

Tres lecturas del libro de *Samuel*. Fundamentos del orden político en Brutus, Jacobo VI y Hobbes

Three Readings of the Book of Samuel: Foundations of the Political Order in Brutus, James VI, and Hobbes

ANDRÉS DI LEO RAZUK¹

Resumen: El presente trabajo revisa principalmente los usos del pasaje de *I Samuel*, 8:11-19, donde se describen las forma, fueros o derechos del rey, por tres autores: Stephanus Junius Brutus, nombre falso del autor del texto hugonote *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), donde se argumenta que el pueblo tiene el derecho de resistencia a un eventual tirano; Jacobo VI, rey de Escocia y futuro monarca de Inglaterra, quien defiende la posición del derecho divino de los reyes en su difundido ensayo *The Trew Law of Free Monarchies* (1597); y Thomas Hobbes, primer filósofo político moderno, que intenta en su *Leviathan* (1651) tomar aspectos de ambas teorías con el objetivo de superarlas.

Palabras clave: Jacobo VI, *Vindiciae contra Tyrannos*, Hobbes, Samuel, Orden político

Abstract: This paper primarily reviews the uses of the passage from 1 Samuel 8:11–19—which describes the manner, prerogatives, or rights of the king—by three authors: Stephanus Junius Brutus, the pseudonym of the author of the Huguenot treatise *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), who argues that the people possess the right of resistance against a potential tyrant; James VI, King of Scotland and future monarch of England, who defends the divine right of kings in his widely circulated essay *The Trew Law of Free Monarchies* (1597); and Thomas Hobbes, the first modern political philosopher, who attempts in his *Leviathan* (1651) to incorporate aspects of both theories in order to transcend them.

Key words: James VI, *Vindiciae contra Tyrannos*, Hobbes, Samuel, Political order

Recibido: 12/06/2026. Aceptado: 08/07/2026.

¹ Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de la Matanza, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, e investigador del CONICET. Este artículo se ha realizado bajo el marco del siguiente proyecto que dirijo: “La disputa entre el Derecho divino de los reyes y los monarcómacos como camino hacia el Estado hobbesiano”, CyTMA2 C2 HUM 109, radicado en y financiado por la UNLaM. Mis líneas de investigación se focalizan en la filosofía política de la Modernidad temprana y la crisis de soberanía estatal actual. Mis últimas publicaciones son: Influencia tucídea en la antropología hobbesiana, *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, (2025) 19, pp. 21-35; Problemas soberanos y la (no) vigencia de la soberanía en el mundo contemporáneo. *Conceptos Históricos*. San Martín: UNSaM. 2025 vol. n°17. Pp. 93 – 115; La disputa sobre la doctrina de la potestad indirecta. Hobbes contra Bellarmino. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. CABA: RAGIF Ediciones. 2025 vol. n°22, pp. 180 – 205. Correo: adileo@unlam.edu.ar

1. Introducción

La disputa por conformar un nuevo orden político aceptable en la Modernidad atravesó los siglos XV, XVI y XVII con gran intensidad. Desde distintas tradiciones intelectuales se intentaba superar un vetusto ordenamiento imperial con eventuales alianzas con las monarquías locales o en el papado, que ya no lograba orientar el destino de Europa. De estas tradiciones, aquí trabajaré tres que pretenden adueñarse del sentido de un pasaje bíblico del primer libro de *Samuel*, con la intención de fundamentar un orden político en estos siglos. El uso de los textos sagrados para fundamentar configuraciones o decisiones políticas tiene un recorrido frondoso en la modernidad temprana, como por ejemplo lo atestiguan una gran cantidad de trabajos compilados por los investigadores Killeen, Smith, y Willie, quienes no dudan en afirmar que durante este período:

La Biblia fue política en todos los sentidos: fue el objeto de batallas políticas por su traducción y difusión; fue una fuente de pensamiento político y legitimación; fue un modelo para el ejercicio del poder como para oponerse a él. Para algunos su autoridad podía prevalecer sobre el poder secular; para otros, velar para que no se hiciera mal uso de ella era una de las tareas más complejas de gobierno (Killen, Smith y Willie, 2015:367).²

En el caso específico del libro bíblico que estoy analizando, dos especialistas de estudios actuales sobre el texto de Samuel sostienen que este «ha sido usado como un instrumento para legitimar y deslegitimar el poder, como una herramienta para estabilizar y desestabilizar las entidades políticas. Los textos fueron usados ‘a favor’ y ‘en contra’ de las estructuras monárquicas, y tuvieron un alto impacto en el discurso filosófico-político» (Kipfer y Hutton, 2021:18).³ El presente trabajo da muestra de este juicio y para ello utiliza el capítulo 8 y los versículos 11-19 de *I Samuel*, donde este profeta reproduce al pueblo de Israel las maneras, fueros o derechos del rey que Dios mismo le comunicó a

² La misma importancia con los matices correspondientes a un período específico pueden verse en: Hill, 1993.

³ No obstante este uso histórico que se ha hecho de este libro bíblico, Halbertal y Holmes sostienen que su autor permanece “bastante crítico de ambas facciones y, dado que no ofrece una imagen halagadora de ninguno de los personajes principales de la obra, nos parece imposible determinar con certeza a qué partido o facción pretende el libro apoyar” (2017:2).

él, luego que el pueblo reclamara una monarquía para que los gobierne como las otras naciones, lo cual implicó el rechazo del modelo teocrático que los había regido desde Abraham. El pasaje bíblico es el siguiente:

¹¹ Dijo, pues: Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros y en su gente de a caballo, para que corran delante de su carro; ¹² y nombrará para sí jefes de miles y jefes de cincuentenas; los pondrá asimismo a que aren sus campos y sieguen sus mieses, y a que hagan sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros. ¹³ Tomará también a vuestras hijas para que sean perfumadoras, cocineras y amasadoras. ¹⁴ Asimismo tomará lo mejor de vuestras tierras, de vuestras viñas y de vuestros olivares, y los dará a sus siervos. ¹⁵ Diezmará vuestro grano y vuestras viñas, para dar a sus oficiales y a sus siervos. ¹⁶ Tomará vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes, y vuestros asnos, y con ellos hará sus obras. ¹⁷ Diezmará también vuestros rebaños, y seréis sus siervos.⁴

Si observamos el pasaje podemos agrupar lo que hará el rey con el pueblo en cuatro puntos: en primer lugar, lo militarizará, designando a algunos hombres como soldados y jefes, y a otros como artesanos, para que fabriquen el equipamiento de la guerra; en segundo lugar, les arrebatará a las mujeres para que desempeñen tareas domésticas; en tercer lugar, usurpará las propiedades y los frutos de ellas para dárselos a los militares y a sus siervos en el palacio; y, en cuarto lugar, se adueñará de las fuerzas de trabajo del resto de sus súbditos para beneficio del reino. Lo que hará el rey sobre su pueblo es temible, sin embargo, en los versículos siguientes, este acepta decididamente porque quieren ser como las demás naciones, donde los reyes los guían en las guerras. Según se explica unos versículos previos al texto citado, los hijos del profeta no han gobernado como deben, corrompiéndose y corrompiendo a los demás, por lo cual los ancianos de Israel le pidieron a Samuel abandonar la configuración política teocrática por una monarquía como los demás pueblos. Esta nueva conformación política dispuesta directamente por Dios, y pedida por su pueblo, no pudo sino llamar la atención a dirigentes y teóricos de un reino cristiano para usarlo o bien como modelo a seguir y forma de legitimación, o bien como modelo a rechazar y advertencia de cómo un rey deviene en tirano. En consecuencia, adueñarse del sentido de este pasaje bíblico revistió de un gran interés, y no solo en la modernidad temprana, sino también durante gran parte del Medioevo.⁵

⁴ Las traducciones castellanas de las citas bíblicas son tomadas de la edición referida como Reina-Valera 1960, editada por las Sociedades Bíblicas Unidas. Esta recibe tal nombre debido a que revisa las versiones de Casiodoro de Reina, publicada en 1509, y las mejoras realizadas a esta por Cipriano de Valera, en 1602. He preferido usar esta versión, que reúne a ambas, ya que: son traducciones castellanas de la época; fueron hechas por españoles protestantes; y mantienen el tono grave y elegante de los autores que aquí se trabajan.

⁵ «La teoría política medieval también ofreció diversas interpretaciones de la instauración bíblica de la monarquía. De la historia de Samuel y Saúl se derivaron tres dinámicas políticas: (a) *rex et sacerdos*; (b) *sacerdos et rex*; y (c) un mandato de autoridad y soberanía popular», (Funkenstein, 2007:163).

En un primer momento, analizo la posición de los hugonotes franceses a partir de un texto muy difundido y de título elocuente: *Vindiciae contra Tyrannos: Sive, De Principis in Populum, Populique in Principem, Legitima Potestate* (*Vindicaciones contra tiranos o sobre el poder legítimo del príncipe sobre del pueblo y del pueblo sobre el príncipe*) publicado en 1579 mediante el simbólico nombre falso de Stephanus Junius Brutus⁶, pero atribuido tradicionalmente a Hubert Languet y a Philippe du Plessis Mornay, aunque ahora exista casi unanimidad entre los comentadores por asignarle la autoría a este último. Este texto, resultado de la masacre de san Bartolomé ocurrida en Francia en 1572, donde recuentos llegan hasta 10.000 calvinistas asesinados, forma parte de una constelación de escritos que reforzaron teóricamente la posibilidad de resistir y remover al rey devenido tirano. Y, según Skinner, fue «el gran documento que resume el espíritu del posterior movimiento de protesta» (2002b:388). Para estos defensores del derecho a resistir, no solo el rey, sino también el pueblo es designado por Dios, quien no confía en asignar su legado a solo un actor. Según Brutus, el rey debe cumplir su deber de proteger a sus súbditos de modo absoluto, en cambio, estos lo obedecen siempre y cuando cumplan con este deber, es decir, condicionalmente. En su incendiario prefacio a las *Vindiciae*, bajo otro nombre falso, Scribonius Spinter señala a los lectores la diferencia entre Maquiavelo, como el ideólogo de los tiranos, y Brutus, como defensor de un orden monárquico justo logrado mediante el consenso del pueblo. Sobre el primero, no duda en injuriarlo como: «un etrusco bufón, un sofista hablador, la pestilencia más grave para los cristianos, quien instituyó arpías para el pueblo y tiranos salvajes». En cambio, en el libro que se está a punto de leer «Junio Brutus define quiénes son los reyes verdaderos», quienes al respetar el pacto se conviertan en «padres de la patria y aliados (*socii*) del pueblo» (Brutus, 1579: A3).⁷

Luego, en un segundo momento, reviso la posición de lo que Figgis (1965) etiquetó, en un ensayo ya clásico, como la tradición del Derecho divino de los reyes, la cual fue una de las principales doctrinas rivales de aquellas que fundamentaban la legitimidad de la resistencia a un rey y, en caso extremo, removerlo en tanto tirano, como la fue la de los hugonotes franceses. Para ello, recurro a un texto que reúne, con una gran pluma, los argumentos relevantes de esta tradición: *The Trew Law of Free Monarchies or The Reciproock and Mvtuall Dvetie Betwixt a*

⁶ En rigor, este nombre refiere a dos tradiciones y a dos personas. La primera es la cristiana y la persona es el mártir cristiano san Esteban, quien murió apedreado por defender la fe en Cristo ante las autoridades y el pueblo judío (*Hechos*, 7:55-60); y la segunda es la romana, y el nombre que se invoca es Lucio Junio Bruto, el patricio romano que liberó a Roma de las arbitrariedades y crueldades del rey romano Tarquino el Soberbio, y configurando la República como una nueva forma de orden político (una fuente donde se relata esta historia es Dionisio De Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma*, I, IV,64-84).

⁷ Todas las traducciones al castellano son mías, a menos que se aclare edición castellana utilizada.

Free King, and his natural Subjects. (La verdadera ley de las monarquías libres o el recíproco y mutuo deber entre un rey libre y sus súbditos naturales) de 1598, escrito por el todavía rey de Escocia Jacobo VI y futuro Jacobo I de Inglaterra, quien advierte a sus compatriotas que su texto es de gran utilidad para que “cuando os veáis en conversación con quienes alaben o justifiquen las rebeliones pasadas que estallaron -ya en este reino, ya en cualquier otro-, estéis armados contra sus cantos de sirena.” (King James VI and I: 1994:62). En relación a las rebeliones internas, el rey tenía experiencias muy próximas, la destitución de su madre en 1567 por haber sido acusada de asesinar a su padre Lord Darnley o, directamente en primera persona, su secuestro en 1582 durante diez meses al que fue sometido por Ruthven, el conde Gowrie. En cuanto a las externas, inevitablemente pesa en la memoria del monarca escocés el regicidio perpetrado a Enrique III en Francia unos años antes. Este soberano francés, que había recibido un reino convulsionado aún por la masacre de San Bartolomé, fue apuñalado en su palacio por un dominico, Jacques Clement, el dos de agosto de 1589. Estos hechos, según el rey docto, son alentados y justificados por los cantos de sirena de las teorías que legitiman la resistencia a la obediencia de los reyes o a su remoción, como lo fue la de los hugonotes.

He elegido, para analizar en el tercer momento, el *Leviathan Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil (Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil)* publicado en 1651 y escrito por Thomas Hobbes, primer filósofo moderno,⁸ porque es un texto que integra y pretende superar ambas interpretaciones del pasaje de los libros de Samuel. En rigor, esta maniobra teórica forma parte en una concepción más amplia: la de incorporar posiciones antagónicas dentro de su filosofía política orientada a la paz en un mundo aún convulsionado. En su epístola dedicatoria asume lo difícil de esta empresa, al referirse de un modo general a dos tradiciones bajo las cuales no es arriesgado agrupar a los hugonotes, en primer lugar, y a los defensores del derecho divino de los reyes, en segundo: «En un camino amenazado por quienes de una parte lucha por un exceso

⁸ Mi consideración de la propuesta de Hobbes como primer filósofo moderno estriba en los siguientes principales aspectos: 1) parte de una subjetividad autónoma y auto-fundante, por ejemplo, *De Cive* (I, VIII, 1, p. 160) afirma que debemos pensarnos “como hongos” (*fungorum more*) para diseñar un orden político; 2) precisa y extrae las consecuencias de modo más logrado de la noción de soberanía, como poder absoluto y de decisión última, favoreciendo de esta manera la posibilidad de emanciparse de otras jurisdicciones como la papal o la consuetudinaria que han interferido clásicamente en el orden político local; 3) aloja la soberanía en un ente impersonal, el Estado, al cual los súbditos deben obediencia, distinguiendo de este modo a esta institución de las formas de gobierno clásicas; 4) introduce las categorías de representación y autorización en el *Leviathan*, capítulo XVI, elementos teóricos que están ausentes en sus obras previa de teoría política, como *The Elements of Law* y *De Cive*, y que favorecen notablemente la legitimidad del orden político debido a que los gobernados “autorizan” y “están presentes” en el Estado representativo; 5) presenta su filosofía *more geometrico* y basando sus fundamentos en la naturaleza humana, de hecho, en la Epístola Dedicatoria al *De Corpore* se autoproclama el creador de la ciencia política (*philosophia civilis*).

de libertad, y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos» (Hobbes, 2012:A2r). No obstante esta dificultad, toda la filosofía política de Hobbes pretende pasar por ese camino de modo indemne, pero recogiendo de ambas posiciones lo beneficioso para una paz estable. En el caso concreto que estoy analizando, la ambición es fundamentar, por un lado, un Estado absoluto, pero enmarcado en las leyes divinas y obligado a dar cuenta a Dios de sus actos de gobierno; y, por otro, que esta entidad política conforme y ejerza su poder mediante el consenso de sus gobernados, lo que evita todo derecho a resistencia.

Si bien los tres pensadores a los que me he referido no sólo utilizan el texto bíblico para fundamentar un orden político, sino que también apelan a su historia nacional, a autores de la tradición greco-latina y a argumentos de razón, el uso del mismo pasaje, el cual tiene un lugar central en su argumentación, pero para extraer conclusiones diferentes, permite al menos vislumbrar cuatro niveles de reflexión: en primer lugar, evaluar si los autores trabajados en este escrito hacen uso o abuso *-vexata quaestio-* de la riqueza teórica de las Escrituras para legitimar sus ideas políticas; en segundo lugar, observar las distintas maneras terminológicas de referir a la categoría de gobernante en cada una de las configuraciones políticas propuestas por estas tres tradiciones; en tercer lugar, identificar en estos pensadores una base antropológica compartida, caracterizada por su naturaleza problemática y permanente, que, debido a esto, abre paso a la reflexión y al orden políticos; y, finalmente, en cuarto lugar y en un terreno más especulativo, advertir que el interés por apropiarse del mensaje de Dios se presenta en estos pensadores como algo necesario para establecer un orden en un mundo habitado mayoritariamente por creyentes, lo cual nos habilita a preguntarnos, en este mundo secular, hasta qué punto todo orden político requiere adueñarse o ser representante de un absoluto para legitimarse, como lo pueden ser los conceptos de pueblo, nación, patria, libertad o humanidad, que en nuestros días nos movilizan e interpelan.

2. *Vindiciae contra Tyrannos*

En las *Vindiciae*, si bien se hace uso de la tradición del pacto para constituir un orden político, se hace alusión a un doble pacto para constituir a un rey. El primer pacto se celebra entre Dios, el rey y el pueblo; el segundo entre el rey y el pueblo. El primer pacto se celebra para que ambos, pueblo y rey, adoren a Dios como es debido. Rey y pueblo se presentan como partes contratantes que juran sostener la ley de Dios, la consecuencia de este pacto es significativa, porque no solo el rey es garante de que se cumpla la ley de Dios, sino que se habilita al pueblo a que también lo haga. Por un lado, el pacto entre Dios y los reyes, hace de estos meros vasallos, quienes juran observar la ley divina. Por eso, «si violan su juramento o

infringen la ley, leemos que pierden el reino, como los vasallos pierden su feudo cuando cometen felonía» (Brutus, 1579:15). Más adelante, incluso dirá que todos los reyes, cristianos y paganos, son vasallos de Dios, pues en definitiva sólo él es fuente de poder. Por otro lado, Dios también ya ha elegido a un pueblo, con quien ha hecho un pacto también de obediencia a su ley cambio de protección. Y es ahora, cuando entre en juego estos tres actores en el primer pacto. Dios no confía en un hombre solamente para resguardar su culto, por eso acude a su pueblo para que también lo custodie. Recurriendo a un lenguaje comercial, el texto no duda en aclararlo del siguiente modo:

Parece, pues, que Dios hizo como suelen hacer los prestamistas que tratan con clientes poco fiables: que estén obligados varios a pagar juntos una misma suma, de forma que dos o más se constituyan en deudores del mismo préstamo y que pueda exigirse el pago total a cualquiera de ellos como si fuera el deudor principal (Brutus: 1579:36).

Ahora bien, para el segundo pacto, el cual sí se da entre el rey y el pueblo exclusivamente, es necesario tener en cuenta que, si bien Dios elige al rey, el nombramiento, por lo cual puede ejercer como tal, es determinado por el pueblo. Una vez identificado el rey por Dios, el pueblo le pregunta si gobernará de acuerdo a la ley divina. Y si este dice que sí lo hará, el pueblo contestará que él obedecerá siempre y cuando el rey gobierne de esa forma. Por eso, «el rey promete incondicionadamente y el pueblo condicionalmente» (Brutus, 1579:160), esto es, el primero tiene el deber de hacerlo siempre, no se admite razón o circunstancia que le permita alejarse de gobernar según la ley divina. En cambio, el pueblo obedece con la condición de que el rey gobierne según los ordenamientos de Dios, sino queda liberada su obediencia por el pacto previo. De allí que: «el pueblo hace al rey, y no el rey al pueblo» Brutus, 1579:160), lo que hace explícito que la monarquía, además de estar limitada a los preceptos de Dios, es electiva, es decir, depende del nombramiento del pueblo.

Este tratado hugonote se estructura en cuatro partes mediante cuatro extensas preguntas sobre la obediencia de los súbditos y la legalidad de un príncipe a mandar. Bajo la parte titulada con la tercera pregunta, a saber, «Si, y hasta qué punto, es legal resistir al príncipe que oprime o destruye la República: quiénes, cómo y por cuál derecho debe ser permitido» se encuentra trabajado el pasaje del I Libro de *Samuel*, capítulo 8, versículos 11-18. En esta parte, Brutus, al iniciar su comentario, no puede sino sorprenderse por «cuánto valor le dan nuestros cortesanos a este texto, cuando, a su vez, desprecian toda la Escritura» (Brutus, 1579:156). Para él, siguiendo una tradición de intérpretes bíblicos, este pasaje no intenta demostrar los derechos del rey o cómo deben ser, sino cómo un rey puede convertirse en un tirano, cuando se le da todo

el poder. El pasaje alerta al pueblo cuán resbaladiza es la posición de los reyes que pueden cometer iniquidades y violencias de un momento a otro sin que se establezcan controles o frenos institucionales apropiados. La inestabilidad de los humores de los hombres o su propensión a la violencia no se eliminan cuando estos llegan al trono, sino que se amplifican por su poder. Por eso, «este texto no describe lo que el derecho de los reyes es, sino que derechos se arrogan a sí mismos; no qué harían según su deber, sino lo que usualmente usurpan por la maldad» (Brutus, 1579:156).

Para contrarrestar esta interpretación de los aduladores de tiranos, Brutus recurre a otro pasaje bíblico, muy citado por cierta tradición bíblica, y a Heródoto. En *Deuteronomio* 17:14-20 observamos cómo se advierte que si el pueblo de Israel reclama un rey a Dios éste no debe hacer nada de lo que dice Samuel en aquellos versículos. De hecho, por momentos el pasaje de *Deuteronomio* contradice versículo a versículo al de *Samuel*. Además, se insta al rey a que tenga una copia de estos preceptos para que los guarde y los lea todos los días, con la finalidad de ponerlos en la práctica y evitar que se transforme en un tirano. Ante este pasaje, concluye Brutus: «Por esto, Samuel mismo, como sumo sacerdote, entrega a Saúl la misma ley real, que se encuentra en Deuteronomio XVII» (Brutus, 1579: 157). En cuanto al historiador griego, en *Historias* I, xcvi-xcix, leemos cómo Deioces, rey de los Medos, luego de concentrar todo el poder para sí cometió arbitrariedades a su pueblo. Por eso, comenta el autor de *Vindiciae*, «tal es el peligro de conceder un poder excesivo a una mente débil, como la que tienen la mayoría de los hombres» (Brutus, 1579:158). Así, no solo otro pasaje de la Biblia y una autoridad como Heródoto, sino también una concepción de la naturaleza humana débil y problemática hacen que este pasaje deba interpretarse como a lo que pueden llegar los hombres cuando concentran el poder, jamás como un fundamento de una configuración política aceptable. De allí que cierre su interpretación con las siguientes palabras: «Samuel no enseña que el poder del rey es absoluto, por el contrario, lo que quiere es advertir al pueblo de no otorgar un poder ilimitado en la disoluta ineptitud de un hombre» (Brutus, 1579:158).

Repercuten, sin duda, las consideraciones problemáticas de la antropología calvinista, la cual los hugonotes asumen como cierta. Ante la inestabilidad y arrogancia humanas, resultado de la caída, otorgarle el poder a un hombre de modo absoluto, puede acrecentar tales defectos con consecuentes impactos nocivos en sus gobernados. De allí que el control por parte del pueblo se presente como una opción a estos posibles abusos.

3. *The Trew Law of Free Monarchies*

Para emanciparse definitivamente de las enseñanzas que recibió de niño y adolescente por el destacado humanista George Buchanan, firme defensor de la tesis de la resistencia y remoción a un tirano, Jacobo VI escribe este breve y sólido tratado sobre el poder absoluto de los reyes y de la obediencia de los súbditos que se inscribe en lo que Figgis etiquetó como la tradición del Derecho divino de los reyes. Esta tradición tuvo sus antecedentes con los tratadistas imperiales del siglo XIV, su esplendor en los siglos XVI y comienzos del XVII y su decadencia una vez que la consolidación del Estado eliminó la amenaza del poder espiritual sobre el temporal a comienzos del siglo XVIII. De su esplendor, que fue en los siglos XVI y XVII, Figgis extrae las siguientes notas que la caracterizan (1965:5-6). En primer lugar, Dios designa de modo directo a un ser humano para gobernar un pueblo, mediante una configuración política monárquica, de este modo, el rey es lugarteniente de Dios, su vicario y no un simple vasallo. En segundo lugar, una vez muerto el monarca, el poder pasa directamente a su sucesor por lo cual, no solo el orden político de la primera designación del rey por Dios está garantizado, sino a lo largo de su progenie de modo natural. En tercer lugar, dado que el rey ha sido designado directamente por Dios, es sólo a él a quien debe dar cuenta de sus actos. Finalmente, en cuarto lugar, dentro de esta tradición se distingue entre obediencia activa y obediencia pasiva del súbdito. Esta última se establece como la única opción legítima para el súbdito cuando el monarca es infiel o no respeta los preceptos divinos, lo que evita, de este modo la resistencia o la rebelión.

Ahora, si bien el rey docto demostrará sus tesis mediante pasajes bíblicos, las leyes de su reino y las leyes naturales, también se le otorgará al texto de Samuel que estamos analizando un lugar central. De hecho, se lo transcribe íntegro desde los versículos nueve al veinte para luego ir comentándolo en función de sus unidades temáticas, maniobra teórica que ocupa la mitad del escrito. El primer comentario al pasaje tiene el objetivo de polemizar la interpretación general de los hugonotes, quienes consideran que este texto bíblico tiene la función de mostrar los excesos y perniciosos efectos para el pueblo cuando un hombre es convertido en rey con poder absoluto. Para Jacobo, en cambio, este mensaje de Dios en boca de Samuel no tiene la intención de hacer «odioso el gobierno de un rey, para disuadir al pueblo de su porfiada e inoportuna demanda de uno» (King James VI and I: 1994:67), sino para preparar:

sus corazones de antemano para la debida obediencia a ese rey, el cual Dios les había dado. Y, por lo tanto, les explicitó lo que podrían ser las cualidades intolerables en las que podría caer algunos de sus reyes, preparando así la paciencia a no resistir la disposición de Dios (King James VI and I: 67).

De esta manera, Dios anticipa que no es permitida la remoción del rey por el pueblo. Solo él podrá hacerlo, como lo hizo con Saúl, por ejemplo, cuando este no cumplió lo que aquel le había pedido, por lo cual designó luego a David. Además la Escritura demuestra que muchas veces su pueblo estuvo bajo cautiverio y no solo Dios no instó a rebelarse, sino que, también en esos casos, instó a fortalecer la obediencia al rey infiel o al tirano que lo oprimía.⁹

Inmediatamente, Jacobo acentúa sin ambages que el rey puede romper la justicia y la equidad, haciendo alusión directa a los versículos 11-17, para ello se pregunta retóricamente:

¿Acaso, oprimir a los hombres, hijos, hijas y criados, rebajar casas y linajes nobles, varones y mujeres de sangre esclarecida, a oficios serviles y viles, extraer y despojar de sus heredades y bienes para el provecho y uso particular del príncipe, y de sus cortesanos y criados, no puede llamarse tiranía? (King James VI and I, 1994:70).

A pesar de estos extremos y de asumir que el rey puede devenir en un tirano si incurre en estas conductas, el discurso del profeta no debe leerse como una incitación a la rebelión; de hecho, los profetas –afirma Jacobo– nunca promovieron estas revueltas. Nuevamente, y para finalizar su comentario, refiere ahora de modo indirecto a la interpretación de los hugonotes para afirmar que el pasaje debe ser leído como reglas para legitimar la obediencia y no la desobediencia. Los profetas como Saúl, David o Elías nunca alentaron a la revuelta de sus pueblos pese a tener posibilidad de hacerlo. Y por eso, ellos difieren notablemente, para el monarca escocés, «de nuestros predicadores sediciosos de estos días, de cualquier religión, ya sea en este país o en Francia, que se dedicaron a provocar rebeliones bajo el manto de la religión» (King James VI and I, 1994:71). Ahora, si bien el súbdito no tiene ningún derecho de resistencia a los mandatos del rey, incluso si se ha convertido en tirano, Jacobo señala un matiz en la noción de obediencia, propia de los teóricos del Derecho divino de los reyes: la distinción entre obediencia activa y obediencia pasiva. La primera se presenta cuando las leyes del monarca se armonizan con las leyes de Dios, en este caso la obediencia es decidida y con convicción; la segunda cuando el monarca no sigue los preceptos divinos, en este caso solo queda sufrir los castigos con paciencia, pero jamás rebelarse y menos aún juntarse con otros para hacerlo. Jacobo cierra su interpretación del pasaje bíblico con una cita en latín que pudo haber sido forjada desde un escrito de san Ambrosio de Milán en 386, *Sermón contra Auxencio*

⁹ Por ejemplo, el rey Jacobo utiliza el pasaje de *Jeremías* 29, donde este profeta envía una carta a los ancianos de Israel deportados por Nabucodonosor desde Jerusalén a Babilonia para que respeten al rey y procuren el bien de la ciudad.

y que es usada con frecuencia por los defensores del Derecho divino de los reyes:¹⁰ *Preces, & Lachrymae sunt arma Ecclesiae*¹¹ (King James VI and I, 1994:72).

4. *Leviathan*

La filosofía política de Hobbes ha sido considerada habitualmente, por un lado, como una posición opuesta a la de los hugonotes franceses, porque impugna el derecho de resistencia del pueblo a deponer a los tiranos; pero, por otro lado, como una postura igualmente contraria a la tradición del derecho divino de los reyes, porque admite el consenso de los súbditos para legitimar a un rey. No obstante, su filosofía pretende superar teóricamente estas posiciones al incorporar aspectos de ambas. En cuanto a la primera, si bien Hobbes impugna el derecho de resistencia del pueblo a la obediencia del Estado, esto no se logra solo fortaleciendo el poder central o aceptando la obediencia pasiva de sus súbditos, sino mediante las categorías de representación, autorización y pacto, las cuales pretenden institucionalizar el consenso de los súbditos dado al gobernante. En efecto, los individuos mediante un pacto autorizan al representante, el Estado, para que gobierne, lo que los convierte en autores y representados de las acciones y palabras de aquel, quien ahora es el representante autorizado. Así, resistir a la obediencia de las disposiciones estatales es resistir a las propias decisiones tomadas, lo cual es una contradicción. De esta manera, Hobbes logra un cuerpo político con el consenso de los gobernados, pero eliminando el derecho de resistencia. El siguiente pasaje resume sus ideas sobre este punto:

Una multitud de hombres conforman una persona cuando están representados por un hombre o una persona, lo que se logra mediante el consenso de cada uno de la multitud en particular. Porque es la unidad del representante y no la unidad de los representados lo que hace que la persona sea una (Hobbes, 2012:248).

En cuanto a la posición del Derecho divino de los reyes, es necesario destacar que, este cuerpo político, al haber incorporado en sí mismo a los integrantes de una multitud disgregada –no de un pueblo–, quienes a su vez lo han conformado mediante un pacto originario, no tiene deudas o condicionamiento de otro actor o institución, por lo cual se reviste su carácter absoluto, teniendo que dar cuenta, en todo caso, solo a Dios. A su vez, para otorgar mayor autonomía al Estado, en tal pacto originario, los integrantes de la multitud no pactan con aquél, lo cual lo condicionaría, sino que este ente político es un resultado del acuerdo entre ellos. Es decir que el pacto originario es un pacto entre los futuros súbditos que se ven amenazados entre sí y no

¹⁰ Por ejemplo: Filmer, 1949: 50-51; Bossuet, 1821, Libro VI, artículo 2, proposición vi, 218-222.

¹¹ Las súplicas y las lágrimas son las armas de la Iglesia.

entre estos y el Estado. Distanciándose así de la noción de pacto postulada por los hugonotes como de la de Derecho divino de los reyes.

Recordemos que antes del Estado hay guerra, la creación política intenta imitar la creación divina *ex nihilo*. Hobbes lo aclara en estos términos:

La multitud así unida en una persona es llamada República, en latín *civitas*. Esta es la generación del aquel gran Leviatán o más bien, para ser más reverentes, de aquel dios mortal, al cual debemos obediencia ante el Dios inmortal para nuestra paz y nuestra defensa (Hobbes, 2012: 260)

El Estado es, ahora, el lugarteniente o vicario de Dios. Veamos cómo se presenta este instrumental teórico en su interpretación del pasaje de la Escritura.

Luego de haber desarrollado en los primeros veinte capítulos del *Leviathan* argumentos para fundamentar el concepto de Estado absoluto, Hobbes invita al lector a considerar lo que la Escritura enseña sobre esto. La maniobra teórica consiste ahora en mostrar cómo los argumentos anteriores basados en la razón natural armonizan con lo que está escrito en la Biblia. Específicamente, se usan los textos sagrados para mostrar dos características de un orden político a imitar: por un lado, cómo el poder que detentan los gobernantes de Israel es un poder absoluto; y, por otro lado, cómo los súbditos deben obedecerlo, también de modo absoluto. Para lo primero se cita extensamente el texto de I *Samuel* y en una ocasión I *Reyes*; para lo segundo, luego de referir al libro de *Éxodo*, breve pero contundentemente, se citan varios pasajes del Nuevo Testamento. A continuación, me referiré solo al primer aspecto.

Nuevamente, encontramos, semejante al escrito del rey docto, que el filósofo moderno transcribe el pasaje de I *Samuel* 8:11-17 íntegramente, dentro del capítulo XX del *Leviathan*, pero traducido por él mismo desde el texto griego, diferenciándose de la edición que usa Jacobo en su escrito, conocida como la *Biblia de Ginebra* de 1560 o la patrocinada por el rey años más tarde y conocida como *King James Version* de 1611. Lo destacable de la traducción de Hobbes es que en el versículo once, se vierte en vez de, como lo hacen las dos ediciones anteriores, *the maner of the King*¹² (*The Geneva Bible*, 2007: 124; *The Holy Bible*, 1911), por la opción *the right of the King* (el derecho del rey), respetando la Vulgata, donde se utilizan las palabras *ius regis*, (*Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, 1592: 231). La palabra griega que Hobbes traduce desde la Septuaginta por derecho es *δικαίωμα* (*dikaiōma*), y significa, entre otras cosas,

¹² La forma/la manera/el proceder del rey.

derecho. A su vez, esta palabra griega pretende ser el equivalente de la palabra hebrea *mishpat* (משפט), entendida como justicia o rectitud.

Esta diferencia es muy considerable y coherente con la posición global de Hobbes, y, a su vez, refuerza la posición del monarca escocés. Pues, como Schmitt afirma en su célebre tratado de 1922, *Politische Theologie*: «La unión de lo fáctico y lo jurídico es el problema cardinal del concepto de soberanía» (Schmitt, 1922:20). Así, en *Leviathan* se reconoce un status jurídico a aquellas disposiciones que Dios le otorga al rey. Ya no son meras maneras o técnicas de dominación, no es una mera fuerza que se impone, sino que son derechos que el rey ejerce con responsabilidad ante sus súbditos, pero que debe dar cuenta de sus actos solo ante Dios. Y esto, aclara luego de la transcripción del pasaje «es poder absoluto» (Hobbes, 2012:316), es decir, soberano.

Pero otra novedad y diferencia con respecto a las interpretaciones que he fijado más arriba, por lo cual pretende superarlas, es que este derecho, se refuerza con el consenso de los gobernados, como leemos en los versículos diecinueve y veinte del mismo capítulo de *I Samuel* que Hobbes mismo también traduce y transcribe. Cuando el pueblo, luego de escuchar la sugerencia de Samuel para que no acepten a un rey con estas prerrogativas, responde decididamente: «No, sino que habrá rey sobre nosotros; ²⁰ y nosotros seremos también como todas las naciones, y nuestro rey nos gobernará, y saldrá delante de nosotros, y hará nuestras guerras» (*I Samuel* 8:20-23). Ante lo cual el filósofo británico no duda en concluir que esto último «confirma el derecho que tienen los soberanos, respecto a la *militia* y a la *judicatura*; en ello está contenido un poder tan absoluto como un hombre puede posiblemente transferir a otro» (Hobbes, 2012:316). Para Hobbes, las monarquías de Israel son interpretadas como Estados instituidos, los cuales se logran mediante el consentimiento de sus gobernados. Hasta tal punto, señala Hobbes, que fueron los mismos israelitas quienes depusieron a Dios, rechazando el reino teocrático establecido por pacto con Moisés, para convertirse en una monarquía con Saúl. Ribarević (2017), leyendo a Hobbes dentro de la tradición, lo sintetiza de esa forma: «Aunque la interpretación que hace Hobbes de *1 Samuel* 8 está claramente en consonancia con la enseñanza talmúdica promonárquica, a diferencia del rey Jacobo, no acepta el argumento rabínico de que la monarquía es de origen divino» (177).

5. Conclusiones

Retomando los cuatro niveles de reflexión definidos al inicio de este trabajo, la revisión que se ha realizado a las interpretaciones de tres tradiciones de pensamiento político sobre un

pasaje bíblico puede arrojar las siguientes conclusiones. En primer lugar, el hecho de que los tres pensadores hayan extraído conclusiones diferentes del mismo pasaje, no implica un abuso instrumental del texto bíblico para legitimar las posiciones políticas de cada uno de ellos, sino más bien una riqueza y profundidad conceptual de las Escrituras. Como muy bien nos alerta Wansbrough (2010), «el uso político de la Biblia no es un fenómeno nuevo. De hecho, hasta puede sostenerse que algunos libros sagrados fueron escritos con fines políticos» (120). Para ilustrar esto, el autor remite a los libros de Judit y Daniel, redactados en el momento de opresión al pueblo judío por el feroz rey seléucida Antíoco IV, pero que relatan episodios heroicos de varios siglos atrás para que sean imitados en esos tiempos aciagos. Durante tales momentos de opresión, según Portier-Young (2016), surgió un nuevo género literario, el «apocalipsis histórico» desde donde «emergió un programa de resistencia radical activa, con raíces en la teología pactal y conformado según modelos de las escrituras de Israel y con arreglo a nuevos paradigmas reveladores» (26). En cuanto al uso político de los textos sagrados durante el período medieval que hacen los cristianos, baste referir a la lectura que los teólogos hacen de *Lucas XXII:38* sobre las dos espadas, para fortalecer la doctrina de los dos poderes, espiritual y temporal, donde el segundo debe estar sometido al primero. De ese modo, el movimiento argumentativo de los tres pensadores trabajados en este escrito no es una anomalía exegética, sino que se inscribe en una matriz de abordaje de los problemas políticos cuyo origen parece remontarse a la propia génesis y redacción del texto bíblico.¹³

En segundo lugar, observamos un notable cambio en la denominación de quien se establece como autoridad máxima, lo que corresponde a su condición como gobernante. En el

¹³ No obstante este uso de las Escrituras para fundamentar un orden político que se registra en la tradición occidental, existen, por ejemplo, escritores renacentistas que apelan principalmente a la razón, la tradición griega o la ciencia experimental para argumentar su posición. Valgan como ejemplo, los siguientes textos. Si bien en *El Príncipe* (1513) Maquiavelo apenas menciona personajes o episodios bíblicos (cap IV, Moisés; cap XII, David y Goliath; cap XXVI, la esclavitud de los hebreos en Egipto), estos no juegan para nada un rol fundamental en su argumentación. Ante esto, Skinner (2002a) no duda en afirmar que para el autor florentino: “si un gobernante está genuinamente preocupado por “mantener su estado”, tendrá que deshacerse de las exigencias de la virtud cristiana, abrazando de todo corazón la moralidad muy diferente que le dicta su situación” (134-135). Por su parte, Tomás moro, en su *De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia* (1516-1517), tampoco apela a las Sagradas Escrituras sino principalmente a la tradición griega, específicamente a la *República* de Platón, cuando argumenta sus tesis, como sostiene Angela Hobbs (2024): “No cabe duda de que Thomas More (con la ayuda de sus amigos humanistas Peter Giles y Desiderius Erasmus, quienes colaboraron en su publicación) sitúa tanto *Utopía* como la Utopía que describe, al menos en parte, en relación con, y en una competencia lúdica con, la República de Platón” (20). Con otros objetivos, pero vinculando a Moro con la tradición griega, véase el capítulo 1 de libro de Nelson (2004). Finalmente, es posible también ubicar dentro de este abordaje teórico, *New Atlantis* de Francis Bacon, pese a su ropaje teológico, la confianza en la ciencia experimental para el desarrollo humano campea por todo el texto. Hasta tal punto que Perez Zagorín (1998) llega a afirmar que: “Bacon soñó en ocasiones con revertir las consecuencias del pecado original y restaurar a la humanidad, mediante el poder de la ciencia, a su estado prístino anterior a la fe” (45).

caso de los hugonotes, mediante la propuesta de un rey vasallo, es decir, un gobernante limitado y elegido por un pueblo que posee el derecho a derrocarlo si no respeta los preceptos divinos. Luego, en Jacobo, tal término muta para referir a un rey lugarteniente, y retrata así a un monarca absoluto que solo tiene que rendir cuentas a Dios sobre sus acciones de gobierno. Finalmente, la propuesta de la filosofía política hobbesiana integra ambas posiciones con la intención de superarlas teórica y prácticamente, mediante un Estado con soberanía absoluta que es, a su vez, lugarteniente de Dios, a quien solo debe rendir cuenta de sus actos, pero que es configurado por el consenso de los gobernados.

En tercer lugar, las tres tradiciones suponen una antropología pesimista o problemática, según la cual la naturaleza humana es una fuerza atizadora de conflictos que deben ser encauzados hacia la paz mediante herramientas políticas. En el caso de los hugonotes el énfasis está puesto en el rey, quien al concentrar todos los poderes puede corromperse y corromper el reino; en la propuesta de Jacobo, es el pueblo quien necesita tener un gobernante con la suma de poderes para poder controlar sus eventuales rebeliones; y según la filosofía política de Hobbes, todos los hombres, sin distinción de rango, son los problemáticos, de allí que sea necesario crear una inédita entidad impersonal, el Estado, que sea asiento de una soberanía absoluta capaz de generar una convivencia pacífica y estable entre sus integrantes. Este rasgo común habilita a calificar a estos pensadores, según Schmitt (1932), como «específicamente políticos», pues, «presuponen que el hombre es ‘malo’, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico» (49). La política surge, entonces, como opción al caos que, su vez, lo fundamenta.

En cuarto lugar, los tres autores se muestran muy interesados en armonizar su discurso con las sagradas Escrituras. Esto no solo se explica por necesidades contextuales, sino que esta convergencia facilita notablemente su legitimación conceptual filosófico-política y su impacto en la praxis. Pues, en rigor, las tres tradiciones reclaman que, dentro de un territorio, solo sea uno en definitiva el representante de Dios en la tierra, es decir, su intérprete, quien descifre el mensaje divino y se lo comunique a los hombres, deseosos de escucharlo y de encaminar sus voluntades hacia sus preceptos. Ahora bien, esta estructura teológica, lejos de abandonarse en nuestros tiempos seculares, resurge con nuevos ropajes. Schmitt (1991) lo avizora en un texto a principios de siglo XX del siguiente modo: «Principalmente, el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida como vida por sí misma en su total banalidad y mero movimiento». Qué tipo de absoluto será representando por el Estado

dependerá de la etapa histórico que se habite. Lo importante es que tal monopolio semántico en manos de una entidad institucional es lo que brinda las condiciones de la paz; de lo contrario, si cada uno se arroga la posibilidad de poner en acto lo que el pueblo, la nación o la libertad proponen, se brindan las condiciones para la guerra.

De esta manera, y a modo de cierre, el recorrido por estas frondosas teorías políticas que se presentan, por un lado, alejadas históricamente de nosotros, lo hacen, por otro lado, muy próximas conceptualmente, lo cual nos invita a seguir pensando nuestra propia realidad, ya que nos otorga claves teóricas para un ordenamiento político posible en tiempos post-estatales.

Bibliografía:

- Bossuet, J-B. (1821). *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Paris: Librairie Monarchique de N. Pichard.
- Biblia Sacra Vulgatae Editionis* (1592), Roma: Typographia Apostolica Vaticana.
- Biblia Reina-Valera 1960*. (1960). Revisión de las sociedades bíblicas unidas, Seúl: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Filmer, R. (1949). *Patriarcha* (Peter Laslett, ed.), Oxford: Basil Blackwell.
- Figgis, J. N. (1965). *The Divine Rights of Kings*, New York: Harper Torchbooks.
- Funkenstein, J. (2007). Samuel and Saul in Medieval Political Thought, *Hebraic Political Studies*, 2 (2) 149–163.
- Hill, Ch. (1993). *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution*, London: Allen Lane The Penguin Press.
- Hobbs, A. (2024). More and the Republics of Plato, in: Shrank, C. & Withington, P. (eds)., *The Oxford Handbook of Thomas's More's Utopia*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2004). *De Cive. The Latin Version* (Howard Warrender, ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2012). *Leviathan Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (Noel Malcolm, ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Halbertal M. y Holmes, S. (2017). *The Beginning of Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Kevin, K., Smith, H. y Willie, R. (eds.) (2015) *The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England, c. 1530-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Kipfer, S. y Hutton, J. (eds.) (2021). *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

- King James VI and I of England (1994). *Political Writings*, (Johann Sommerville, ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, E. (2004). *The Greek Tradition of Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portier-Young, A. E. (2016). *Apocalipsis contra Imperio. Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*. Navarra: Verbo Divino.
- Ribarević, L. (2017). Political Hebraism in *Leviathan*: Hobbes on I Samuel 8, in: Domagoj Vujeva Luka Ribarević (eds.), *Europe and the Heritage of Modernity*, Zagreb: University of Zagreb, 165-189.
- Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie*, München und Leipzig: Duncker und Humblot.
- Schmitt, C. (1932). *Der Begriff des Politischen*, München: Duncker und Humblot.
- Schmitt, C. (1991). *Politische Romantik*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Skinner, Q. (2002a). *The Foundations of Modern Political Thought. Vol 1: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002b). From the state of Princes to the Person of the State. *Visions of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 2.
- Stephano Ivnio Bruto Celta. (1579). *Vindiciae Contra Tyrannos: sive, De Principis in Populum, Populique in Principem, Legitima Potestae*, Edimburgi: s/i editorial.
- The Geneva Bible. A Facsimile of the 1560 Edition*. (2007) (Lloy E. Berry, ed.), Massachusetts: Hendrickson.
- The Holy Bible. A Facsimile in a reduced size of the Authorized Version published in the year 1611*. (1911) (A. W. Pollard, ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Wansbrough, H. (2010). *The Use and Abuse of the Bible. A Brief History of Biblical Interpretation*. Londres: T&T Clark.
- Zagorin, P. (1999). *Francis Bacon*. Princeton: Princeton University Press.