

# LA LECTURA POLÍTICA DE LA BIBLIA Y UNA APLICACIÓN A THOMAS HOBBS Y SU INTERPRETACIÓN DEL LIBRO DE SAMUEL \*

JORGE ALFONSO  
Universidad de Tarapacá (Chile)

RESUMEN: El artículo es una introducción a la lectura política de la Biblia. Se destaca que el federalismo judío es el paradigma del contractualismo moderno. El autor se refiere a la interpretación correcta de la Biblia sobre la base de las obras de Daniel J. Elazar, Max Kadushin y Eric Voegelin. Al final, como un ejemplo, el autor realiza una crítica a la interpretación de Thomas Hobbes del Libro de Samuel, que es controversial por no tomar en cuenta aspectos esenciales de la hermenéutica bíblica.

PALABRAS CLAVE: federalismo, contractualismo, pensamiento orgánico.

## *The Political Reading of the Bible and an Application to Thomas Hobbes's Interpretation of the Book of Samuel*

ABSTRACT: The article is an introduction to the political reading of the Bible. Jewish federalism is shown as the paradigm of modern contractualism. The author refers to the right interpretation of the Bible on the basis of the works of Daniel J. Elazar, Max Kadushin y Eric Voegelin. At the end, as an example, the author criticizes Hobbes's interpretation of the Books of Samuel, which is controversial for not taking into account essential aspects of Biblical hermeneutics.

KEY WORDS: federalism, contractualism, organic thinking.

### PRESENTACIÓN

Este artículo es una introducción a la Biblia como un texto político. Usaremos a Thomas Hobbes y al contractualismo como un ejemplo de uso político de las Escrituras. Que Hobbes hace un uso político de la Biblia no es ningún misterio. Que este afán es parte de una *teología política* tampoco lo es. Lo que no está claro es si su interpretación de la Biblia es correcta, y esto por varias razones: para algunos, el uso malicioso de las Escrituras para fundamentar o fortalecer sus propias ideas políticas; para otros, el contexto histórico de Hobbes y el lugar del pensador inglés en la historia de Inglaterra, su fama de ateo y el lugar secundario que ocupó como científico. No obstante, creemos que es legítimo hacer, como lo hizo Hobbes, uso de las Escrituras para fundar una política, sirviendo el *federalismo* judío de modelo para el *contractualismo* moderno, hecho reconocido en la filosofía política contemporánea<sup>1</sup>.

---

\* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación *La Biblia como un Texto Político* de la Universidad de Tarapacá (Código DIEXA 3732-12) y corresponde a uno de los compromisos con el convenio de Desempeño HCSA: MECESUP 2.

<sup>1</sup> Hemos criticado el uso que Hobbes hace de las Escrituras para sus propios propósitos políticos, sobre la base de un uso minimalista del mensaje bíblico, que reduce toda la Buena Nueva a que Jesús es el Cristo y a la obediencia a la Ley. Esto porque en gran parte el con-

Lo que no nos parece tan correcto es desconocer el hecho de que la Biblia es en sí un texto político<sup>2</sup>, además de religioso, o incluso artístico, hecho muchas veces ignorado por la filosofía política, sobre todo en el mundo hispanoamericano. Por razones que vamos a exponer más adelante la lectura política de la Biblia depende de la correcta interpretación de las Escrituras, sin lo cual su lectura política se traduce en una incomprensión o reducción del sentido que las Escrituras tienen como tal<sup>3</sup>.

#### LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA

La lectura política de la Biblia supone una primera aproximación a la interpretación de la Biblia: el problema hermenéutico. La Biblia desafía nuestro entendimiento porque tiene un extraño carácter paradójico y misterioso. Por otra parte, las constantes repeticiones cansan y aburren al lector. Por último, las Escrituras contienen en muchas ocasiones relatos no siempre intachables desde un punto de vista moral. Todo lo cual forma parte de una serie de problemas hermenéuticos que molestan al lector desprevenido, o que alientan a los críticos de las Escrituras como un texto sagrado. No obstante, la importancia del tema para nuestro propósito es innegable. Tendremos, entonces, que referirnos a la correcta interpretación de las Escrituras como un prolegómeno a la lectura hobbesiana de la Biblia.

Es conveniente comenzar con el aporte de D. J. Elazar, quien se hace cargo de estas críticas en su artículo «Covenant and community». En éste el autor advierte que la comunidad judía en su vida social y política se basa en un conjunto de principios y prácticas que toman cuerpo en dos pares de principios normativos y de acción: El pacto o alianza y su obligación de amor (*habrit v'hakkessed*) y la justicia y el derecho (*tzedakah u'mishpat*). Este conjunto de conceptos centrales en las Escrituras continúan su desarrollo en el Talmud<sup>4</sup>. El pacto o alianza es la base de las relaciones sociales y políticas del pueblo judío. Por eso es necesario

---

tractualismo moderno no es igual al federalismo judío (ver ALFONSO, J., «La Biblia como un Texto Político. Federalismo no es contractualismo. Una crítica a Hobbes», en *Límite*, vol. 5, n.º 21, 2010, pp. 53-58).

<sup>2</sup> Existe una extensa bibliografía al respecto. Algunos de los textos más relevantes son: ELAZAR, D. J. - KINKAID, J., *The Covenant Connection. From Federal Theology to Modern Federalism*, Lamham, Lexington Books, 2000; MARTINICH, A. P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; VOEGELIN, E., *Order and History*, vol. 1, *Israel and Revelation*, Columbia, University of Missouri Press, 2001; WALZER, M., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

<sup>3</sup> Cfr. ELAZAR, D. J., «Hobbes Confronts Scripture», en *Jewish Political Studies Review*, vol. 4, n.º 2, 1992, pp. 3-24.

<sup>4</sup> ELAZAR, D. J., «Covenant and Community», en *Judaism*, vol. 49, 2000, pp. 387-398.

tener en cuenta estos conceptos antes de intentar leer la Biblia con cualquier propósito.

La idea del pacto para D. J. Elazar es una de las más audaces de la Biblia. La idea de que Dios pacta con el pueblo judío una alianza es de suyo impresionante. Porque en cierta manera para convenir en algo, los participantes tienen que tener una cierta igualdad entre ellos y Dios tiene que dejar lugar, tiene, en cierta manera, que retirarse de su creación para que el pueblo escogido cumpla su misión, como lo expresa la Cábala<sup>5</sup>. El pacto o alianza une moralmente a todos los hombres con Dios, y a Éste con los hombres. *Brit* (pacto) y *khesed* (amor), confluyen en la alianza. De esta manera, se disminuye la posibilidad de un pacto sin amor, mero legalismo, y se busca en verdad un pacto aceptado con gusto y buena voluntad. *Khesed*, el amor, es el antídoto para que la unión de los hombres con Dios no sea simplemente un contrato, sino un pacto<sup>6</sup>. *Brit* se tradujo en la Vulgata como *foedus*, de ahí *federalismo* como la idea judía de lo que es un pacto, esto es, un contrato solemne teniendo a Dios como testigo, pacto en que todos son iguales y que tienen primero deberes que cumplir, antes de exigir derechos. Un pacto sin amor es un pacto en que una parte busca su propio bien, y no el de los otros, o el puro legalismo que a veces se achaca a los judíos injustamente o, en otro caso, una interpretación muy rígida de las Escrituras que no toma en cuenta las circunstancias cambiantes de la historia ni la debilidad de los hombres<sup>7</sup>. De todas formas para una lectura política de la Biblia es esencial tener en cuenta lo que significa el federalismo judío.

Ahora bien, la Biblia como un texto presenta varias dificultades, algunas ya las hemos mencionado. Ahora vamos a referirnos a ellas desde la perspectiva judía, y de la mano de D. J. Elazar. Para empezar la Biblia no es un libro, sino varios libros. Es una recopilación de relatos que provienen, fácilmente, de más allá del siglo x a.C. y que fueron compilados y editados, diríamos hoy, en el siglo v a.C. La Biblia nos cuenta historias, pero no es un libro de Historia, su propósito es otro, nos vamos a referir a este punto más adelante cuando analicemos la visión histórica y política de la mano, en este caso, de Eric Voegelin. Este hecho, el de ser varios libros, una recopilación, tiene que ver, en parte, sólo en parte, con la repetición de los relatos o algunas inconsistencias entre ellos.

Las personas, los occidentales, en particular, que quieran leer la Biblia como un solo relato, con un solo sentido, y una sola interpretación, tienen que estar advertidos que esto no es posible por varias razones. La Biblia no es un solo relato por lo ya dicho, la Biblia no es un libro de Historia: la Biblia es una Torá, una enseñanza moral que hace uso de historias con un fin pedagógico. Pero, aún más importante, según D. J. Elazar, las Escrituras no pueden leerse como un relato monista, sino prismático. En la Biblia una historia es contada desde varias

<sup>5</sup> Cfr. ELAZAR, *ibid.*, p. 393.

<sup>6</sup> Nos hemos referido a la diferencia entre un *pacto* y un *contrato*, o entre el *federalismo* y el *contractualismo* en «La Biblia como un Texto Político. Federalismo no es contractualismo. Una crítica a Hobbes», en *Límite*, vol. 5, n.º 21, 2010, pp. 53-58.

<sup>7</sup> Cfr. ELAZAR, *op. cit.*, pp. 393-394.

perspectivas que, como prismas diversos, nos permiten entender mejor las circunstancias y la naturaleza de los protagonistas de los relatos. Por lo que, lejos de ser esto un defecto, es una cualidad. Más aún, los relatos se basan en la experiencia, adquirida caso a caso, y por eso no constituyen una ciencia, ni menos una teología al estilo tomista. Sin embargo, por lo mismo las Escrituras poseen una adaptabilidad a la vida humana, en cuanto ésta tiene de cambiante, paradójal, o a veces absurda. Por lo mismo, para comprender los relatos hay que asimilar lo que Max Kadushin llama *pensamiento orgánico*, tema que vamos a abordar más adelante.

Por todo lo expuesto se advierte el carácter dialéctico del lenguaje bíblico. Dialéctica que surge del juego entre diversas ideas con un énfasis distinto en cada relato de acuerdo a las circunstancias. Por eso, no admite una lectura monista. Ni menos una lectura política estrecha, la Biblia no es un texto constitucional, ni menos un código de leyes. El pensamiento prismático u orgánico no corresponde al pensamiento sistemático desarrollado en Grecia y que todavía influye en nuestra manera de pensar. En estas narraciones no se da una ordenada secuencia de hechos y de sus consecuencias deducidos de principios claros y evidentes, secuencias que siguen un patrón lógico, pero que no pueden adaptarse a circunstancias y personajes cambiantes, para no parecer inconsistente o definitivamente incoherente. Mas, ¿cómo podemos llegar a entender cómo funciona esta manera de ser y de pensar? Para responder a esta pregunta tendremos que prestar ahora más atención a la naturaleza del pensamiento orgánico.

#### EL PENSAMIENTO ORGÁNICO

Al comienzo de su obra *Organic Thinking*<sup>8</sup>, Max Kadushin advierte de una realidad sociológica: el lugar de la religión en una comunidad cualquiera. En una comunidad los valores de esa sociedad, sus ideales, no pueden coordinarse de una manera lógica en el sentido aristotélico. Más aún, cuando se ha intentado, los dogmas y la ética se ven constreñidos a ser parte de una doctrina estricta pero rígida, incapaz de dar cuenta de la variedad de la vida<sup>9</sup>. Recuerda el autor una idea de William James, según la cual en los asuntos humanos siempre hay una zona de incertidumbre, de oscuridad, que es justamente donde reside el interés dramático de la vida humana, el resto es «la maquinaria muerta de las cosas» según el autor. Esta zona oscura pero vital es la zona, según M. Kadushin, que no ha sido todavía insertada en los engranajes de la maquinaria lógica y sistemática. Que no forma parte de los promedios estadísticos, de la raza, los individuos o la sociedad<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> KADUSHIN, M., *Organic Thinking: A Study in Rabbinic Thought*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1938.

<sup>9</sup> KADUSHIN, *ibid.*, prefacio v.

<sup>10</sup> KADUSHIN, *ibid.*, p. 1.

M. Kadushin, sin embargo, aceptando que existe esta zona oscura, advierte que la existencia de esta opacidad no debe limitar la posibilidad de salvar al individuo y al mismo tiempo a la comunidad, es decir, de dejar en descubierto, tanto como sea posible, al individuo y a su comunidad circundante. De lo que se trata, en verdad, es de conciliar los aspectos comunitarios, que se expresan en términos generales o estadísticos, con los aspectos individuales con sus luces y sombras. Una de las cosas, que M. Kadushin reconoce, es el hecho de que cada comunidad tiene un aspecto fijo o relativamente fijo, la *tradición* en que cada individuo está. De lo que se trata, entonces, es de reconocer que en el reino de los valores de una comunidad, el problema de la ciencia política es descubrir los principios que hacen que determinadas acciones humanas correspondan a factores típicos y constantes de esa comunidad. Y, al mismo tiempo, dar cuenta de cómo es posible admitir un cierto grado de incertidumbre correspondiente a la vida cotidiana de cualquier individuo. Los porcentajes, los promedios sociales, pueden no ser necesariamente parte de la maquinaria muerta de la vida si se trata de conciliar la estandarización de las mediciones con el carácter peculiar de cada individuo y de su particular vida.

La propuesta de M. Kadushin, en este sentido, es prestar atención a una forma de pensar que él llama *orgánica*. El pensamiento orgánico ha sido parte de la tradición hebrea y ha podido dar cuenta de los aspectos universales de su experiencia histórica, como así también, de los aspectos peculiares de algún individuo o situación. El descubrimiento de este tipo de pensamiento hace de éste, a su vez, no algo teórico, en el sentido de algo que se puede cambiar por otra teoría, sino de algo necesario, inevitable, dada la complejidad de la vida. El pensamiento orgánico no es, a su vez, peculiar de los judíos, es universal según hace ver el autor. Tampoco es una forma primitiva de pensar o una forma pre-lógica. La lógica tiene un lugar en este tipo de pensamiento, pero no es parte de la representación de la vida, sino sólo de sus aspectos sistematizables. De hecho, el autor afirma que es la forma como todos los seres humanos enfrentan la vida: cada comunidad tiene su propia forma de conformar un patrón orgánico de pensamiento, un *complejo orgánico*. Complejo orgánico donde interrelacionar los conceptos comunitarios, universales y fijos, con las experiencias particulares y variadas de los individuos<sup>11</sup>.

M. Kadushin basa su exposición en el examen de una gran variedad de textos bíblicos y advierte en ellos que se puede conciliar los motivos comunitarios eternos con las peculiaridades de los protagonistas de estos relatos, o con las circunstancias cambiantes de la vida cotidiana. Llama a este pensamiento orgánico quitándole todo rasgo fascistoide que puede tomar el concepto cuando aplicado a regímenes políticos o incluso al mismo Platón y su República. Se trata más bien de la idea de que el pensamiento es un organismo adaptándose a la vida, conservando lo necesario para mantener su identidad y cambiando para adaptarse a nuevos ambientes: este tipo de pensamiento no es lógico sino orgánico, es como un organismo vivo.

<sup>11</sup> KADUSHIN, *ibid.*, prefacio, pp. v-vi.

Este pensamiento se expresa en conceptos que, más que cargar con sentidos establecidos de una vez para siempre, tienen la flexibilidad, la elasticidad, dice M. Kadushin, que permiten a estos conceptos el ser usados una y otra vez adaptándose a las circunstancias y siendo, a la vez, universales y particulares. Más aún, teniendo como rasgo distintivo la capacidad de expresar lo universal por medio de expresiones concretas. Todo esto puede sonar extraño, ser la locura de los gentiles, pero en verdad es un método adecuado para dar expresión a sentidos nuevos cada vez que los términos se usan en distintos contextos. Por esto es que los conceptos admiten interpretaciones diversas y no se quedan en letra muerta. Citamos al autor (la traducción es nuestra):

«Las cualidades orgánicas y elásticas de los conceptos les permiten canalizar experiencias, darles orden y armonía sin pérdida de su riqueza y variedad, de hecho, invocar la rica variedad por medio de la virtud de un orden flexible y sutil. Pero no debemos imaginar que la complicada estructura hace del pensamiento orgánico una cosa diferente de lo que realmente es: El respirar se hace sin esfuerzo aunque implique una complicada estructura».

Estructura de la cual, ciertamente, no estamos conscientes en nuestra vida cotidiana<sup>12</sup>. En este mismo tenor la estructura compleja del pensamiento orgánico tiene que coordinar y articular de diversas maneras, sin perder coherencia, cuatro conceptos fundamentales omnipresentes en cada relato en forma explícita o implícita: el amor de Dios (*God's loving kindness*), su justicia, la Torá e Israel. Que ellos sean fundamentales no implica que otros no sean así de importantes, tales como la santificación del nombre de Dios, la esperanza en el mundo por venir y similares conceptos claves del cristianismo. Todos los conceptos rabínicos son importantes, pero todos están entretejidos con los cuatro conceptos principales. Todavía más, si bien los cuatro conceptos fundamentales están presentes en todos los demás, están también inextricablemente ligados unos con otros. Por ejemplo, el amor de Dios está ligado con su justicia, su justicia con su misericordia, su misericordia con su bondad y la bondad con el arrepentimiento y la reconciliación<sup>13</sup>.

Que esto aparezca paradójico, incoherente, no es extraño. Pero es justamente el carácter orgánico de este pensamiento el que resuelve este problema. Es la coherencia propia del pensamiento orgánico, que no es la lógica, lo que hace de la mencionada zona de inseguridad en los asuntos humanos una parte constituyente de la teología rabínica y de los valores sociales del pueblo de Israel. Citamos de nuevo al autor:

«Puesto que ningún concepto rabínico inevitablemente sigue a otro, una situación dada no es necesariamente interpretada por una sola combinación de conceptos. El mismo concepto... puede combinarse con cualquiera de los cuatro fundamentales, de ahí que pase no rara vez que la misma o similar situación puede recibir diversas interpretaciones contradictorias entre sí»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> KADUSHIN, *ibid.*, prólogo, p. v.

<sup>13</sup> KADUSHIN, *ibid.*, p. 9.

<sup>14</sup> KADUSHIN, *ibid.*, p. 13.

La coherencia, entonces, de los conceptos rabínicos no es similar a la lógica en que un concepto sucede a otro, sino que lo que aquí se da es un patrón integrado o complejo que como un todo le da coherencia a un relato relacionando cada uno de los términos con el todo.

Otra característica de este modo de pensar es su concretud. Aunque a menudo los conceptos se mencionen por su nombre, rara vez se dan sin una situación concreta que ayuda a entender el sentido del término en esa situación. El mejor ejemplo que M. Kadushin nos da de lo que quiere decir es el caso del lenguaje y su gramática. La gramática de una lengua está en los libros de gramática, pero la gramática de una lengua también se puede inferir de una buena pieza literaria. Las conclusiones que podemos sacar del examen de un buen texto literario siempre apuntarán al sistema como un todo; así, de igual manera, un buen ejemplo de un texto bíblico puede tener un sentido particular, pero este sentido no se puede desprender del todo del que forma parte, en este caso, de la visión del mundo del pueblo judío.

Teniendo en cuenta lo expuesto, examinaremos algunas muestras de este modo de pensar para, así, entender mejor cómo funciona el pensamiento orgánico. Por ejemplo, aludiendo a conceptos principales: tales como, que Dios emplea su omnisciencia para ayudar a su amor y a su misericordia; que su humildad se asocia, a su vez, a la Torá; que su apego a la verdad, por su parte, le sirve para aplicar sus justas recompensas; y, por último, que su universalidad se concilia con la elección de Israel como su pueblo preferido. Se aprecia así la dialéctica de que hablaba D. J. Elazar. Así, de la misma manera, los brazos de Dios se extienden para recibir a los arrepentidos, expresión al mismo tiempo de su amor y gentileza. Su voluntad, por su parte, consiente en caminar junto a los justos en el Paraíso. Dios mismo también estudia la *Torá* y, a la vez, llora con las tragedias de Israel. En cuanto a la oración, en ella también se manifiesta la dialéctica bíblica. La oración es efectiva por el amor de Dios, pero el amor de Dios se combina, a la vez, en la oración, con la justicia, la *Torá* e Israel. La *Torá* es la autoridad que prescribe las oraciones; Israel es salvado por las oraciones; la justicia divina es invocada en la oración y tomada en cuenta a la hora de premiar o castigar a justos y pecadores, y así, de esta forma, se entremezclan conceptos fundamentales e importantes<sup>15</sup>.

De esta manera se presenta el aspecto dialéctico, universal y particular en su aplicación del pensamiento orgánico. Por eso es que el concepto de justicia, a veces personificado, tiene sus aspectos variados y sus subconceptos que presentan a la justicia como algo universal en su alcance y particular en su aplicación. Por ejemplo, hay una justicia individual por medio de la cual se recompensa o castiga al individuo por sus propios actos, pero, al mismo tiempo, existe la justicia corporativa, que le permite a un rabino considerar los premios y los castigos de un individuo como algo que se lo merece como individuo; aunque, además, y al mismo tiempo, como algo que afecta a los otros miembros de la comunidad. De esta forma, el arrepentimiento, por ejemplo, surge en un indi-

<sup>15</sup> KADUSHIN, *ibid.*, pp. 8-10.

viduo como algo que pesa en su conciencia, y también en la comunidad como algo que afecta a todos los individuos en su intento de llevar una vida buena. De esta manera, en el pensamiento orgánico, lo universal encuentra expresión y se articula con lo particular; y a su vez, lo particular permite atender a los rasgos peculiares de un personaje o situación en una constante adecuación entre los valores compartidos y los conceptos fundamentales que están, de una u otra forma, siempre presentes en lo concreto de las expresiones. Pero, ¿cómo se relaciona esta hermenéutica con la realidad política? Este es el tema que ahora vamos a abordar siguiendo los lineamientos de Eric Voegelin.

#### POLÍTICA E HISTORIA

Eric Voegelin en su obra *Nueva Ciencia de la Política*<sup>16</sup> advierte en su introducción que «la existencia del hombre en la sociedad política es una existencia histórica; y una teoría de la política, si profundiza hasta los principios, es al mismo tiempo una teoría de la historia»<sup>17</sup>. En la ciencia política no se trata sólo, ni únicamente, de la descripción moralmente neutra —como quiere el positivismo— de instituciones y formas de gobierno, el aspecto exterior de las instituciones políticas (formas de gobierno, códigos, constituciones), aspecto *elemental*, lo llama E. Voegelin, sino que se trata de algo que trasciende estos elementos y que tiene un carácter interior, *existencial*, que es otro aspecto de la política, aspecto que permanece muchas veces oculto a la mirada del cientista político. Pero el aspecto existencial es individual y colectivo a la vez, y su estudio trata de la existencia de una comunidad en busca de un lugar en la historia mediante un orden trascendente, orden que se obtiene aplicando a la realidad política, *pragmática*, la llama Voegelin, una verdad trascendente que ordena los hechos, los hace inteligibles y le da así un sentido, en todo lo que esto significa, *sentido* como /significación/, es decir, que algo tenga un significado, y *sentido* en cuanto /dirección/, es decir, que indique hacia dónde debe ir una comunidad para cumplir con su destino. Por eso, E. Voegelin está contra el positivismo que se apega a un método, en que todo lo que existe es lo que este método puede definir, esto es, delimitar. El positivismo, para nuestro autor, no capta que antes que la teoría venga a explicarnos una sociedad cualquiera, ésta ya tiene su propia auto-representación, es como un *cosmión* antes de ser un *constructo* mental.

Por lo mismo no se puede separar la existencia histórica de un pueblo de su propia auto-representación, auto-representación que forma parte de su filosofía política que, a su vez, es su filosofía de la historia. Esto es, y ha sido siempre así, y volver a considerarlo de esta forma para E. Voegelin es un retorno a los principios para recuperar lo esencial de los estudios sociales o políticos. El caso de Israel no es una excepción, sino la regla, lo que cambia de pueblo a pue-

<sup>16</sup> VOEGELIN, E., *Nueva Ciencia de la Política*, Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1968.

<sup>17</sup> VOEGELIN, E., *ibid.*, p. 9.

blo, de época en época, es la forma que los ideales asumen para poder llevar a un pueblo a constituirse como nación, y ocupar, así, su lugar en la historia. El contenido de esta representación puede ser el logos griego, la cosmología egipcia o la fe cristiana, eso no importa, lo que importa para la ciencia política es cómo un pueblo, una muchedumbre, un grupo, se ordena, se articula, asumiendo esos ideales para cumplir su destino histórico.

No es de extrañar, entonces, que la edición de las obras completas de Eric Voegelin llevan el nombre de *Orden e Historia*, ya que la política es la búsqueda de ese orden que permite a un grupo de hombres convertirse en una nación, y ocupar un lugar en la historia. Y es en esta obra, donde vamos a buscar la forma política que tomó el Yavismo en el pueblo judío y su continuación en el cristianismo. Como muy bien lo resume el pensador alemán, el orden de la historia surge de la historia del orden. Y cada sociedad tiene que cargar con el peso de sus circunstancias concretas para hallar, crear más bien, un orden que le dé sentido a su existencia en términos divinos y humanos. El intento no es fácil y probablemente habrá avances y retrocesos en el proceso histórico. Incluso, señala Voegelin, que en algunos momentos históricos habrá avances sobre la base de profundas intuiciones, pero también habrá olvido de esos mismos avances, de forma tal que el entusiasmo por las nuevas intuiciones filosóficas o religiosas se encontrará más adelante con el desaliento de las épocas críticas. Lo peculiar es que en épocas plenas y satisfechas, lo subraya el autor, se tiende a la apología de sus instituciones y creencias; en cambio, cuando se está en crisis y las ideas y creencias tradicionales han perdido vigencia, es cuando surge la reflexión filosófica y su cuestionamiento del orden existente.

Ahora bien, esta filosofía de la historia, que no puede dejar de ser una filosofía política, no puede entenderse como algo dado o puesto, ya que no es ni una deducción de la naturaleza de las cosas, ni algo puesto por algún líder, es algo que la ciencia política no encontrará como algo dado fácilmente, sino que tendrá que esforzarse por inferirlo del estudio de las manifestaciones culturales de un pueblo. No es un esquema *a priori*, sino que, en palabras del autor, es un arduo esfuerzo por recuperar lo muchas veces olvidado. Por lo mismo, señala el autor:

«La amnesia con respecto a los logros del pasado es uno de los fenómenos sociales más importantes. Más aún, mientras que no hay ningún patrón simple de progreso o de ciclos a través de la historia, su proceso es inteligible como una lucha por un verdadero orden. Esta estructura inteligible de la historia, sin embargo, no se encontrará dentro del orden de ninguna sociedad concreta que participe del proceso. No es un proyecto para la acción humana o social, sino que una realidad que debe ser discernida retrospectivamente en un flujo de eventos que se extienden, a través del presente del observador, indefinidamente hacia el futuro. Filósofos de la historia han hablado de esta realidad como providencia, cuando todavía vivían en la órbita de la cristiandad, o como *List der Vernunft* (astucia de la razón), afectados por el trauma de la Ilustración»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> VOEGELIN, E., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation. The Collective Works of Eric Voegelin*, vol. 14, Maurice P. Hogan (ed.), Columbia and London: University of Missouri Press, 2001, p. 19 (la traducción es nuestra).

Para E. Voegelin esta búsqueda de un orden de un pueblo para encontrar su lugar en la historia ha tomado las siguientes formas históricas: las organizaciones imperiales del antiguo Medio Oriente; la historia de Israel como el pueblo escogido; la *polis* griega y el desarrollo de la filosofía; los imperios que abarcan múltiples civilizaciones como en el caso de Alejandro el Grande; el desarrollo de la cristiandad; los modernos estados nacionales y la gnosis como la forma simbólica de su orden y el desarrollo de una fe en la ciencia y en el progreso que ahora en la posmodernidad ha perdido parte de su vigor inicial. Estas formas simbólicas se pueden reducir a dos tipos de auto-representación, la cosmológica, en la cual las regularidades cosmológicas (las estaciones, los ciclos astrales, la secuencia del día y la noche) sirven de paradigma para ordenar las cosas humanas, el caso egipcio; y la antropológica, en que el orden terrenal político se aplica al cosmos y se suponen gobernantes y cortes celestiales, el caso griego. Sin embargo, el cristianismo establece algo nuevo, el orden cósmico y el orden terrenal son una unidad, por eso el pacto es entre Dios y los hombres, el carácter teándrico del cristianismo. Este nuevo orden se estableció con gran esfuerzo a lo largo de los siglos y se fue materializando en símbolos que permitieron ligar o religar el orden existencial con el institucional y con el divino.

El estudio de esos símbolos para inferir el orden que guía en este caso a los hebreos tiene que tomar en cuenta un hecho histórico: la constitución de formas simbólicas, de textos, monumentos, ritos y costumbres, de los cuales podemos inferir el orden buscado. Claro está que los símbolos aparecen y desaparecen a lo largo de la historia. Pero cuando aparecen nuevas formas literarias o religiosas, las antiguas formas no son sobrepasadas simplemente por las nuevas, sino que retienen parte de su validez en áreas no cubiertas por las nuevas formas. Aquí sucede algo muy interesante, especialmente para el estudio del desarrollo de los relatos bíblicos. Afirma el autor:

«Cuando las formas simbólicas más antiguas no son simplemente sobrepasadas por una nueva verdad acerca del orden, sino que retienen su validez respecto a áreas no cubiertas por las más recientemente logradas intuiciones, aunque sus símbolos tienen que sufrir cambios de significado cuando se mueven en la órbita de las más recientes, y, ahora, formas dominantes. El orden histórico de Israel, por ejemplo, enfrenta una crisis, espiritual y pragmática a la vez, cuando se torna obvio que las exigencias de la existencia en el mundo son descuidadas en un orden dominado por la Revelación Sinaítica. El simbolismo cosmológico se revierte del orden de Israel con el establecimiento de un gobierno permanente bajo reyes, no provisto por la palabra de Dios desde el Sinaí; y los conflictos entre ambas experiencias de orden y su sus simbolismos ocupan la mayor parte de la historia de Israel»<sup>19</sup>.

Este fenómeno tiene sus consecuencias prácticas para el estudio de las épocas previas a la Biblia que conocemos, y la influencias de antiguos simbolismos trasladados a un contexto yavista. En este caso, antiguos símbolos tienen que expresar nuevas ideas. El tema es muy complejo para tratarlo aquí, pero es inte-

<sup>19</sup> VOEGELIN, *ibid.*, p. 21.

resante hacer notar un punto que puede llevar a errores en quienes viendo los antiguos símbolos egipcios usados en el cristianismo, crean que el cristianismo es lo mismo que las creencias egipcias, no siendo capaces de captar el nuevo significado que los símbolos cristianos tratan de expresar en los antiguos símbolos, el vino nuevo en las odres viejas. La simbolización de un nuevo orden tiene que hacerse cargo de la naturaleza de los símbolos, de su parte de verdad y de su parte de ficción, de lo que expresan literal y familiarmente, y del campo oscuro que esperan traer a la luz aunque sea en forma analógica o poética. Los nuevos significados, con mayor razón que los antiguos, que también no son completamente transparentes, deben ser aceptados como necesariamente oscuros y necesitados de interpretación, puesto que apuntan a realidades trascendentes.

#### EL SENTIDO DE LA HISTORIA DE ISRAEL Y LA HISTORIA DE ISRAEL

El sentido de la historia de Israel es de suyo un tema complejo, podríamos decir que en el caso de Israel, por primera vez la historia tiene un sentido diferenciado de un orden cósmico, un sentido interior, humano, existencial, a la vez que, político o pragmático en términos de E. Voegelin. Ciertamente lo que desconcierta al lector común es que se presenta al texto bíblico como histórico y a la vez divino. De esta forma: o es divino pero no histórico y por ende no verdadero, o se toma como histórico y por ende verdadero y muchas de las narraciones divinas aparecen como fantásticas, meras leyendas o textos piadosos. El problema es difícil de exponer en pocas palabras. Trataremos de abordarlo con la ayuda de E. Voegelin.

Lo primero que hay que advertir es que toda teoría política es a la vez una búsqueda de un orden que permita a una comunidad llegar a ser lo que todos y cada uno quieren ser y ocupar así un lugar en la historia. En el caso de Israel los problemas teóricos que acarrea el querer entender el sentido de la historia de Israel tiene un mismo origen: el estatus de Israel como el pueblo escogido por Dios. Gracias a haber sido escogidos por Dios los israelitas pudieron dar un salto en el ser hacia una relación más perfecta con un ser trascendente. Este hecho es un quiebre con los ciclos históricos de las civilizaciones y su eterna repetición de lo igual, y la aparición de un nuevo agente en la historia. Agente que no es una civilización, no se habla de la civilización hebrea, ni tampoco de las gentes pertenecientes a una civilización: las gentes que produjeron el Antiguo Testamento, sin duda alguna, no son iguales a las demás<sup>20</sup>.

El Antiguo Testamento tampoco puede ser tomado como un documento histórico, de la historia pragmática del pueblo judío. El Génesis hasta 2 Reyes no es una historia crítica de eventos pragmáticos, sino que es el relato de la relación de Israel con Dios, pero esto no quiere decir que no tenga un propósito pragmático por lo que veremos más adelante. La Creación, el Éxodo en sí no

<sup>20</sup> VOEGELIN, *ibid.*, p. 157.

son experiencias pragmáticas, de disposición de medios para alcanzar algún fin político o social, sino que son actos de obediencia o de renuncia a la voluntad revelada de Dios. En este caso los eventos forman parte de una historia sagrada. Por tanto, el criterio de verdad que se les puede aplicar debe ser diferente al criterio histórico tradicional. Los simples hechos cotidianos, en esta relación con la voluntad de Dios, una vez elaborados cuidadosamente y articulados con la misión de Israel se tornan paradigmáticos<sup>21</sup>.

En este caso, detalles pragmáticos de tiempo, lugar, personajes y acciones no son tan importantes, ni necesariamente tienen que ser tan precisos. Donde se debe ser preciso es en la determinación de la relación de los hechos con la voluntad divina, y en establecer los acuerdos o desacuerdos de las acciones humanas con la voluntad de Dios. En este punto, los relatos antiguos, inicialmente orales, pueden ser revocados para mejorar su carácter paradigmático y se le pueden agregar detalles imaginativos para hacerlos más dramáticos, y el lenguaje a su vez puede sufrir interpolaciones, exhortaciones, etc. Esto para una visión puramente pragmática, como la de un historiador actual, puede parecer una falsificación de los hechos históricos, pero para quien ve en estos hechos una manifestación de la historia sagrada, lo que ve es un acrecentamiento de la verdad<sup>22</sup>.

El problema aumenta en la medida de que estos relatos paradigmáticos se multiplican y exasperan a un historiador «objetivo». Sin embargo, según nuestro autor, estos problemas no son nada comparados con la existencia de diversos relatos de lo que parece ser un mismo evento. Esto nos recuerda lo que D. J. Elazar dice respecto al método prismático de la Biblia y su carácter dialéctico. Un ejemplo, la conquista de Canaán en el Antiguo Testamento tiene dos versiones contrapuestas en Josué y los Jueces, y uno se pregunta cómo un mismo evento puede dar origen a dos versiones contrapuestas, una con la idea común de una conquista guerrera relativamente rápida por una comunidad unida, otra con un relato de una infiltración lenta de distintas tribus en la tierra de Canaán. Quizá las dos versiones sean verdaderas en el sentido de dar una visión más completa de lo que fue un hecho simbólico para los israelitas<sup>23</sup>. En todo caso, nos advierte el pensador alemán, la multiplicidad de historias y versiones fueron integradas por los redactores post-exilio y articuladas en un *corpus* histórico con un sentido propio, y no pensando en historiadores modernos, entusiasmados en desintegrar los relatos en sus componentes y en establecer una verdad objetiva que aquí no tiene sentido<sup>24</sup>.

Por último, nos aclara E. Voegelin, este desconcertante complejo de versiones que se sobrepone unas a otras no nos debe llevar a pensar que hay una brecha insalvable entre la historia sagrada y la pragmática o que ambas sean rivales. La historia israelita, subraya el autor, no fue escrita para exasperar o confundir a los historiadores modernos. La historia israelita no es una historia pragmática o no

<sup>21</sup> VOEGELIN, *ibid.*, pp. 162-163.

<sup>22</sup> VOEGELIN, *ibid.*, p. 163.

<sup>23</sup> VOEGELIN, *ibid.*, p. 164.

<sup>24</sup> VOEGELIN, *ibid.*, 164.

es sólo eso. Lo que sucede es que para entender la historia de Israel hay que asumir que la historia de los israelitas es un complicado tejido del que sólo vemos dos hebras, dos cronologías. Lo que aparece como un conflicto entre las dos historias, quizá se aclare cuando el patrón del tejido simbólico se vea más claro. Tarea ingente y todavía en marcha que no podemos abordar aquí, ya que es un gran tema en sí mismo y que nos puede apartar del propósito de este artículo.

Lo que sí es importante y pertinente para nuestro propósito es que la historia de Israel está viva y presente. Incluso es el presente el que le da sentido al pasado. Como dice E. Voegelin: «Cuando el orden del alma y de la sociedad se orienta hacia la voluntad de Dios, y consecuentemente las acciones de la sociedad y sus miembros se experimentan como realización o fracaso, se crea un presente que irradia su forma sobre un pasado que no era conscientemente histórico en su presente»<sup>25</sup>. Así, el pasado puede verse negativamente como el *sheol*, del cual se debe escapar, o positivamente como un caso de *praeparatio evangelica*. De esta forma el pasado se incorpora al presente como una serie de hechos de una historia sagrada viva y actual. Es el presente el que determina si la pasada experiencia fue infernal o grata al Señor. Habrá siempre un antes y un después, pero el sentido viene de la iluminación divina. Citamos *in extenso* a Voegelin por el interés de lo que afirma al respecto:

«El presente histórico fue entendido por San Pablo como la vida de acuerdo a la revelación por medio de Jesucristo, al mismo tiempo que el pasado efectivo que rodea a la nueva sociedad fue elaborado para judíos y gentiles. Las tres comunidades —cristianos, judíos y gentiles— pertenecen así a una comunidad en tanto que participan en el orden divino; aunque el orden se les ha revelado en grados diversos de claridad en una sucesión cronológica creciente. A los gentiles la ley les fue revelada por medio del espectáculo de la divina creación, a los judíos por medio de la Alianza y el establecimiento de una normativa divina positiva, a los cristianos por medio de Cristo y la ley del corazón»<sup>26</sup>.

Así, orden e historia fueron una misma cosa para varias comunidades en diferentes grados de iluminación. Por supuesto que una tal historia requiere continuas enmiendas, cambios y acrecentamientos, pero así ha podido permanecer verdadera por más de dos milenios. Para terminar este acápite sobre la historia de Israel es conveniente recordar el inmenso salto cualitativo que significó la aparición del Cristianismo en medio de los imperios y sus grandes civilizaciones y en contra de las invasiones desde occidente, y aún así mantener su capacidad para sobrevivir. Todo esto, en gran parte por la fuerza interior que el pueblo israelita desarrolló para ocupar su lugar en la historia. Este hecho es de la más alta significación, ya que esta nueva política centrada en la naturaleza humana implica un permanente y sistemático crecimiento interior de sus participantes. Más aún, la creación de un alma individual, algo inédito en la historia, y más aún la aceptación y un compromiso real y permanente con la ley divina. No obstante, es lógico que este tipo de historia presente problemas. Pero por

<sup>25</sup> VOEGELIN, *ibid.*, p. 169.

<sup>26</sup> VOEGELIN, *ibid.*, p. 173.

lo expresado, no se trata de determinar un sentido único y definitivo a la historia israelita, sino que se trata, más bien, que ésta siga viva, y esto se logra gracias al carácter orgánico de sus relatos. Más aún, los descubrimientos arqueológicos ahondan más y más el pasado que habrá que integrar al presente. Es lógico también que los símbolos importantes con el paso del tiempo pierdan parte de su vigor expresivo. Los símbolos, nos advierte E. Voegelin están sometidos a constantes riesgos. Pero quizá eso mismo es lo que los mantiene vivos y a su vez adaptables a la cambiante realidad.

#### THOMAS HOBBS Y SU LECTURA DEL LIBRO DE SAMUEL

La lectura bíblica de Thomas Hobbes es un ejemplo de incompreensión de la manera de pensar del pueblo judío. El caso paradigmático, tanto para Hobbes y su proyecto político como para los israelitas, es el inicio de la monarquía bíblica con Samuel. Esto es, el paso del gobierno de los Jueces —autoridades religiosas y políticas— al gobierno de los Reyes. Relato del cual Hobbes saca dos importantes consecuencias para su proyecto político: 1.º, que el gobierno es por consentimiento, y 2.º, que debe ser absoluto. Para esto el pensador inglés también saca conclusiones a su favor del «pecado de Saúl». Este es el caso que queremos exponer brevemente para demostrar los riesgos de una lectura bíblica que no toma en cuenta el carácter peculiar de la historia israelita. Para hacerlo haremos uso de las referencias a este período que aparecen en el Leviatán<sup>27</sup>.

En EW III, I, 12, p. 108 Hobbes se refiere a Sam. I, VIII.3 donde se cuenta que el pueblo de Israel descontento con los hijos de Samuel, los Jueces, por aceptar cohechos y actuar injustamente rechazaron seguir teniendo a Dios como Rey y pidieron a Samuel tener «un rey como todas las naciones». Recordemos que Samuel oró a Dios y Éste le respondió: «Escucha la voz del pueblo en todo lo que te pidan porque no te han rechazado a ti, sino que ellos me han rechazado a mí, y a que yo reine sobre ellos» (Sam. I, VIII.7). El caso es interesante tanto por lo que menciona Hobbes como por lo que omite. Obviamente menciona lo que conviene a su doctrina política y omite lo que no le conviene o contradice sus conclusiones. Recordemos que Hobbes está tratando de establecer una teología política, esto es, deducir conclusiones políticas del dogma cristiano, pero, más bien, para algunos, lo que trata de hacer es encontrar apoyo en las Escrituras para su proyecto político.

Esta situación ha encontrado una muy buena expresión en la controversia entre Arye L. Hillman y Geoffrey Brennan. Hillman en «Hobbes and the prophet Samuel on leviatán government» (*Public Choice*, 2009, 141, pp. 1-4), quien además de destacar la importancia de Hobbes en la economía política y las decisiones públicas, señala que el pensador inglés ha recurrido a la autoridad de Samuel para esta-

<sup>27</sup> HOBBS, T., *English Works*, III, William Molesworth (ed.), Germany, Scientia Verlag Aalen, 1966.

blecer bien su posición y que su versión ha permanecido sin discusión por más de 350 años. A pesar de que Samuel advierte sobre los peligros de tener un rey como todos los demás, cosa que Hobbes no menciona. Esto es a primera vista la tesis de Hillman: ¿En qué se basa Hillman para alegar en contra de la lectura hobbesiana del episodio de Samuel 2? En que Samuel les advierte sobre las consecuencias de tener un rey como todas las naciones mencionando todos los males que esto les traerá: que sus hijos serán reclutados para el servicio militar, sus hijas para formar parte de la servidumbre palaciega, el rey tomará las mejores tierras y animales y todos los habitantes serán sus sirvientes, de forma tal que *you will regret the day that you chose kings to rule over you*<sup>28</sup>. Ciertamente Samuel, en una de las versiones, advierte de estos peligros, pero el relato tiene muchos otros alcances que van más allá de un problema de toma de decisiones.

Sin embargo, dentro del mismo ámbito operacional, con su sesgo matemático-economicista donde se buscan fórmulas y algoritmos para minimizar el riesgo en la toma de decisiones, Brennan, en «Hobbes's Samuel» (*Public Choice*, 141, 2009, pp. 5-12), rebate a Hillman en términos de que toda decisión implica algún riesgo y que lo que hay que evaluar es el costo-beneficio de la posible acción. Y en casos como éste, lo que Samuel hace es advertir de los riesgos de tener un rey como todas las naciones, a pesar de que el pueblo prefiere correr el riesgo de hacerlo, a pesar de las advertencias. Esto le parece a Brennan algo similar a la evaluación de costo-beneficio de cualquier decisión, particularmente si ésta es una decisión pública<sup>29</sup>.

En su réplica a Brennan, Hillman, en «Hobbes and Samuel: replay»<sup>30</sup> (*Public Choice*, 141, pp. 13-15), alega en su favor que es un hecho que Hobbes omite la advertencia de los males que traería tener un rey como el de todas las naciones, ya que, según él, Samuel no favorece un leviatán y Hobbes sí. Y de esta manera tendríamos un caso de una decisión de lo uno o lo otro; es decir, o elegir un rey, con todo lo que esto implica, o no elegir un rey y evitar los riesgos de un cambio de gobierno. Cosa que es discutible y esperamos demostrarlo en alguna ocasión, ya que Hobbes sabe de las advertencias, las cita incluso, pero aún así, las acepta como el mal necesario que trae el tener un rey con un poder absoluto basado en el consentimiento del pueblo, rey que asume el poder religioso y político a la vez: ¿Por qué? Porque fue la pérdida de la fe y la confianza en los jueces lo que hizo al pueblo pedir un rey como el de todas las naciones. Hemos advertido que una lectura bíblica no se puede reducir a una decisión del tipo de lo uno o lo otro, sino que más bien se trata de comprender que se trata de lo uno y lo otro. Para lo cual vamos a volver al análisis de la historia de Samuel.

Hay dos versiones diferentes de la historia, una pro realista y otra contraria, y hay buenas razones para pensar que ambas son verdaderas en algún sentido o que, al menos, sean complementarias. Según Voegelin, la realista presenta la

<sup>28</sup> HILLMAN, A. L., «Hobbes and the prophet Samuel on leviathan government», en *Public Choice*, 141, 2009, p. 2.

<sup>29</sup> BRENNAN, G., «Hobbes's Samuel», en *Public Choice*, 141, 2009, pp. 5-6.

<sup>30</sup> HILLMAN, A. L., «Hobbes and Samuel: replay», en *Public Choice*, 141, 2009, pp. 13-15.

monarquía de Saúl como instituida por Yavé y no instituida por el pueblo o por Saúl mismo. El episodio de los asnos perdidos y Samuel recibiendo el mensaje divino de ungir a Saúl que los liberará de los filisteos es parte de esta versión. A su vez Saúl se encuentra con unos profetas músicos, quienes le comunican que Dios descenderá sobre él y lo hará un hombre nuevo, *Dios le dará otro corazón*<sup>31</sup>.

La segunda versión es contraria a la monarquía y defensora más bien de la teocracia ejercida por los jueces como soberanos espirituales y políticos. Por eso es que presenta a Samuel como teniendo un liderazgo que hace innecesaria una monarquía. Según esta versión, Samuel está claro que es la pérdida de fe, un problema religioso, lo que hace a las gentes pedir un rey para no tener más a Dios como rey y a la Santa Alianza como una obligación moral. Pero esto es lo que molesta a Samuel. En cambio, desde la otra perspectiva el asunto se puede ver en forma —significativamente más histórica según Voegelin— como la decadencia del dominio de los jueces y un avance hacia un gobierno más democrático necesario para unir a las tribus hebreas contra los filisteos.

Esto es lo que pone en duda la lectura hobbesiana del relato bíblico sobre la institución de la monarquía. Hobbes lo lee como un relato con una sola versión, la pro-realista, más histórica si se quiere, pero menos moral, puesto que oculta, o al menos ignora, los males de una soberanía absoluta. Lo más sorprendente, criticable, es que Hobbes si bien admite los males que puede traer la monarquía aun así la justifica. En parte, creemos, porque para el filósofo inglés no hay alternativa para los pueblos, puesto que la elección fundante del Estado se hace para abandonar un estado de naturaleza que es la guerra de todos contra todos para ingresar en un estado de derecho que permite alcanzar la paz. Es decir, para Hobbes la elección es clara: o el caos o la paz. Su mirada occidental, lógica y racional no puede admitir que en la vida real muchas veces no se trata de elegir uno o lo otro, sino que, a menudo, lo uno y lo otro, como parte de una vida comunitaria que tiene que admitir esta dialéctica existencial que conjuga lo individual y lo social o político. El pensamiento orgánico no es el pensamiento hobbesiano, puro cálculo, sino que, a veces, es como un organismo vivo tratando de adaptarse a las condiciones cambiantes del entorno: Quizá sea tiempo ya de aprender las lecciones que podemos sacar de una lectura adecuada y correcta de la Biblia como un texto político clásico para entender mejor las raíces existenciales de la política.

## REFERENCIAS

- ALFONSO, J. (2010): «La Biblia como un texto político. Federalismo no es contractualismo. Una crítica a Hobbes», en *Límite*, vol. 5, n.º 21, pp. 53-58.  
 BRENNAN, G. (2009): «Hobbes's Samuel», en *Public Choice*, 141, pp. 5-12.  
 ELAZAR, D. J. (1992): «Hobbes Confronts Scripture», en *Jewish Political Studies Review*, vol. 4, n.º 2, pp. 3-24.

<sup>31</sup> VOEGELIN, *op. cit.*, p. 273.

- ELAZAR, D. J. (2000): «Covenant and Community», en *Judaism*, vol. 49, pp. 387-398.
- HILLMAN, A. H. (2009): «Hobbes and the prophet Samuel on leviathan government», en *Public Choice*, 141, pp. 1-4.
- (2009): «Hobbes and Samuel: replay», en *Public Choice*, 141, pp. 13-15.
- HOBBS, T. (1996): *English Works*. III. William Molesworth (ed.), Germany: Scientia Verlag Aalen.
- KADUSHIN, M. (1938): *Organic Thinking: A Study in Rabbinic Thought*, New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- VOEGELIN, E. (1968): *Nueva Ciencia de la Política*, Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- (2001): *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation. The Collective Works of Eric Voegelin*, vol. 14, Maurice P. Hogan (ed.), Columbia and London: University of Missouri Press.

Departamento de Filosofía y Psicología  
Universidad de Tarapacá  
Arica, Chile  
jalfonso@uta.cl

JORGE ALFONSO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

