

EDUCACIÓN Y HUMANIDADES EN TRANSFORMACIÓN

Investigación e innovación interdisciplinar

Chiara Gemma
Vincenzo Cafagna
Juan Francisco Álvarez Herrero

(Eds.)



Dykinson ebook

EDUCACIÓN Y HUMANIDADES
en transformación
Investigación e innovación interdisciplinar

Chiara Gemma
Vincenzo Cafagna
Juan Francisco Álvarez Herrero
(Eds.)

Dykinson, S.L.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos



*Este ebook se encuentra registrado bajo licencia Creative Commons.
Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)
Para más información, consulte la web:
<https://creativecommons.org/share-your-work/licenses/>*

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2026

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 979-13-7047-100-2
DOI: <https://doi.org/10.14679/4854/>

Preimpresión por:
Besing Servicios Gráficos S.L.
e-mail: besingsg@gmail.com

Índice

Presentación.....	7
Capítulo 1. Las metodologías y estrategias didácticas en las aulas rurales multigrado de las Eskola Txikiak en el País Vasco.....	9
Miren Aguirregoitia-Güenechea	
Capítulo 2. Género y discurso histórico en la educación básica: análisis crítico del texto escolar de 3º básico.....	22
Humberto Álvarez Sepúlveda	
Capítulo 3. Proyecto de innovación docente universitario basado en el Flipped Classroom + Breakout educativo.....	34
Cristian Ariza Carrasco	
Beatriz Aguilar Yamuza	
Francisco Manuel Espejo Jiménez	
Capítulo 4. Formar docentes en tiempos de inteligencia artificial: el prácticum como espacio para uso pedagógico, ético y reflexivo de la IA	44
Marcos Ascanio Zárate	
Daniel Rodríguez-Rodríguez	
Isabel María Gómez Trigueros	
Capítulo 5. From Story to Action: Transformative Learning for Sustainability in Foreign Language Teacher Education.....	56
Irene Balza	
Ruth Milla	
Capítulo 6. Francisco de Zamora en Málaga: las villas de Cártama, Alhaurín el Grande y Coín (5 al 24 de abril, 1797).....	69
Manuel Bermúdez Méndez	
Capítulo 7. Recibir una nueva voz: análisis del doblaje en español neutro y el redoblaje en español europeo de <i>La sirenita</i>	80
José-Fernando Carrero-Martín	
Capítulo 8. Análisis de necesidades y desempeño oral en francés para turismo: tareas situadas y automatización de rutinas (A1-A2).....	93
Gabriel Díez Abadie	
Capítulo 9. El Aprendizaje Basado en Retos como estrategia de innovación en el Grado de Educación Infantil	105
Adriana Gil-Juárez	
Salvador Viciano	
Capítulo 10. Inglés con fines específicos en Ingeniería de Telecomunicaciones: fundamentos, retos y propuestas aplicadas.....	115
Carolina González Quintana	

Capítulo 11. Transferencia interlingüística en la expresión de la modalidad en inglés como L2: análisis de corpus de estudiantes hispanohablantes universitarios	127
Carolina González Quintana	
Capítulo 12. Immortality, Identity, and Masculinity: Gothic Temporality and the Quest for Existential Meaning in <i>Dracula</i> (1992) and <i>Interview with the Vampire</i> (1994).....	136
Maria Grajdian	
Capítulo 13. Alfabetización transmedia en la educación superior. El Proyecto Social Media Palencia	147
José Miguel Gutiérrez Pequeño	
Capítulo 14. Untranslatable Subjects: Lesbian Epistemologies and Censorship in the Spanish Transition through Jane Rule's Nonfiction	156
Sara Llopis-Mestre	
Capítulo 15. Crítica marxiana y literatura vampírica: una aproximación pedagógica contemporánea.....	166
Daniel López Fernández	
Capítulo 16. Dos hipótesis sobre la posición teológica de Hobbes: entre la ortodoxia y el ateísmo	177
Daniel López Gómez	
Capítulo 17. Diseño y análisis de un modelo de REA colaborativo para la preservación e integración educativa de repertorios tradicionales	187
Andrea Martín Ferrero	
Sara González Gutiérrez	
Javier F. Merchán Sánchez	
Capítulo 18. Emoción, palabra clave del discurso político	199
Luisa A. Messina Fajardo	
Capítulo 19. Escritura testimonial y crónica de guerra. Literatura y experiencia bélica en <i>Campos de batalla</i> y <i>Campos de ruinas</i> de Gómez Carrillo	208
Trinis A. Messina Fajardo	
Capítulo 20. La lectura fácil en el sector museístico: una revisión bibliográfica sistemática con foco en la Comunidad Valenciana	219
Lucía Navarro-Brotons	
Capítulo 21. Integración y redes profesionales de escultores foráneos en el Renacimiento andaluz.....	231
María Teresa Rodríguez Bote	
Capítulo 22. Revisión sobre los mecanismos lingüísticos del francés y del español para indicar un cambio cromático	242
Carmen Quintero Álvarez de Eulate	

Capítulo 16. Dos hipótesis sobre la posición teológica de Hobbes: entre la ortodoxia y el ateísmo

Daniel López Gómez

<https://orcid.org/0009-0009-6834-5965>

Universidad Complutense de Madrid (España)

<https://doi.org/10.14679/4711>

Resumen: Las creencias religiosas de Hobbes siguen siendo una cuestión disputada entre los investigadores. El presente capítulo analiza la reciente discusión sobre esta materia mantenida por los profesores Edwin Curley y A.P. Martinich. El interés de esta controversia no es biográfico sino teórico: sin una interpretación adecuada de los pasajes teológicos del *Leviatán* la exégesis de esta obra es incompleta y engañosa. Curley se apoya en la suposición de que Hobbes no se atrevió a formular expresamente lo que pensaba por miedo a las consecuencias. El único indicio disponible para reconstruir su verdadera posición serían las marcas de ironía presentes en el texto a través de una figura retórica que Curley denomina “sugerencia por negación”. Si se admite esta hipótesis, una lectura secular o atea del *Leviatán* sería admisible. La réplica de Martinich incide en que esta conjetura contradice no solo la literalidad del texto, sino también su sentido o propósito. Martinich argumenta que muchas de las presuntas críticas hobbesianas a la religión son lugares comunes en las objeciones que los movimientos de Reforma dirigían al cristianismo romano. En consecuencia, su posición dogmática resulta compatible con los artículos de fe del calvinismo ortodoxo mientras que sus ideas sobre las relaciones Iglesia-Estado pueden asimilarse a las posturas oficiales de la monarquía inglesa.

Palabras clave: teología, soberano, milagros, profetas, secularización

Abstract: Hobbes religious beliefs remain a disputed matter among academics. This chapter analyses the recent disputation about this topic maintained by professors Edwin Curley and A.P. Martinich. The appeal of this controversy is not biographical but theoretical: without a proper interpretation of the theological parts of *Leviathan* the reading of this book is uncomplete and delusive. Curley relies on the assumption that Hobbes did not dare to explicitly state his thoughts for fear of the consequences. The only available clue for reconstructing his true position would be the marks of irony present in the text through a rhetorical figure that Curley calls "suggestion by disavowal." If this hypothesis is accepted, a secular or atheist reading of *Leviathan* would be admissible. Martinich's rebuttal emphasizes that this conjecture contradicts not only the literal meaning of the text, but also its sense or purpose. Martinich argues that many of Hobbes's alleged criticisms of religion are commonplace in the objections that the Reformation movements directed at Roman Catholicism. Consequently, his dogmatic position is compatible with the articles of faith of orthodox Calvinism, while his ideas on Church-State relations can be assimilated to the official positions of the English monarchy.

Keywords: theology, sovereign, miracles, prophets, secularization

1. INTRODUCCIÓN

Un rasgo distintivo del pensamiento filosófico de los siglos XX y XXI es la imposibilidad de partir de cero. A diferencia de otras ciencias que han conservado intacta su parcela de objetos específicos, la filosofía se encuentra en una posición ambigua en la que su principal cometido parece ser la gestión de su propio patrimonio, esto es, la profundización en un conjunto heterogéneo de textos que, a lo largo de la historia, han sido etiquetados como «filosofía». Por este motivo, muchos de los debates filosóficos recientes han girado en torno a formas de leer o hacerse cargo de este corpus. La naturaleza privativamente tardomoderna de esta limitación o inhibición se acentúa cuando se investigan obras del siglo XVII en las que existe una pulsión fundacional muy marcada. Hobbes concibe su obra como el nacimiento de una ciencia inédita (la *scientia civilis*) en la línea de lo que Galileo y Harvey habían logrado respectivamente en la física y la medicina. Lo que para el investigador contemporáneo está vedado, el estudio de un tema como si fuera la primera vez que se examina, para los pensadores de la primera modernidad constituía una exigencia metodológica. El *Leviatán* fue concebido, ante todo, como una arquitectura autosuficiente que no admite elaboraciones o materiales previos: toda la estructura ha de poder construirse (y desmontarse) con las piezas que el autor inglés presenta desde el inicio de la obra.

La interpretación de este edificio cerrado y totalizante ha generado innumerables disputas hermenéuticas en las últimas décadas. Pueden citarse como una muestra reciente de esta fertilidad polémica el debate mantenido por Yves Charles Zarka y Quentin Skinner (Skinner, Zarka, Blom, 2001) o las objeciones que Alegre Zahonero (Alegre y Serrano, 2021) hace en su último libro a la exégesis de Martínez Marzoa (Martínez, 2018), así como los distintos enfoques respecto al carácter republicano o liberal de su obra política (Villaverde, 2021 o Rodríguez, 2022). El presente capítulo abordará una ramificación particularmente controvertida de estos debates: la teológica o religiosa. Para ello, se utilizará como hilo conductor el intercambio argumental que sostuvieron los profesores Edwin Curley y A.P. Martinich a finales del siglo pasado. El arranque de la querrela se remonta a una conferencia pronunciada por el primero bajo el rótulo de *I durst not write so boldly* (dictada en 1988, aunque se publicó en 1992) que fue contestada por Martinich en un anexo a su obra *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (1992). El litigio tuvo una continuación con un artículo de Curley titulado *Calvin and Hobbes, or Hobbes as an Orthodox Christian* (1996) respondido por un texto de Martinich *On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy* (1996) y una brevísima réplica de Curley *Reply to Professor Martinich* (1996).

La discordia intelectual gravita en torno a la existencia misma de una dimensión religiosa o sobrenatural en el sistema hobbesiano. La cuestión central que ha de resolverse es si el proyecto de la ciencia civil, enmarcado por Hobbes, como se ha señalado, en el panorama general de la revolución científica, es compatible o no con los dogmas del cristianismo. La empresa racional de iluminar los mecanismos causales detrás de cada fenómeno, desde el desplazamiento de los planetas hasta la circulación de la sangre, ¿implica o exige la liquidación de Dios? Nuestro estudio de las respuestas posibles a este interrogante se desplegará en tres partes. La contestación de Curley, en la primera de ellas, sería afirmativa, pero puntualizando que Hobbes no pudo continuar esta labor hasta el final por miedo a las represalias. Una buena interpretación debería, según este autor, buscar en la producción escrita de Hobbes pistas o indicios de lo que no se atrevió a publicar. La tesis antitética de Martinich, en la parte segunda, es que la labor crítica de Hobbes no debe clasificarse como ateísmo sino, al contrario, como un esfuerzo de sujeción al dogma calvinista frente a las desviaciones de la Iglesia católica. Desde esta óptica, Hobbes purificaría el mensaje cristiano de ocultismos y fetiches innecesarios aproximándolo a la

simplicidad del cristianismo originario de conformidad con lo que pretendían las iglesias reformadas. De los muchos asuntos que Curley y Martinich tocan en su litigio, seleccionaremos tres que tienen especial relevancia por su conexión con la legitimidad político-civil: las profecías, los milagros y la autoridad de las Sagradas Escrituras. El tercer epígrafe de este artículo definirá nuestra posición en esta materia, más cercana a Martinich que a Curley, aunque incidiendo en el carácter singular y atípico de la teología hobbesiana.

Los objetivos que se persiguen pueden sintetizarse en tres puntos: a) destacar la unidad argumentativa del Leviatán, señalando los vínculos ineludibles entre los capítulos aparentemente digresivos o periféricos encargados del examen de las sensaciones o la imaginación y los religiosos que ocupan las dos últimas secciones del tratado (desde el capítulo 32 hasta el 47); b) indagar en la relevancia política de problemas que tradicionalmente se incluyen en la discusión religiosa y, por último, c) particularizar la postura teológica de Hobbes diferenciándola tanto del ateísmo, como de la ortodoxia calvinista. En resumidas cuentas, consideramos que la exposición que se introduce puede resultar relevante para disolver algunos malentendidos comunes en el acercamiento al pensador inglés como la trillada acusación de absolutismo o la oposición superficial entre materialismo y teología.

2. LA TESIS DE EDWIN CURLEY

En la comunicación que originó la polémica que es objeto de este capítulo, Curley (1992) hacía referencia a una anécdota relatada por John Aubrey en su colección de biografías *Brief Lives* (escrita entre 1669 y 1696, pero publicada póstumamente en 1813) que incluye un capítulo sobre la vida de Hobbes. De acuerdo con el relato de Aubrey, cuando el conde de Devonshire le prestó una copia del recién publicado *Tractatus Theologico-politicus* (1670) de Spinoza, Hobbes le habría hecho el siguiente comentario: “he told me he had cut thorough a barre’s length, for he durst not write so boldly” (Aubrey, 1898, p.357). Al margen de la veracidad de este episodio, Curley lo utiliza como pretexto para proponer una lectura del Leviatán que desarrolle posibilidades teóricas que el filósofo inglés habría llevado hasta el final si se hubiera atrevido. Curley (1998) atribuye a Hobbes una figura retórica que denomina “sugerencia por negación” que consistiría en exponer todas las premisas de un argumento, pero negarse a extraer la conclusión que se sigue de las mismas o, incluso, inferir resultados inconsistentes o erróneos. Este tipo de recurso obligaría al lector a completar los silogismos que el autor plantea pero que, por el motivo que sea, interrumpe o contradice.

Aplicando este enfoque al Leviatán, Curley localiza esta modalidad de falacia non sequitur especialmente en los capítulos de contenido religioso, por ejemplo, en su aproximación a las revelaciones proféticas (1), los milagros (2) y las Sagradas Escrituras (3). En los capítulos 32 y 36 Hobbes se ocupa del delicado discernimiento entre verdaderos y falsos profetas (1). Un profeta es una persona a quien Dios ha hablado, sea indirectamente a través de sueños o visiones, sea directamente o cara a cara, como en el caso de Moisés. El problema radica en cuándo dar crédito a un individuo que dice hablar en nombre o por encargo de Dios. Hobbes subraya el cariz político de esta cuestión: lo que se está jugando aquí es la obediencia (o no) que se debe a un autodenominado profeta, pues, si la profecía contradice las leyes del soberano la consecuencia a largo plazo es la desautorización de este último. Por ese motivo, los criterios para cribar los verdaderos de los falsos profetas han de asegurar la solidez e incontestabilidad del poder civil tal y como ha quedado instituido en la parte II del Leviatán. Efectivamente, Hobbes indica que un auténtico profeta: a) debería ser capaz de realizar milagros y b) no deberá enseñar ninguna doctrina divergente de la religión establecida en su Estado. La primera condición por sí

sola no legitimaría un mensaje contrario al dogma oficial y, en consecuencia, la profecía queda reducida o igualada a los mensajes permitidos por el soberano. A partir de estas premisas, Curley extrae dos conclusiones que Hobbes no formula expresamente: los criterios que son válidos en un país no lo serían en otro (y viceversa) y, en segundo lugar, si la profecía debe coincidir milimétricamente con las creencias oficiales, ¿cómo pudo una religión profética, como la cristiana, iniciarse y sumar adeptos?

Dado que la primera regla para distinguir a un auténtico profeta era la producción de milagros, Hobbes está obligado a plantearse el interrogante de qué es y cómo se reconoce un milagro (2). La principal dificultad que afronta el autor inglés es epistemológica: la de cómo demarcar un fenómeno raro o inusual del que todavía desconocemos sus causas de una intervención directa de Dios en el mundo. El arcoíris o los eclipses pudieron parecer milagros hasta que la ciencia desveló sus mecanismos causales. Hobbes añade el matiz de que el milagro se realiza para acreditar o autentificar a un profeta y que, a través de estas demostraciones, los hombres “se sientan más inclinados a obedecerlos” (Hobbes, 1989, p.531). Curley (1992) no deja de hacer notar esta circularidad por la que el profeta se reconoce a través de los milagros y estos últimos por ser medios para autorizar a los primeros. Ambas nociones, en definitiva, estarían afectadas por la antinomia señalada por Curley: las reglas de validación de profetas y, por tanto, de milagros harían imposible el surgimiento del propio cristianismo. Hobbes sortea esta objeción estableciendo un corte diacrónico: en los tiempos a los que se refiere la Escritura había verdaderos profetas y milagros, pero desde ese momento “los milagros han cesado” y, por lo tanto, no queda ningún signo por el cual “podamos reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de ningún individuo privado; ni tenemos tampoco obligación de prestar oídos a ninguna doctrina, más allá de lo que se conforma con las Sagradas Escrituras [...]» (Hobbes, 1989, p.463). El problema para Curley es que esta cisura entre el tiempo de los Evangelios y el nuestro parece caprichosa o arbitraria: “¿por qué Dios dejó de comunicarse con nosotros de esta forma?” (Curley, 1992, p.537, todas las traducciones son nuestras).

En última instancia, Hobbes parece remitir la aceptación de la revelación profética y los milagros a la creencia en las Escrituras (3). Respecto a este punto, Curley encuentra una ilustración paradigmática de la denominada “sugerencia por negación” (1992, p.567). Hobbes describe el concilio de Laodicea (año 363 d.C.) como el primero que enumeró los libros del Antiguo y Nuevo testamento que debían formar parte del canon de las Iglesias cristianas. Pues bien, al referirse a este hecho el pensador inglés formula las siguientes observaciones: a) los doctores de la Iglesia de esa época aspiraban a comunicar su doctrina “como leyes, al modo de gobernadores absolutos”; y b) “las copias de los libros del Nuevo Testamento estaban sólo en manos de los eclesiásticos” (Hobbes, 1989, p.475). La conclusión lógica de estas proposiciones es que los eclesiásticos manipularon los libros a su antojo para justificar y ampliar su poder civil y, sin embargo, Hobbes concluye que:

[...] si hubieran tenido intención de hacerlo, podrían haberlos modificado, haciéndolos más favorables al poder eclesiástico sobre los príncipes cristianos y sobre la soberanía civil de lo que de hecho son. No veo, por tanto, ninguna razón para dudar que el Antiguo y el Nuevo Testamento, tal y como ahora los tenemos, registran con fidelidad las cosas que fueron hechas y dichas por los Profetas y los Apóstoles. (Hobbes, 1989, p. 475)

En vez de dar por segura o, al menos, muy probable la hipótesis de una falsificación de las Sagradas Escrituras, Hobbes infiere la conclusión opuesta: no hay razón para dudar de ellas. Al haber acotado la admisibilidad de la revelación profética y los milagros al

tiempo histórico relatado en las Escrituras, la ambigüedad en torno a la autenticidad de este relato daría pie, según Curley, a una apropiación del Leviatán en la que estos tres pilares del cristianismo (revelación-milagros-Escritura) se socavan o eliminan. La clave, para Curley, es que también una lectura respetuosa con el dogma cristiano es, en principio, perfectamente posible y, en consecuencia, un hipotético censor no tendría ningún motivo de peso para proscribir la obra.

3. LA CONTESTACIÓN DE A.P. MARTINICH

Curley pronunció su conferencia en un congreso titulado «Hobbes e Spinoza, scienza e política» celebrado en Urbino en 1988, aunque las actas no serán publicadas hasta 1992. Ese mismo año Martinich publica su libro *The two gods of Leviathan* (1992) que incluye un anexo A destinado a replicar el planteamiento de Curley. La hipótesis central de Martinich (1992) es que Hobbes no se aparta en lo sustancial de los planteamientos de las iglesias reformadas, en especial del calvinismo. La principal diferencia entre Hobbes y Calvino afectaría a la relación entre Iglesia y Estado, aspecto en el que el pensador de Malmesbury se alinearía con la doctrina oficial de la monarquía inglesa, tal y como fue fijada por el Acta de Supremacía promulgada por la reina Isabel I de Inglaterra en 1559. En este Acta, además de conferir a la monarca el título de «Gobernador Supremo» de la Iglesia de Inglaterra, se circunscribía el dogma cristiano a la doctrina de los cuatro primeros concilios ecuménicos. Martinich sostiene que si se examinan cuidadosamente las polémicas religiosas en las que Hobbes participó, principalmente el debate en torno a la libertad y la necesidad con el obispo Bramhall y la controversia sobre el poder eclesiástico con el cardenal Belarmino (en el capítulo 42 del Leviatán), salta a la vista que son disputas internas a la fe cristiana y no discusiones entre un ateo y un creyente. En el primer caso, Hobbes interviene en el enfrentamiento que mantenían los arminianos y las sectas reformadas, centrado en la cuestión del libre albedrío y la predestinación, posicionándose en el bando de estos últimos. En el segundo, el ataque de Hobbes se dirige contra la autoridad de la Iglesia y del Papa propugnadas por este destacado teólogo católico y, por tanto, resulta plenamente compatible con la ruptura que los promotores de la Reforma consuman respecto a la jerarquía romana.

Martinich considera que muchos de los planteamientos hobbesianos que han sido tradicionalmente interpretados como antirreligiosos o ateos coinciden con las objeciones que los movimientos de la Reforma formularon al Papado y a la Iglesia católica. El calificativo de “ateo” implicaría una reconstrucción descuidada o anacrónica del contexto religioso que subyace al trabajo de Hobbes. Ahora bien, la particularidad de la posición hobbesiana tiene que ver con un rasgo ineludible de este contexto: la violencia sectaria. Las guerras civiles que aniquilan desde dentro los Estados o Repúblicas son, ante todo, guerras de religión. Por este motivo, en las disquisiciones de Hobbes acerca de la revelación profética (1), los milagros (2) y la Escritura (3) pueden detectarse dos capas o niveles. La primera tiene que ver con la creencia y la segunda con la validación o sanción pública.

Los criterios que Hobbes acuña para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas (1) no tienen nada de heterodoxos, sino que han sido extraídos de la Biblia. La peculiaridad de estas condiciones estriba en que trasladadas al siglo XVII tienen un contenido distinto del que tenían en tiempos bíblicos. De acuerdo con Martinich, la aplicación rigurosa de la primera exigencia, la realización de milagros, “haría virtualmente imposible para ninguna persona del siglo XVII pretender siquiera ser un profeta” (1992, p.229). Pero este rechazo no es un gesto de ironía o irreverencia de Hobbes, sino que eran los propios teólogos de la Reforma los que sostenían “que, o bien no se han producido milagros después de la muerte de los apóstoles, o bien estos milagros no tienen ninguna

importancia doctrinal” (Martinich,1992, p.229). La segunda condición, que el profeta no ha de predicar ninguna doctrina contraria a la religión establecida u oficial, también resulta transfigurada dependiendo de las coordenadas históricas y teóricas desde las que se lea. ¿Cuál es la religión establecida u oficial? En la sistemática de Hobbes, en coherencia con las Actas de Supremacía, la religión establecida es aquella de la que el soberano es «Gobernador Supremo». Este axioma convierte al monarca en juez último de la validez o falsedad de las revelaciones proféticas. Martinich (1992) define esta posición como un compromiso o término medio entre Erasmo y Lutero. Para un católico como Erasmo el dictamen sobre las revelaciones pertenece al Papa en tanto que cabeza de la Iglesia, mientras que Lutero propondría una suerte de democratización por la cual «cada persona tendría derecho a interpretar la Escritura por sí misma» (Martinich, 1992, p.224). En este asunto, Hobbes estaría únicamente “añadiendo un barniz filosófico a la posición oficial de Inglaterra” por la cual “el soberano es la autoridad final en materia de religión” (Martinich, 1992, p.225). En el siguiente apartado se examinará si este principio conduce a una relativización o debilitamiento del dogma pues del mismo parece seguirse, tal y como le reprocha Bramhall, que “quien predique la transustanciación en Francia sería un verdadero profeta y quien la predique en Inglaterra uno falso” (Martinich, 1992, p.229).

La aseveración hobbesiana (2) de que “han cesado los milagros” (1989, p.463) tampoco es contradictoria con la tradición protestante. Martinich cita una fórmula muy similar de Lutero: “el tiempo de los milagros ha pasado” (1992, p.238). En los dos casos lo que se niega es la pervivencia o continuidad histórica de los milagros. De todos modos, Hobbes no puede excluir a priori que los milagros sean posibles dado que no cabe restringir la omnipotencia de Dios. Pero en un contexto de fragmentación y pugna sectaria dejar expedita esta posibilidad resulta especialmente peligroso puesto que permitiría a las facciones implicar a la divinidad, directa o indirectamente, en su contienda. También en este asunto lo que preocupa a Hobbes no es la creencia íntima o particular en los milagros, sino el control de su eficacia pública. En definitiva, la problemática admisión de los milagros se remite, al igual que la validación de los profetas, al veredicto del “representante de Dios” que, como se ha adelantado, no es un Pontífice, ni una asamblea de eclesiásticos, sino el soberano.

En un mundo en el que ya no hay milagros, ni revelaciones proféticas, cobran especial relevancia las Sagradas Escrituras (3) como el único testimonio o vestigio de la divinidad. La decisión de qué textos concretos deben formar parte del canon correspondió, como se ha estudiado, a concilios sujetos en última instancia a la autoridad del Papa. En consecuencia, la ruptura protestante con esta jerarquía tiene como corolario inevitable que la cuestión del origen, autoría y veracidad de estos libros se plantee abiertamente. Martinich enfatiza que Hobbes fue el primer autor que “discute en una obra publicada que Moisés podría no haber sido el autor del Pentateuco” (1992, p.312). En lo tocante al Nuevo Testamento, el mismo fragmento que a Curley le parece un ejercicio ilustrativo de la “sugerencia por negación”, Martinich lo interpreta como un estudio riguroso del curso histórico de los textos, pero, en ningún caso, como un cuestionamiento de su veracidad.

La conclusión biográfica de que Hobbes era un “cristiano sincero” (Martinich, 1992, p.316) y que, por tanto, no ponía en duda el relato del Nuevo Testamento narrado por escritores que “vivieron todos ellos menos de una generación después de la Ascensión de Cristo” y que “habían visto a nuestro Salvador, o habían sido discípulos suyos” (Hobbes, 1989, p.474) no ha de confundirse con la fuerza coactiva o impositiva de dicho relato. En otras palabras, el hecho de que el individuo-Hobbes aceptase unos determinados libros como canónicos es un dato irrelevante o intrascendente para su efectiva pertenencia o expulsión del canon de las Sagradas Escrituras. En este sentido, resulta sintomático que

el pensador desplace la cuestión de la creencia-escepticismo en las Escrituras del terreno teológico al político-civil, de tal forma que la pregunta “de qué modo sabemos que las Escrituras son la palabra de Dios” se transforma en el interrogante “en virtud de qué autoridad las Escrituras se convierten en ley” (Hobbes, 1989, p.477).

En este asunto, Martinich presenta nuevamente la postura hobbesiana como una tercera vía entre “la desastrosa perspectiva subjetivista sostenida por la rama dominante de la Reforma y la errónea visión objetivista del catolicismo romano” (1992, p.317). La apuesta calvinista a favor de una interpretación personal de la Biblia que solo responda ante el testimonio interno del Espíritu Santo (testimonium Spiritus sancti internum) conduciría a una anarquía doctrinal incompatible con la paz social. En el extremo contrario, delegar la decisión a una autoridad distinta e independiente del poder civil (el Pontífice) supone fragmentar y dividir este último dando pie a una situación insostenible en la que un mismo territorio está bajo el imperio de dos soberanos. En definitiva, el monarca debe zanjear la cuestión, al igual que sucedía con las revelaciones proféticas y los milagros. El dictamen de Martinich es que la posición de Hobbes oscila entre el calvinismo ortodoxo (en lo relativo a la predestinación y el libre albedrío) y una defensa cerrada de la autonomía confesional del monarca “similar en gran medida a las opiniones políticas de Jacobo I de Inglaterra” (1992, p.335). Confundir las aristas de este enfoque con un ateísmo implícito, tal y como hace Curley, significaría echar por tierra la cuidada exégesis hobbesiana de los textos sagrados, su recepción de otros pensadores cristianos (por ejemplo, de escolásticos tardíos como Guillermo de Ockham) e, incluso, el símbolo mismo del Leviatán extraído del capítulo 41 del Libro de Job.

4. UNA PROPUESTA DE SOLUCIÓN: EL CRISTIANISMO DE HOBBS

La contraposición entre los planteamientos de Curley y Martinich se ha vertebrado en torno a tres cuestiones fundamentales: las profecías, los milagros y las Sagradas Escrituras. Los dos profesores coinciden en apreciar que Hobbes concede la decisión última e inapelable sobre estos asuntos al soberano, si bien difieren en su justificación de esta supremacía o privilegio del poder civil. Curley la comprende como una prueba de que una lectura secular o atea del Leviatán es perfectamente posible, mientras que Martinich considera que este tipo de exégesis traiciona y mutila la letra y el espíritu del tratado.

En su artículo de réplica al libro de Martinich, Curley señala varias contradicciones en la obra de Hobbes como una señal que revelaría “una tendencia a vacilar en cuestiones religiosas cruciales” (1996, p.264). El carácter sistemático del Leviatán exige una consistencia o compatibilidad lógica entre capítulos que tratan temas muy diversos: las sensaciones, la imaginación, los contratos, la vida eterna, etcétera. La tesis elemental o axiomática que preside el estudio de todas estas materias es que todo lo que existe puede reducirse a dos nociones básicas: materia (cuerpo) y movimiento. Esta tesis define la ontología hobbesiana, a la pregunta ¿qué hay? Hobbes responde: cuerpos en movimiento. Alguno de los puntos en los que el planteamiento de Hobbes dudaría ante el temor de caer en postulados heréticos nacen de la aplicación de esta ontología a conceptos dogmáticos del cristianismo. La inmortalidad del alma o el eterno castigo de los réprobos son artículos de fe que no encajan con el principio general de corporeidad.

La objeción de Curley no solo distancia a Hobbes del cristianismo romano, sino también del calvinismo y de la iglesia anglicana pues los mencionados artículos son doctrina en casi todas las sectas cristianas. El tratamiento heterodoxo e inusual de estos temas demuestra que Hobbes debe mayor fidelidad a la sistematicidad y coherencia de su obra que a los contenidos de un credo concreto. Por ejemplo, si desde los primeros apartados del Leviatán se han designado como absurdas o sinsentido las elucubraciones escolásticas

en torno a “sustancias incorpóreas” o “espíritus sutiles” sería insostenible que en las partes finales se aceptase la idea de un alma separada del cuerpo. Ahora bien, esto no convierte a Hobbes en un ateo. El pensador inglés niega que haya algo distinto del cuerpo que se escinda de este tras la muerte y, en el caso de los santos, ascienda al cielo, pero sí admite el dogma de la resurrección y la vida eterna. Lo que sucede es que esta resurrección no tendrá lugar en una región celeste ilocalizable sino en la tierra misma, y lo que resucita no es un espíritu etéreo sino el cuerpo físico. Ya se ha mencionado anteriormente el eje diacrónico por el que Hobbes distinguía el tiempo de los milagros y las profecías de un presente en el que este tipo de manifestaciones estaban ausentes, cabe añadir ahora una nueva marca a este eje: el día del Juicio o la segunda venida de Cristo. En esta fecha indeterminada los salvos resucitarán corporalmente y el reino de Dios se instaurará sobre la tierra y “habrá de durar eternamente” (Hobbes, 1989, p.579). Resulta muy difícil calificar de ateo a un pensador que interioriza esta promesa o esperanza.

Hobbes no rompe con las convicciones centrales del cristianismo, aunque las modifica y ajusta a su esquema filosófico. Al igual que la salvación, también la creencia en la punición y tormento eterno de los impíos sufre una notable alteración. En primer lugar, porque el infierno (como el *caelum empyreum*) ha de estar en algún lugar ubicable y, por ello, las referencias a un espacio subterráneo o Hades en el que arde un fuego sempiterno deben considerarse metafóricas. En segundo lugar, porque la tortura que se infringe a los condenados debe ser física y ningún cuerpo puede ser torturado indefinidamente. En consecuencia, antes o después, los condenados mueren (por segunda vez) lo que contradice abiertamente la doctrina del castigo eterno.

La aplicación metodológica de las nociones de “cuerpo” y “movimiento” arranca en los capítulos dedicados a la percepción sensible (la visión, por ejemplo, es el efecto del desplazamiento de partículas de luz que afectan al ojo), pero se mantiene cuando se empieza a tratar de religión. Como resultado, el terreno de lo empírico es cribado o depurado de cualesquiera entidades (llámense fantasmas, ángeles o diablos) que no puedan descomponerse en estos dos conceptos, esto es, que no sean susceptibles de medirse o cuantificarse mediante magnitudes (por mínimas que sean). Hobbes enmarca esta labor en el proceder de la ciencia moderna que presume *ex hypothesi* que cualquier fenómeno puede retrotraerse a unas causas previas. La imagen del mundo como un dispositivo causal en el que cada pieza obedece a un movimiento predeterminado desplaza a Dios al rol de ingeniero o diseñador del mecanismo. La divinidad es la causa general de todo, aunque no pueda identificarse como la causa específica de nada. Pero el paso siguiente, prescindir de la divinidad como tal, comporta una distancia que Hobbes no cruza en ningún momento, aunque otros sí lo hicieran después de él. Martinich apunta en esta dirección cuando presenta al de Malmesbury como parte de una tradición de pensamiento teológico (a la que también pertenecerían Guillermo de Ockham, Locke o Newton) que “tratando de salvar la religión con sus teorías” (Martinich, 1992, p.345) contribuyeron a laminarla.

El mismo diagnóstico ha de merecer la relación de Hobbes con la secularización política. Sería anacrónico confundir la posición preminente que asigna al soberano en lo tocante a las profecías, los milagros y las Sagradas Escrituras con un postulado de Estado aconfesional o liberal. En la visión hobbesiana el monarca es la cabeza o el líder supremo de la Iglesia y su mandato es, al mismo tiempo, civil y eclesiástico. En este sentido el *Leviatán* es una teología política. No obstante, una lectura atenta puede descubrir en algunos pasajes de la obra las bases necesarias para completar dicha secularización del poder civil. Hobbes describe su propio tiempo como un periodo de duración indefinida que se desarrollaría entre la primera y la segunda venida de Cristo. En este tiempo, al que inevitablemente pertenece su época, Dios ya no rige dictando leyes positivas a través de

sus Profetas como lo hizo mientras gobernaba sobre “un pueblo en particular, el pueblo judío” (Hobbes, 1989, p.441). El único indicio que queda de la dirección divina es precisamente el funcionamiento ordinario y puntual del mundo siguiendo unas leyes que han de inquirirse racionalmente. Una de las manifestaciones de esta legalidad son las reglas que Hobbes denomina “leyes de naturaleza” y que ordenan a los hombres pactar una delegación de sus respectivas fuerzas en un representante único. En otras palabras, la institución del poder civil tiene lugar justamente en un periodo en el que el reinado directo de Dios (mediante milagros y profecías) ha cesado. Esto convierte al monarca en lugarteniente de Dios, pero, al mismo tiempo, impone restricciones a su reinado: cuando el soberano incumple las leyes de naturaleza pone en peligro el trono que ocupa, esto es, el propio mecanismo de su soberanía. Por esta razón, un gobierno despótico que cruzase todos los límites (violando el contenido normativo del pacto social) acabaría, antes o después, revelando su condición de dios mortal. La definición del soberano como omnipotente encierra una circularidad, solo mientras conserva este poder puede llamarse soberano, pero cuando lo pierde (y es depuesto o ejecutado) es porque había dejado ya de ser soberano.

5. CONCLUSIONES

La investigación que hemos presentado pretendía ser un breve recorrido por tres respuestas posibles al interrogante: ¿exige el modelo civil de Hobbes la muerte de Dios? Mientras que la fórmula de Curley parecía más cercana al sí y la de Martinich estaba firmemente establecida en el no, la solución adoptada por este artículo subraya las peculiaridades del cristianismo de Hobbes. Se trata de la fe postrera o última de un tiempo en el que han desaparecido los milagros, las profecías y la intercesión directa de la divinidad y, en conclusión, solo queda una resignada espera en la promesa indeterminada de una segunda Venida de Cristo. La época en la que Dios comunicaba sobrenaturalmente sus designios ha terminado y el único acceso posible a sus preceptos es el estudio riguroso de las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos.

El objetivo a) consistía en mostrar la unidad lógica del Leviatán. A lo largo de la exposición se ha evidenciado que el estudio de la percepción y la imaginación habilita la posterior operación de criba por la que Hobbes elimina del mundo espíritus, fantasmas, ángeles e, incluso, topografías míticas como el cielo y el infierno. Esta minuciosa expulsión de entidades inverificables puede describirse como un desencantamiento del mundo *avant la lettre*.

El objetivo b) exigía poner al descubierto las conexiones entre elucubraciones típicamente teológicas y cuestiones políticamente urgentes o apremiantes. En este sentido, se ha defendido que la asunción de una u otra postura respecto a los milagros, la revelación profética o la autoridad de los textos sagrados tenía un correlato inmediato en el campo del enfrentamiento civil. Cuando Hobbes otorga al soberano la prioridad o la decisión suprema en estas materias está intentando solventar al mismo tiempo un problema eclesiástico y civil.

En último lugar, el objetivo c) era singularizar la posición teológica de Hobbes. Hemos mostrado que su materialismo le aparta de los artículos de fe del calvinismo, especialmente en lo relativo a la resurrección o el castigo de los réprobos. Al mismo tiempo, su coincidencia con la doctrina oficial de la monarquía inglesa no debe confundirse con una suscripción de las teorías sobre el derecho divino de los reyes. Tal y como ha quedado acreditado, Hobbes no atribuye al monarca una titularidad natural e inquebrantable de la soberanía, sino que su suerte está ligada a la conservación de esa gigantesca maquinaria estatal bautizada como Leviatán. En resumidas cuentas, si la

intervención directa de la divinidad, invistiendo o deponiendo monarcas, está excluida, la esperanza última de los reyes (y de los súbditos) es aprender a manejarse o moverse en lo que hay, es decir, en un mundo que funciona como un dispositivo causalmente manipulable.

REFERENCIAS

- Alegre Zahonero, L., & Serrano García, C. (2020). *Legitimidad. Los cimientos del Estado social, democrático y de derecho*. Akal.
- Aubrey, J. (1898). *"Brief lives", chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*. Clarendon Press.
- Curley, E. (1992). I Durst Not Write So Boldly or How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise. *Hobbes e Spinoza, scienza e politica: atti del Convegno internazionale, Urbino, 14-17 ottobre*, 497-593.
- Curley, E. (1996). Calvin and Hobbes, or Hobbes as an Orthodox Christian. *Journal of the History of Philosophy* 34(2), 257-271, <https://dx.doi.org/10.1353/hph.1996.0030>
- Curley, E. (1996). Reply to Professor Martinich. *Journal of the History of Philosophy* 34 (2), 285-287, <https://dx.doi.org/10.1353/hph.1996.0033>
- Hobbes, T. (1989). *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Editorial Alianza.
- Hobbes, T. (2015). *Sobre la libertad y la necesidad*. Escolar y mayo.
- Martínez Marzoa, F. (2011). *Distancias*. Abada.
- Martínez Marzoa, F. (2018) *El concepto de lo civil*. LaOficina.
- Martinich, A. P. (1992) *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge University Press.
- Martinich, A. P. (1996). On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy. *Journal of the History of Philosophy* 34(2), 273-284, <https://dx.doi.org/10.1353/hph.1996.0025>
- Mayr, O. (2012). *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*. Acantilado.
- Rodríguez Rial, G. (2022). Libertad y política de los cuerpos en movimiento: Thomas Hobbes y el libertarismo contemporáneo. *Bajo Palabra Revista de Filosofía*, 29, 37-58, <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.002>
- Skinner, Q., Zarka, Y. C., & Blom, H. (2001). *Hobbes: the Amsterdam debate*. Olms.
- Villaverde López, G. (2021). *Metateoría de la política moderna*. LaOficina.
- Villaverde López, G. (2021). Método e individuo en Hobbes. *Pensamiento. Revista de Investigación E Información Filosófica*, 77(294), 299-322, <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i294.y2021.005>