceso septiembre 2021).

⁴⁰ “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 guías, es decir, de sus presbíteros (también denominados obispos) otra manera diferente de este sistema de pluralidad de votos” (c.42, 414).

⁴¹ El catolicismo de entonces comprendía que el episcopado era de derecho divino en función del sacramento del orden (la consagración), lo que no implicaba poder jurisdiccional. El poder de régimen de los obispos se ejercía únicamente por delegación. En este sentido, Belarmino y Hobbes estaban de acuerdo, a diferencia de que para el jesuita esa delegación procedía del Papa y para el filósofo inglés derivaba del soberano.

⁴² “Por esa razón, ningún obispo (o pastor o doctor o anciano) tiene derecho a nombrar a sus sucesores o menos aún a los sucesores de otros obispos (c.42, 415). En cuanto a su manutención, antes de la existencia de reyes cristianos eran mantenidos por la comunidad a modo de ofrendas voluntarias pero, tras la adopción de la fe cristiana por los reyes, éstos son mantenidos a cargo del erario público con cuotas fijadas por el soberano” (c.42, 419).

también presbiterianas, pues los pastores de tradición calvinista reivindicaban que su función de predicar –no la iglesia, no ellos mismos– es lo que constituía un oficio de derecho divino.

Como hemos visto, la originalidad de Hobbes en relación a las eclesiologías de su contexto es enorme. De las tres potestades tradicionalmente atribuidas a la Iglesia, el poder redentor de Cristo se limita a ser el único punto del credo que debe definir a toda confesión cristiana –lo que le acerca al congregacionalismo pero sin llegar a defender la libertad de conciencia⁴³–; el poder de regir pasará a manos del poder civil –en la línea luterana y erastiana de la Reforma contra el papado–; y el poder de magisterio pierde su carácter divino, sea por consagración (como defendían episcopalianos) o por oficio (como defendían presbiterianos). Pero Hobbes no se parará ahí y dará un paso más, al desvincular el poder de magisterio de la Iglesia y ponerlo en manos del soberano.

El papel del soberano como hermeneuta y maestro

Al principio, dice el filósofo inglés, existían únicamente de leyes de la naturaleza, que no son otra cosa que los preceptos de la razón natural conocidos por la conciencia y, por tanto, no necesitan ser promulgadas. Pero también reinó Dios 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 de las Doce Tribus de Israel, aceptado con consentimiento del pueblo israelita (c. 35, 322-24):

⁴³ El acomodo eclesiológico (aceptación de cierta diversidad eclesiológica y extensión de los asuntos indiferentes al núcleo de la religión, *adiaphora*) era reivindicado por los congregacionalistas y suele ir ligado a la defensa de la tolerancia. Sin embargo, Collins señala que no puede ligarse a Hobbes con la doctrina de la tolerancia (*The Allegiance of Thomas Hobbes...* pp. 102-103), mientras que Tuck señala lo contrario: Richard Tuck, “Hobbes and Locke on Toleration” [en Mary Diez, ed.: *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence, University Press of Kansas, 1990], pp. 153-71. Ciertamente, esta división entre libertad de conciencia y tolerancia afecta al centro del debate no solo en Hobbes sino en Locke y en Bayle, por poner otros ejemplos. En nuestra opinión, no se trata de doctrinas idénticas, a pesar de que suelen ser tratadas de ese modo: la libertad de conciencia reivindica un derecho individual que se funda en posiciones epistemológicas que ponen en tela de juicio el concepto de verdad religiosa y promueven la defensa de la individualidad de la creencia (algo muy criticado por Hobbes); la tolerancia supone una apuesta por una legislación civil de articulación de la pluralidad confesional; mientras que el acomodo es una fórmula eclesiológica. Solo con estas distinciones puede disolverse la paradoja de la defensa conjunta de la libertad de conciencia, la tolerancia ante diferentes confesiones religiosas y la soberanía indivisible (que implica la crítica a toda posible sedición). La relación entre estos tres conceptos establece diferentes articulaciones entre el poder civil y las confesiones religiosas (voluntarias y/o obligatorias). Un ejemplo de cómo analizamos estos conceptos en un autor fundamental para la doctrina de la tolerancia: M. García-Alonso, “Bayle’s political doctrine: a proposal to articulate tolerance and sovereignty”, *History of European Ideas* 43/4 (2017), pp. 331-344.

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 (c. 35, 324).

En la Primera Tabla se recogen aquellos mandatos que afectan a la soberanía divina, por cuando señalan que Dios es la máxima autoridad tanto civil como religiosa (c.42, 404). La Segunda Tabla recoge las obligaciones de los hombres entre sí, señalando diferentes tipos de preceptos, unos de orden universal (leyes morales), y otros dirigidos únicamente a los israelitas, pues remitían a la organización judicial y administrativa (leyes judiciales), o a la organización del culto y sus ritos de paso (leyes ceremoniales) de ese pueblo. A su vez, las leyes judiciales y ceremoniales fueron convertidas en leyes positivas por Moisés, en tanto soberano civil de las tribus de Israel (c.42, 404). Legislación que se pierde en el cautiverio para ser rescatada en tiempos de la restauración de Esdras. En cualquier caso, la transformación de ley bíblica en doctrina canónica se hace por mediación de los soberanos civiles –Moisés, Esdras–, no por su origen mosaico o supuestamente revelado (c.42, 406).

Como vemos, el interés de Hobbes está en quien sanciona legislativamente las Escrituras, no su autoría⁴⁴. De hecho, la ley del Nuevo Testamento apela fundamentalmente a la conciencia, a la fe en la salvación, al fuero interno, porque no teniendo los apóstoles autoridad alguna para imponerlos como doctrina cristiana, no se trasladaron sus preceptos a leyes civiles. Si en algún momento sus preceptos morales o religiosos se convierten en canon obligatorio es únicamente porque hay soberanos que pueden imponerlo en sus territorios:

Del mismo modo, los primeros Concilios no tuvieron por objetivo imponer un canon doctrinal sino ofrecer consejos⁴⁵ y sólo cuando fueron refrendados por quien poseía la soberanía (rey o asamblea) adquirieron fuerza de ley (c.42, 410)⁴⁶. Por esa razón, una vez que existen los reyes cristianos es únicamente el soberano quien puede sancionar la doctrina:

⁴⁴ Spinoza, sin embargo, sí se preocupa del problema de la autoría: N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 383-432 (capítulo “Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea”).

⁴⁵ Hobbes establece la definición y condiciones del consejo en la segunda parte del Leviatán (c. 25, 207-14).

⁴⁶ Ciertamente, Hobbes acepta que la soberanía puede estar en manos de uno o de una asamblea, aunque los ejemplos escriturarios que ofrece son de soberanías unipersonales. En ese sentido su posición resulta más cercana a la defendida por los estuardo que a la que sostienen los calvinistas: Daniel J. Elazar, “Hobbes confronts Scripture”, *Jewish Political Studies Review*, 4/2 (1992), pp. 3-24.

Pues quienquiera que sea el que tiene el poder de hacer ley de algún escrito, tendrá también el poder de aprobar o desaprobado la interpretación de dicho escrito (c. 33, 309).⁴⁷

Dicho esto, la ley impuesta por el soberano, incluso en materia religiosa, solo puede afectar la conducta del fiel y únicamente se transforma en delito cuando va contra la ley impuesta por el poder político, como hemos visto anteriormente en el caso de la excomunión (c. 42, 400). Por esa razón, Hobbes considera que esta obediencia no supone merma alguna para la creencia religiosa, puesto que sólo somete en el fuero externo. De ahí, que, aunque nos obligaran a cumplir con ceremonias contrarias a las nuestras, o incluso a profesar cierta confesión externa de fe, nada de ello afectaría el núcleo de nuestra creencia. Y con el fin de evitar las consecuencias civiles de la discordia religiosa, Hobbes defenderá que se pueda discrepar, pero no hacer pública esa diferencia⁴⁸, poniendo a la libertad de conciencia límites muy estrechos, como vemos. El soberano tiene no solo el poder de instaurar nueva doctrina sino el deber de protegerla de falsos juicios y opiniones, lo que incluye la vigilancia de predicadores y profesorado en sus tierras. No obstante, con el fin de mantener unos mínimos en la libertad de creencia, la confesión de fe que imponga el soberano debe ser de mínimos y servir únicamente para establecer un acuerdo básico entre todas las confesiones presentes en el cuerpo político⁴⁹.

⁴⁷ De un modo aún más claro en *Behemoth*, señala que lo que deben enseñar las universidades: “hacer saber a los hombres que su deber es obedecer todas las leyes promulgadas por la autoridad del rey, hasta que la misma autoridad las revoque; la adecuada para hacer entender a los hombres que las leyes civiles son leyes de Dios, porque quienes las hacen han sido señalados por Dios para hacerlas; y para hacer saber a los hombres que el pueblo y la Iglesia son una sola cosa y no tienen sino una sola cabeza, el rey; y que nadie tiene título alguno para gobernar por debajo de él si no lo ha recibido de él; que el rey debe su corona sólo a Dios y no a ningún hombre, eclesiástico o no; y que la religión que allí enseñan sea un pacífico esperar el regreso de nuestro bendito Salvador, y entretanto una resolución de obedecer las leyes del rey, que también son leyes de Dios; no hacer daño a nadie, ser caritativos con todos, cuidar de los pobres y enfermos, y vivir sobriamente y libres de escándalo; sin mezclar nuestra religión con puntos de filosofía natural, como libre arbitrio, sustancia incorpórea, presentes eternos, ubicuidades, hipóstasis, que el pueblo no entiende y por las que nunca se preocupará” (*Behemoth*, p. 77). Citamos según la edición de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992. Collins señala que Hobbes pretendía que la Universidad enseñara su eclesiología y su teoría de la soberanía, es decir, que el *Leviatán* sirviera de guía para reconfigurar el nuevo reino (Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes...* p.148).

⁴⁸ “¿Qué si nuestro príncipe legítimo nos ordena decir con nuestra lengua lo que no creemos? ¿Tendremos que obedecer ese mandato? Profesar algo con la lengua es sólo un signo externo, y no es más que cualquier otro gesto mediante el cual significamos nuestra obediencia; y un cristiano que mantenga firme en su corazón la fe de Cristo, tiene la misma libertad que el profeta Eliseo permitió a Naamán” (c.42 391). Bejan señala acertadamente que allí donde Erasmo insiste en la importancia del diálogo donde no hay acuerdo entre asuntos religiosos, Hobbes señala la necesidad del silencio por motivos políticos: Bejan, “Difference without Disagreement...”, p. 18. Sobre el concepto de la conciencia hobbesiano puede leerse, además: Richard Tuck, ‘Hobbes, Conscience, and Christianity’, [en A. P. Martinich and Kinch Hoekstra, eds: *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016], pp. 481–500.

⁴⁹ El control de la enseñanza mediante inspecciones (*visitation*), ya venía ejerciéndose en Oxford y Cambridge por parte del Parlamento desde 1640, como señala Collins (*The Allegiance of Thomas Hobbes...*, p. 207 y ss).

Conclusión

Como hemos visto, el objetivo principal de la eclesiología hobbesiana es la discusión sobre las prerrogativas de la Iglesia sobre el poder civil basadas, por una parte, en la reivindicación de la potestad que decían tener los obispos para enseñar y administrar sacramentos, en base a su consagración de derecho divino; y, por otra, en la primacía del oficio de enseñar la Palabra, también de derecho divino, que decían tener los pastores. A diferencia de lo defendido por los laudianos y anglicanos, el filósofo inglés se opone a reconocer el carácter divino a la iglesia o a sus ministros (obispos); y en contra de presbiterianos, tampoco se la reconoce al oficio de pastor. Asimismo, Hobbes rechaza que tengan el monopolio de la enseñanza, pues el soberano es entendido en el Leviatán como hermeneuta principal de la Escritura. Por otra parte, en acuerdo con los congregacionalistas defiende cierta libertad de culto pero limita la de conciencia. El papel del soberano como exégeta bíblico no quedará reducido a servir de juez en las disputas eclesiales, sino que la función que le otorga Hobbes va mucho más allá, pues en aras de mantener la paz eclesial, debe imponer un credo doctrinal mínimo para el conjunto de todo el reino. Es este credo mínimo, lo que permite otorgar cierta homogeneidad religiosa a sus territorios⁵⁰.

Autores como Richard Tuck han interpretado este credo en términos de religión civil: Hobbes habría entendido la creencia en Jesucristo en términos genéricos, con el fin de que sirviera de base a cualquier culto que decidiera el soberano⁵¹. Defiende, asimismo, que la interpretación hobbesiana permite desechar la idea de infierno: el mayor temor que debía enfrentar el ciudadano eran las consecuencias del incumplimiento de la ley impuesta por su gobernante, no penas sobrenaturales⁵². En ese sentido, la revisión que hace Tuck de la soteriología de Hobbes es complementaria de su lectura sobre la eclesiología: la muerte se interpretará como castigo extremo con el que amenaza el soberano en el incumplimiento de la ley; y, por otra, evitarla es

⁵⁰ En el mismo sentido, Jeffrey Collins “All the Wars of Christendom...”, p. 230.

⁵¹ R. Tuck, “The Christian Atheism of Thomas Hobbes” [en Michael Hunter, David Wootton, eds: *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1993], pp. 111–130.

⁵² En este punto Hobbes no reconoce la doctrina calvinista de la predestinación como su guía. Tuck señala que estaría más cerca de los católicos jesuitas que comprenden la gracia y la libertad humana en términos de cooperación (acción sobrenatural que opera a través de causas naturales). R. Tuck, “The Civil Religion of Thomas Hobbes”, [en N. Phillipson y Q. Skinner (eds): *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993], pp. 120–138, p. 135. Arminio defendía tesis parecidas, pero no hay que olvidar que, a su vez, el jesuita Molina ha sido reconocido como una de las fuentes principales de Arminio, en estos aspectos: E. Dekker, “Was Arminius a molinist?”, *Sixteenth Century Journal* XVII, 2 (1996), pp. 337–352. La discusión sobre la libertad humana y su articulación con la gracia era bastante porosa en aquellos tiempos, de modo que las posturas que dividieron a jesuitas y dominicos en el Concilio de Trento tienden a reproducirse en el seno del resto de confesiones.

el sentido último de la política (mantener la paz), solo interrumpido por la mortalidad natural. Ahora bien, en nuestra opinión, no debe olvidarse que, aún eliminando el temor al castigo eterno, el ciudadano conserva la esperanza en la salvación, una creencia que nada tiene de política o de ética y que se acomoda perfectamente a la religión cristiana. Por más que Tuck señale que no está claro en Hobbes cómo fundamentar la divinidad de Cristo –por el desacuerdo en la dogmática–, todo cristiano entiende que la creencia fundamental es que es el Redentor y este aspecto no es en absoluto genérico y tampoco es consecuencia de argumentación natural o científica alguna: Hobbes señala que es el único punto de la Escritura que puede fundar una confesión de fe. Este cristianismo reducido a su mínima expresión y cuya cabeza visible será el soberano es la fórmula de Hobbes para frenar las guerras de religión e impedir que se vuelva a desangrar a Inglaterra bajo el adagio *pro Ecclesia mori*.

Referencias bibliográficas:

- Bejan, T. M., "Difference without Disagreement: Rethinking Hobbes on "Independency" and Toleration," *The Review of Politics*, 78 (2016), pp. 1–25
- Collins J. "Christian Ecclesiology and the Composition of Leviathan: A Newly Discovered Letter to Thomas Hobbes", *The Historical Journal*, 43/ 1 (2000), pp. 217-231.
- *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- "All the Wars of Christendom: Hobbes's Theory of Religious Conflict", en Laurens van Apeldoorn y Robin Douglass (eds.): *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018
- Craig H., "The Geneva Bible as a Political Document", *The Pacific Historical Review*, 7 (1938), pp. 40-49
- Cromwell, O., *The letters and speeches of Oliver Cromwell*, with elucidations, Thomas Carlyle (ed.), London, Methuen & co., 3 vols, 1904: http://www.olivercromwell.org/Letters_and_speeches/speeches/Speech_7.pdf (acceso septiembre de 2021).
- Day, A., "Hobbes's changing Ecclesiology," *The Historical Journal*, 62/4 (2019), pp. 899-919.
- Dekker, E., "Was Arminius a molinist?", *Sixteenth Century Journal* XVII/ 2 (1996), pp. 337-352.
- Elazar, D. J., "Hobbes confronts Scripture", *Jewish Political Studies Review*, 4/2 (1992), pp. 3-24.
- Elisabeth's Act of Uniformity (acceso septiembre de 2021): <https://history.hanover.edu/texts/engref/er80.html>
- Elisabeth's Sumpremacy Act (acceso septiembre de 2021): <https://history.hanover.edu/texts/engref/er79.html>
- Erasto, T., *The Theses Of Erastus Touching Excommunication*, Robert Lee (ed.), London, Simpkin and Marshall and G. Bell, 1844.
- Fabbri, E. Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes, *Teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne, 2009.
- García-Alonso, M. "Tolerance and religious pluralism in Bayle", *History of European Ideas* 45/6 (2019), pp. 803-16.
- "Bayle's political doctrine: a proposal to articulate tolerance and sovereignty", *History of European Ideas* 43/4 (2017), pp. 331-344.
- Hobbes, T., *Behemoth*, Miguel Angel Rodilla (ed.), Madrid, Tecnos, 1992.
- *Leviatán*, Carlos Mellizo (ed.), Barcelona, Altaya, 1994.
- Kingdon R.-M. y Bergier J.-F (dirs.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Droz, Tomo primero: 1546-1553, (1964); tomo segundo: 1553-1564 (1962).

- Knox J., *The Order of Excommunication and of Public Repentance* (1569), (acceso septiembre 2021): http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/Orde_ch2.htm
- Kyle, R. G., “The Christian Commonwealth: John Knox’s Vision for Scotland,” *Journal of Religious History*, 16/3 (1991), pp. 247–259
- *God’s Watchman: John Knox’s Faith and Vocation*, Oregon, Pickwick, 2014
- Lorimer, P., *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 (acceso septiembre de 2021): <https://play.google.com/books/reader?id=fwMFAAAAYAAJ&hl=es&pg=GBS.PA201>
- Lutero, *Escritos Políticos*, Joaquín Abellán (ed.), Madrid, Tecnos, 1986
- *Obras de Martín Lutero*, Teófanos Egido, (ed.), Salamanca, Sígueme, 2001
- Malcolm, N., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Martinich, A. P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- “Hobbes’s Erastianism and Interpretation”, *Journal of the History of Ideas* 70/1 (2009), pp. 143–63.
- Morrill, J., “The Religious Context of the English Civil War”, *Transactions of the Royal Historical Society* 34 (1984), pp 155-178.
- *The Nature of the English Revolution*, London-NY, Routledge, 2013.
- Nauta, L., “Hobbes on Religion and the Church between ‘The Elements of Law’ and ‘Leviathan’: A Dramatic Change of Direction?”, *Journal of the History of Ideas*, 63/4, (2002), pp. 577-98.
- Olsthoorn J., “The Theocratic Leviathan Hobbes’s Arguments for the Identity of Church and State” en Laurens van Apeldoorn and Robin Douglass (eds.): *Hobbes on Politics and Religion*. Oxford University Press, 2018, pp. 10-28
- Outhwaite R. y Helmholz, R., *The Rise and Fall of the English Ecclesiastical Courts, 1500–1860*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007
- Pangle, T.L., “Thomas Hobbes Confronts the Bible,” *Jewish Political Studies Review*, 4/2, (1992), pp. 25-57.
- Roy, T., *The Civil War: The War of Three Kingdoms 1638-1660*, London, Abacus, 2004.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought II: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978
- Stanford, R. W., “John Knox’s Theology of Political Government,” *The Sixteenth Century Journal*, 19/ 4 (1988), pp. 529-540
- Thirty-Nine Articles Act (acceso septiembre 2021): <https://history.hanover.edu/texts/ENGref/er83.html>
- Thomson, A., “Church Discipline: The Operation of the Winchester Consistory Court in the Seventeenth Century”, *History*, 91(2006), pp. 337–359

- Tuck, R. “The Civil Religion of Thomas Hobbes”, en N. Phillipson y Q. Skinner (eds.): *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 120–138
- “The Christian Atheism of Thomas Hobbes”, en Michael Hunter, David Wootton (eds): *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 111–130.
- “Hobbes, Conscience, and Christianity”, en A. P. Martinich and Kinch Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 481–500
- Witte, J., *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002