

FORNARI, Giuseppe
Università degli Studi di Verona

@ giuseppe.fornari@univr.it

Perspectivas del poder. Anamorfosis del Leviatán en Hobbes y en el *Libro de Job*

Perspectives of power. Anamorphosis of the Leviathan in Hobbes and the Book of Job

El artículo parte del análisis de la portada del *Leviatán* (1651) de T. Hobbes con el objetivo de subrayar su congruencia no solo con el contenido del libro, sino también y de manera más general con la principal tendencia del pensamiento moderno basado en el problema del conocimiento. El icono del Leviatán, entendido como símbolo del poder político, es posible gracias a la distancia óptica de su observador, que para reconocerlo debe situarse a la distancia adecuada e interpretar correctamente sus apariencias.

PALABRAS CLAVE: Hobbes, Leviatán, *Libro Job*, conocimiento, teología política.

The article starts from the analysis of the title page of T. Hobbes's *Leviathan* (1651) with the aim to stressing its congruence not only with the contents of the book, but also and more generally with the main trend of modern thought based on the problem of knowledge. The icon of the Leviathan, meant as a symbol of political power, is made possible by the optical distance of its observer, which, in order to recognize it, has to posit himself at the proper distance and interpret its appearances correctly.

KEY WORDS: Hobbes, *Leviathan*, Book of Job, Knowledge, Political theology

1. LA INVENCION DE HOBBS

Hay símbolos antiguos que, reinterpretados y colocados en nuevos contextos, revelan una sorprendente capacidad de resemantización y de adaptación, metamorfoseándose en instrumentos representativos de realidades desconocidas en la época en que se forjaron. Es este el caso de la figura del Leviatán, de origen estrictamente bíblico, pero transformada por el agudo ingenio de Thomas Hobbes en emblema del poder político que auspicia en su gran obra *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), con una resemantización politológica que desde entonces ha hecho el símbolo leviatánico universalmente conocido por sus implicaciones históricas, constitucionales y sociales.



A un éxito tan clamoroso le ha ayudado la muy hábil decisión «mediática» de inaugurar la obra con un espectacular frontispicio dividido horizontalmente en dos partes, una inferior y subdividida en recuadros más pequeños que reproduce los distintos aspectos de los dos poderes, eclesiástico y civil, y una superior que magnetiza inmediatamente la atención de quien se dispone a leer el libro. Esta imagen singular muestra a un individuo gigantesco, un monarca, formado por una multitud de figuras humanas, dominando con su inmensa figura todo el paisaje formado por colinas labradas y centros habitados. Sobre el gigante se encuentra una cita del *Libro de Job* 41, 24: *Non est potestas super terram quad comparetur ei*, frase que en el texto bíblico se refiere al monstruo denominado Leviatán^[1], ilustración de la omnipotencia divina ante la que Job, golpeado y llagado por Satán con el permiso de Dios, acaba por inclinarse. De ahí el título de la obra hobbesiana, y de ahí la identificación del coloso del frontispicio con el monstruo bíblico y con el monarca absoluto, cuya necesidad el autor de hecho pretende demostrar.

Esta variada invención visual no hace un misterio, por tanto, de su sustrato veterotestamentario, aunque no está exenta de antecedentes clásicos, *in primis* las imágenes platónicas que presentan la colectividad como un gran ser compuesto. Es necesario reconocer, sin embargo, que los precedentes antiguos permanecen, por sí mismos, bastante desenfocados y genéricos. Se intuye que, para llegar al monarca colosal de Hobbes y a su impresionante focalización visual, tiene que haber intervenido otro factor, que se hace reconocible enseguida si nos remitimos a una imagen precedente de organicismo colectivo, la metáfora paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, reelaborada más tarde bajo innumerables formas eclesiológicas y políticas durante el Medioevo^[2]. Ha sido por tanto esta premisa neotestamentaria y cristiana la que ha llevado a la elaboración medieval de la doctrina del Estado como *makros anthropos*, atribuida después falsamente a Platón^[3].

En cualquier caso, la ascendencia histórica y textual del símbolo hobbesiano pasa a segundo plano ante la originalidad y la majestuosidad del resultado. Punto de confluencia de una densa trama de temas iconográficos medievales, renacentistas y barrocos, y, a pesar de todo, sello de un pensamiento político anticonformista hasta la iconoclastia, la alegoría figurativa del *Leviathan* se ha convertido en el símbolo del poder político en la historia moderna, con una serie de ambigüedades que la presentan tan seductora como huidiza cuando se la examina de cerca. Se advierte que el personaje del frontispicio del *Leviathan* no se presenta ante nosotros como heredero de una ilustre y milenaria tradición, sino como su «sustituto»: el cielo sobre él aparece vacío, así como absoluto su dominio sobre la tierra, en particular sobre los símbolos del poder religioso, dominados por un tremendo báculo que desde su mano izquierda se alarga sobre el paisaje, para evitar cualquier amenaza de sedición. No es necesario esforzarse mucho para comprender que el autor es veterano de la larga era de las guerras de religión y que ha decidido con firmeza acabar con ella, si bien el peaje que debe pagar en términos metafísicos y religiosos es alto. La frase bíblica *Non est potestas super terram quae comparetur ei* no presenta un tono del todo reconfortante, no tanto porque el Leviatán esté definido como *King of all the children of pride* (Hobbes, 1994, p. II, XXXIX, 210; Job 41, 25: *rex super universos filios superbiae*), con evidentes intentos coercitivos y punitivos, cuanto porque parece problemático lo que sea que haya más allá de esta incomparable *potestas* que, perfectamente informada sobre nuestra innata proclividad hacia el «orgullo», nos mira directamente a los ojos.

Pero si las metáforas medievales y cristianas provocan un cortocircuito que las desestabiliza y las vacía, por así decirlo, desde dentro, no es menos instructivo llevar a cabo una comparación con los precedentes platónicos de la imagen, citados a tiempo y a destiempo, teniendo en cuenta la naturaleza, al menos en parte apócrifa, de la atribución^[4]. El único pasaje verdaderamente confrontable está al comienzo de la *República*, cuando, tras las aporías a las que ha llegado el diálogo de introducción sobre la justicia, Sócrates propone encarar el problema sin mirar al hombre particular, justo o injusto, sino a las señales naturales de justicia que se dejan observar en la sociedad^[5], con el paso del microcosmos del ciudadano particular al macrocosmos de la *physis*, al que más adelante el diálogo dará la vuelta en su propio beneficio al apoyarse en la constitución de las almas de los miembros de la *politeia*. Bastante poco de este texto sobrevive en Hobbes: en el filósofo antiguo estos cambios de perspectiva, introducidos a través del ejemplo de las letras demasiado pequeñas para un lector pequeño, se desarrollan en base al reconocimiento gradual de la estructura ontológica de la realidad; en el mismo lugar en el que para el filósofo moderno sucede lo contrario, ya que, después de haber partido de la constatación empíricamente objetiva de una realidad natural de suyo mecánica, somos nosotros los que tenemos que establecer la perspectiva correcta sobre la cual instalarnos, ciertamente, tras los persuasivos argumentos del libro y de su ilustrativa alegoría leviatánica.

Mientras que en Platón los desplazamientos del ángulo de visión se alimentan circularmente de la visión cognoscitiva de la totalidad de la realidad a partir del Mundo de las Ideas, en Hobbes son las ideas de los lectores, guiadas por la experiencia, las que confirman la visión parcial de un mundo ya fragmentado, del que importa, en definitiva, conocer solamente el bloque humano, la totalidad limitada y mortal de la *Commonwealth*. Ya no hay ningún punto de vista objetivamente absoluto, obtenido a través de una suerte de proceso «por agotamiento»; al contrario, hay una única y precisa posición observadora, una invisible línea de observación que es la única que nos permite enfocar la imagen. De hecho, podemos constatar que el gigantesco monarca, formado por todos sus súbditos, resulta visible *solo a la distancia adecuada*, en lo que es una suerte de perspectiva engañosa, o mejor una intersección entre dos perspectivas engañosas convergentes^[6]. Si mirásemos al monarca-Leviatán a una distancia excesiva veríamos solamente una única figura humana y permaneceríamos engañados, pero quedaríamos igualmente engañados si lo mirásemos demasiado cerca, ya que en tal caso acabaríamos por prestar atención a un solo hombre.

Es verdad que el grabado, de factura impecable^[7], añade el detalle por el que a los *homunculi* que componen el coloso leviatánico los vemos de espaldas, o, como mucho, en tres cuartos, amplificando nuestra posición de observadores y transformándola en un acto eminentemente político, o mejor, de concesión eminentemente política, la del sometimiento al único soberano. Pero así la doble posibilidad óptica remite también a una potencial doble postura destinada a recomponerse en un único acto de decisión y convencional. Tenemos la postura de espaldas, que es propia del súbdito, y tenemos la postura frontal, que es propia del soberano, y en la que se hace una ingeniosa alusión en una versión preparada para el monarca inglés en el exilio (Brown, 1978, pp. 29-32; Bredekamp, 1999, pp. 36-39 y 111): en este grabado, todos los súbditos parecen encontrar refugio en el cuerpo del rey y son ellos los que en esta ocasión miran al observador, evidenciando así el punto de vista de Carlos II (Bredekamp, 1999, p. 111). Inversión tanto más divertida en tanto no se presenta a nosotros como un giro banal, puesto





que la objetivación extrañadora de la cabeza del Leviatán reproduce las hechuras del propio Carlos^[8], proponiéndonos un desdoblamiento que se diría que remite a la doctrina de los dos cuerpos del rey, el privado y el público, destinados a reunificarse en la restauración de la patria a la que aspiraba el monarca^[9].

La distinción entre las dos perspectivas y posturas es, por tanto, en sí misma asimétrica, desde el momento en que la perspectiva de los súbditos es fundamentalmente pasiva, además de inferior jerárquicamente, mientras que la del rey es articulada y compleja en los niveles más altos de la ingeniería del poder. No obstante, tal asimetría no elimina, más bien transmite secretamente, la posible *reversibilidad* de las dos posiciones, su simetría latente y complementaria, puesta en evidencia de forma disimulada por el hecho de que la figura frontal y la que está de espaldas serían igualmente inútiles si las tomáramos por sí solas. Por lo tanto, hay que señalar al menos tres circunstancias que no me parece que reciban una atención adecuada en el ya de por sí amplio debate crítico al que ha dado lugar la invención hobbesiana.

La primera se encuentra en el carácter íntegramente humano de la entidad leviatánica, que en sí ha sido enfatizado, obviamente, pero sin añadir el doble matiz de la equivalencia, en el virtual *panopticon* que la imagen contiene, de los dos puntos de vista que he mencionado, el demasiado alejado y el demasiado cercano, que remiten ambos a una sola figura humana, caracterizada por ser una figura humana *cualquiera*, que es como si dijéramos indiferenciada, la inmensa y soberana no menos que la minúscula y subordinada. Se trata de un puro y simple cambio de posición, como adelantaba, si bien el frontispicio subraya los atributos preeminentes del monarca, el poder civil y el poder eclesiástico, ambos institucionalmente unificados por la corona colocada sobre la cabeza, pero enérgicamente empuñados con una toma de posesión que parece ser el único título legitimador. Se trata de símbolos, pero sobre todo de *cosas*, de entidades materiales que se tienen que poseer y blandir, y que existen en la medida en que consiguen su objetivo. A la posibilidad del cambio de postura se añade por tanto la posibilidad de la toma de posesión de tales objetos, debido a los cuales no hay diferencia entre uso, usucapión (prescripción adquisitiva), usurpación^[10]. Esto significa que en la construcción hobbesiana en soberano puede convertirse potencialmente cualquiera, y que son sustancialmente indiferentes la proveniencia y la identidad. Es más, es la propia identidad individual y colectiva la que no existe fuera de la definición leviatánica, y tal identidad es el resultado de una serie de condiciones, no tiene un arraigo *demostrable* en un punto de perspectiva único y superior, que recomponga los distintos ángulos de visión y de refracción.

No faltan elementos para sostener que el filósofo inglés haya tenido relación con la tradición figurativa y especulativa italiana, para la cual el punto focal de la perspectiva pictórica simboliza la trascendencia divina y su encarnarse en el observador humano^[11], y que tal influjo haya sucedido, al menos indirectamente, gracias a la lectura de *Il Cortegiano* de Baldassar Castiglione, que traduce este tipo de simbolización religiosa en un ideal político mundanizado^[12]. No hemos de profundizar ahora en este análisis, aunque fascinante, sino observar el resultado global. En su invención simbólica más conocida, Hobbes confirma su pertenencia a la línea más característica del pensamiento moderno, la que —representada para él sobre todo por Bacon, y después sintetizado, aunque no agotado, por el influyente y al mismo tiempo poco apreciado Descartes— se separa de la estructura ontológica y teológica del mundo, y se apoya exclusivamente en las modalidades humanas para poder acceder a ella, en la capacidad humana de conocerla o no conocerla. No se trata de establecer antici-

padamente una cierta definición de modernidad, se trata de constatar que la filosofía moderna está marcada por una fractura ya proclamada entre el hombre y el mundo, y por los diferentes intentos de compensarla, afirmarla o incluso negarla^[13]. Esto repercute sobre todos los aspectos de la invención política hobbesiana, que muestra ser una política fundada en la «invención».

La segunda circunstancia proviene directamente de esta, y consiste, en efecto, en la naturaleza humanamente perspectivista y convencional de la construcción leviatánica, que se define por la distancia exacta que la hace visible y *por tanto existente*. El materialismo de Hobbes, como cualquier materialismo moderno, se muestra dependiente de manera imprevista de un factor inmaterial, puesto que se trata de alcanzar una relación precisa entre los factores materiales en juego, de modo que se obtenga una entidad inmensa que no se limita a ser *aparente* ostentosamente, sino que es también «aparente» en la acepción precisa de que se aparece a alguien, a un «sujeto» conocido aún por definir. Esto demuestra que el Leviatán hobbesiano está entre tanto también *inaparente*, en tanto que aún no aparece, en el momento en que el lector lo ve en el libro, sobre las escenas del mundo: su imagen conduce a una construcción mental que el filósofo presenta al lector, y que tendrá que existir en su mirada mental. En otras palabras, en el frontispicio del *Leviathan*, que a todos los efectos es parte integrante y calificadora del texto, Hobbes se refiere al punto de vista de quien está a punto de leer la obra, del lector que tiene que decidir la existencia o inexistencia del Leviatán, y del puesto que en todo ello tiene la intención de ocupar, si de monarca o de súbdito, donde la probabilidad inmensamente menor de la primera posibilidad, recordada en la versión destinada a Carlos II, es secundaria, dado que hay que tener en cuenta la coexistencia de ambas posibilidades, su línea de tensión, de la que tendrá que hacer brotar la pareja indivisible de soberanía y obediencia.

De aquí deriva una tercera circunstancia, que es la absoluta soberanía, en el mundo de Hobbes, del estado natural, que permanece como marco y sustancia del símbolo perspectivista del Leviatán^[14]. La reconducción a un «sujeto» se refiere aún a una visión tensional y con todo compacta que caracteriza al siglo XVII más filosófico, absorbido como está por encontrar las razones subjetivas/objetivas del mundo asumido en tanto totalidad conocible racionalmente, en tanto horizonte omnicompreensivo de la experiencia humana, curvatura totalizadora que confiere a los escritos hobbesianos, siguiendo un estilo que alcanzará sus máximos logros analíticos en Kant, la árida lucidez del nuevo *habitus* científico y a la vez la fascinación pasada, pero aún no transcurrida de la vieja metafísica^[15]. Dentro de esta curvatura tensional y totalizadora, resulta evidente que quien está mirando al Leviatán de Hobbes teniendo que «decidir» (es decir, en términos hobbesianos, calcular) si es monarca o súbdito, se coloca completamente dentro del estado natural, donde rige el *homo homini lupus*, consistente en definitiva en quitarle al súbdito su posición de espaldas, lo que lo transformaría enseguida en nuestro vecino de enfrente y antagonista, a quien para encontrarlo no tendremos que hacer uso de gran imaginación, sería suficiente con retirar la mirada y girar en redondo, donde encontraremos un semejante nuestro, otro lector potencial, que se transformaría inmediatamente en enemigo apenas retirase a su vez la mirada del fenómeno perspectivista y óptico del Leviatán.

Ya sea el lector o el autor, se encuentran ambos en el estado natural en el que pueden ser sorprendidos en cualquier momento, y tienen que apelar a su capacidad racional, puramente calculadora, de la que están en posesión y en la cual realizan el pacto político con el que





renunciar a los poderes propios en ventaja de uno solo, el monarca, que será el único en mantener el *ius naturale* de vida o muerte, garantizando por fin la paz. Pero es el estado natural la única realidad, la única *rerum natura*, con la que permanece en contacto el soberano, y que volvería a aparecer desastrosamente en el momento en el que sus súbditos se olvidaran del horror del que provienen, cayendo en el error de previsión y de cálculo de la sedición y la guerra civil. Por tanto, la imagen simbólica del frontispicio habrá de ser rememorada por todos los miembros de la *Commonwealth* hobbesiano, ya sean estos soberanos o súbditos; incluso si no es necesaria una conciencia distributiva completa, es suficiente para este propósito una clase dirigente adiestrada, que mantenga en el corazón del propio cálculo racional el punto de vista y de perspectiva correcto, capaz de mantener a su vez el Leviatán visible y omnipotente.

Dejemos para más adelante el detalle de la minoría intelectual al poder en el régimen monárquico hobbesiano, un tema derivado lejanamente de Platón^[16], pero que en la era moderna se traduce en modalidades problemáticas y opacas, en cuanto que se modifican los criterios de visibilidad y de acceso de las clases al poder, inicialmente traducidas en la idea de razón de Estado, y, en definitiva, enloquecidos en la implosión política actual, donde el umbral puramente aparente de cada poder es dado por los *media*, y su ejercicio se produce por completo entre efímeros bastidores. Lo que ahora importa es dejar constancia de la fase hobbesiana de este largo proceso, cuyas premisas y consecuencias se desarrollan con la claridad de un teorema, de un prisma que descompone y recompone una luz ya artificial, y artificial porque natural, de una manera tan franca y angustiosa que hace necesario inventar urgentemente un juego óptico y de perspectiva que les devuelva la vida divina perdida. Es la absoluta soberanía del *state of nature* de Hobbes la que funda la soberanía absoluta del monarca, pero este vertiginoso movimiento se hace posible desde la absolutez soberana de las convenciones que hacen salir a los hombres de la brutalidad natural, en el momento en que lo dicen y lo creen.

El Leviatán de Hobbes es por tanto un dispositivo poderoso por las mismas razones que lo transforman en un efecto de ilusionista, una aparición, eficaz en tanto que entra en el campo visual y mental de aquellos a los que tiene que subyugar. Por lo que se comprende el sentimiento de horror redoblado con el que la invención hobbesiana ha sido acogida, por la brutal realidad de las cosas que hace notar, y por su implícito aniquilamiento de cualquier legitimidad religiosa, dinástica o metafísica. Esto remite a condiciones causales precisas, que señalan el certificado de nacimiento del Leviatán moderno.

2. HISTORICIDAD DE UNA DEFINICIÓN

El Leviatán de Hobbes es un enorme dispositivo concebido con la finalidad de crear una relación, de otro modo dividida e inexistente, entre súbditos y soberano, que es como decir entre hombre y mundo, entre sujeto y objeto, entre una función subjetivante susceptible de constituirse solo en relación en una función objetivante, donde la misma funcionalidad y ficcionalidad de la relación da cuenta de la eficacia, que ya no remite a una fuente suprema metafísicamente viable^[17]. Nos encontramos ante un excepcional laboratorio teórico e histórico que define las condiciones racionales y artificiales para recrear bajo control lo que a todos

los efectos merece el nombre de «mediación», en el doble sentido de aquello que pone en contacto y en relación, pero más aún de aquello que permite hacerlo a partir de una fuente única y no superable de poder funcionalmente (y ahora ficcionalmente) originario, supremo. En sentido histórico, además de teórico, la mediación puede ser definida como cualquier símbolo, figura, institución, que posea el poder de indicar a la colectividad qué es lo real, el poder de establecer cuál es el *objeto* y qué es *objetual*, por así decir, no simplemente objetivo, sino objetivamente significativo y comunicativo, capaz de poner a prueba el objeto en tanto desconectado respecto a un sujeto que se constituye en relación a él^[18]. En tal sentido la filosofía moderna marca la emergencia de la conciencia del carácter humano e inmanente, natural y a la vez histórico, de las mediaciones, y una toma de conciencia similar no habría sido posible sin una crisis de las mediaciones tradicionales, que en su debilitamiento comenzaban a mostrar el material del que estaban hechas las condiciones históricas y humanas de las que dependían (Fornari, 2017, pp. 536-537)^[19].

En tiempos pasados eran las religiones las que cumplían con el papel de mediación sobre cuya base se edificaba, conocía y recorría el mundo, pero es Occidente el teatro en el que, en el transcurso de pocos siglos, esta función pública suya entra en crisis y finalmente fracasa. En el crepúsculo de la Edad Media, que es también el alba de lo Moderno, la mediación religiosa tradicional, que en Occidente es la de la *res publica Christiana*, sale al encuentro de una crisis sin precedentes, ligada realmente a las condiciones peculiares de la civilización occidental, pero aún antes a la naturaleza peculiar de la mediación cristiana, apuntalada sobre el acontecimiento central de un Dios que se hace hombre, es decir, que se hace mediación encarnada, buscando en esta tarea suya la interlocución y la colaboración del hombre (Fornari, 2019, pp. 66-71, 156-164; 2017, pp. 514-515). Esto determina un desmantelamiento gradual, en primer lugar, de las mediaciones sagradas y cósmicas de la Antigüedad, pero también, a continuación, en la modernidad, de la misma mediación cristiana, en la medida en que se había objetivado en una disposición teológica y metafísica fija y de un orden superior a la humana. El resultado es que la Edad Moderna toma forma a medida que las viejas mediaciones cristianas dejan de funcionar, determinando una angustiada emergencia, de la que las guerras de religión son la manifestación imponente, hasta tal punto terribles, que el pensamiento europeo más avanzado saca las conclusiones más extremas, pese a resolver, introduciendo una única e inmensa mediación artificial, que ella se encarga de decidir qué es real y qué no es real, qué es objetual y qué no lo es.

Por esto, en el gran programa filosófico-científico de Descartes, que se opone a Hobbes, pero, no por casualidad, termina mostrando cierto aprecio hacia su teoría política^[20], nada queda en pie del viejo mundo, una vez que de tal programa se comprenden las premisas y las consecuencias, y hay que admitir que en esto los escandalizados contemporáneos de Descartes y de Hobbes tenían una mirada más parcial, pero también más punzante que la nuestra. En la vulgata historiográfica de estos temas hay de hecho un lugar común que saca al sistema hobbesiano su *pointe* más genial. El lugar común es el que identifica en el Leviatán al Estado moderno *tout court*, cuando, por el contrario, ya el filósofo inglés, en el *Leviathan*, prefiere casi siempre, al más rígido término *State*, el concepto más extenso y elástico de *Commonwealth*, que él mismo traduce al latino *civitas* (Hobbes, 1994, p. II, XVII, 109), y perfectamente asimilable a *res publica*. No es de ninguna manera una cuestión terminológica o definitoria. El hecho es que la interpretación «estatalista» obstruye de forma desastrosa la





línea dinámica de tensión que anima la invención de Hobbes, la sustancializa y la institucionaliza, arrancándola del movimiento histórico que la ha generado, en la esperanza de que el Estado moderno sea la respuesta definitiva, la instancia última y primera de toda existencia civil, de toda libertad o legalidad garantizada.

De las recaídas de esta vulgata se puede trazar un bosquejo sumario. El absolutista Hobbes se transforma en garante de la actual definición, o más bien no-definición, de democracia, no porque fuera democrático obviamente, sino porque sería él quien vino a dar una definición cumplida de Estado, a la que después Rousseau habría realizado y democratizado en su idea de *volonté generale*, transformada en democracia representativa a través de la Revolución francesa y sus consecuencias en el siglo XIX^[21]. Se ha de admitir que hay un peligro en ello, dado que el Estado moderno del siglo XX ha mostrado una tendencia a tomar ventaja y a dominarlo todo, en los totalitarismos de la primera mitad de siglo, pero con los ajustes oportunos —esencialmente dos conflictos mundiales— estos excesos han sido corregidos, y hoy tenemos la suerte de vivir en el ilimitado progreso de una democracia hecha inmutable por el poder excesivo de los vencedores, y especialmente por el vencedor que prevaleció sobre todos los demás, la democracia americana, bendecida en su momento por la perspicacia de Tocqueville, en uno de aquellos textos sagrados que todos citan y ninguno lee, tal vez para no entender hasta qué punto la democracia de masas del pensador francés se mezcla y se confunde con el totalitarismo que se le contrapone^[22]. Pero sobre esto volveremos más adelante.

No es inútil añadir que Hobbes se habría divertido mucho al ver el camino que tomaría el pensamiento político posterior a él, que no es otra cosa que un interés político disfrazado de pensamiento. De tal manera se pierde todo sutil efecto de perspectiva del tipo del elaborado en el frontispicio del *Leviathan* de Hobbes, porque evidentemente al «Leviatán» actual, cualquiera que sea la definición más exacta, le apremia la eliminación de cualquier punto de perspectiva externo a él mismo. Queda así todavía una comprobación, más inquietante de realizar, y es que el actual «Leviatán», apenas le demos la acepción intuitiva de «poder» colectivo, puede prescindir de cualquier definición precisa, y se limita a presentarse no en su cualidad, que más pareciera no interesarle, sino más bien en su *cantidad*. De hecho, es evidente que su poder es el más vasto que podamos imaginar hoy, dado que se extiende a todo el orbe terráqueo, y aún al planeta entero, como se suele decir, con una expresión que se hace siniestramente astronómica, relegando a recuerdos lejanos la vieja expresión totalizadora del *orbis*, y sobreentendiendo que, además de sobrevivir sobre esta balsa cósmica, se ha de estar dispuesto a cualquier concesión^[23]. El pacto leviatánico regresa, pero bajo modalidades tan escuálidas y masificadas, tan chatamente mediatizadas, que hace añorar el *homo homini lupus* del XVII, que por lo menos tenía de suyo una plasticidad dramática entre lo metafísico y lo zoológico, entre la cita clásica y la metáfora shakespeariana. Aquí, por el contrario, no hay citas o metáforas que doren la píldora o nos endulcen el trago amargo, lo que termina por demostrar que ya no es tiempo de lamentos, sino de fríos razonamientos que parten de la evidencia fenomenológica e histórica disponible al observador y a la reflexión.

La pregunta que tenemos que hacernos es si a la actual entidad leviatánica, tan potente como para extender sus poderes sobre el planeta entero (sobre un *orbis* reducido a planeta), es lícito definirla como estatal. Y la respuesta no puede ser más que negativa, dado que el Estado moderno nace como un Estado junto a otros Estados, y tiene su marco necesario en

el estado natural. Ahora, por el contrario, no subsiste ya ninguna distinción verdaderamente interestatal, puesto que el Leviatán contemporáneo se expande por todas partes, ni se distingue de la «naturaleza», por el simple motivo de que es él mismo la única «naturaleza», ni es siquiera pura apariencia, ni tampoco el puro fenómeno kantiano (*Erscheinung*), sino más bien el epifenómeno tecnológico^[24].

Hay, por tanto, problemas importantes que es necesario afrontar sin añorar las mediaciones pasadas, dado que la conciencia moderna nos ha mostrado su convencionalidad; más bien hay que profundizar en las deyecciones mediatizadas con el fin de experimentar la inconsistencia, hay que desgarrar la trama fotónica, y hay que aprovechar la imprevista libertad de movimiento y de pensamiento que su mismo vacío consiente. Este vacío no es, de hecho, absoluto, porque en sus exponentes más visionarios (como Nietzsche y Bataille^[25]) el pensamiento moderno ha llegado a explorar sus fuentes históricas, su mismo secreto de aparición y de producción, llevando hasta el extremo el recorrido iniciado y artificialmente detenido por Hobbes. Ha surgido un vacío historiado y reconducido a sus orígenes, orígenes mediadores que al comienzo eran necesariamente absolutos e inconscientes, y que, por tanto, solo podían ser religiosos. Descubrimos de este modo la ventaja de nuestro actual punto perspectivista que, habiendo dejado a su espalda todas las mediaciones, está en grado de recorrerlas de nuevo históricamente, cosa que no podían hacer nuestros predecesores modernos, demasiado ocupados en inventar otras nuevas. Se abre camino la posibilidad, desconocida en las contraposiciones que definen al Moderno, de acceder a una «aparición» de tipo nuevo y al mismo tiempo antiguo, a un «fenómeno» que incluya tanto el factor inmanente que lo define, como el factor histórico y mediador, y de este modo también trascendente, del que proviene. Imprevisiblemente se abren de nuevo los juegos, a diferencia de las letanías fúnebres recitadas por quienes, en las mismas distinciones epigonales que utiliza, no sabe pensarse fuera de la modernidad que fingidamente proclama difunta.

Este método integralmente fenomenológico-histórico, capaz de incluir en sí las precedentes acepciones de «fenómeno», y por ello llamado a recuperar, cumpliendo un movimiento simétrico inverso respecto a los epifenómenos actuales, los orígenes religiosos del pensamiento político, lo que nos permite aproximar la fuente veterotestamentaria que Hobbes ha utilizado, y que no está libre de sorpresas al respecto. Lo que se obtiene es que la resemantización hobbesiana del Leviatán está menos yuxtapuesta de lo que parecía al principio, por cuanto dicha pertinencia no está programada ni es voluntaria. Regresemos al punto del que habíamos partido, la extraña invención bíblica del «monstruo» divino, del que tenemos que establecer aún la naturaleza, la función, el lenguaje. Por los meandros del pensamiento gnoseológico y político moderno nos adentramos en los más restringidos, y tal vez también más gratos, de la exégesis.

3. EL SÍMBOLO BÍBLICO Y ARCAICO

El Leviatán es una figura mítica presente en diversos lugares de la Biblia judía, pero encuentra su desarrollo más extraordinario en el *Libro de Job*, en cuya conclusión el *liwjātān* es tratado con un énfasis difícil de explicar, tanto más si consideramos la profundidad de los contenidos del libro, centrado en el misterio del dolor y del mal con relación a la trascendencia





del Dios de Israel, ya definible con los atributos de unicidad y absolutez del monoteísmo. Esta criatura monstruosa y divina al mismo tiempo llega a representar de algún modo la respuesta final de Dios al protagonista, que, sin embargo, parece introducir más dudas de las que resuelve, y lo prueba la identificación, introducida por Gregorio Magno, del Leviatán de Job con el Anticristo (Larrimore, 2017, p. 58). Se puede observar cómo Hobbes ofrece una sistematización enérgica y unilateral al problema declarando, al inicio de la tercera parte del *Leviathan* dedicada a los fundamentos bíblicos y cristianos de su concepción, que el argumento del *Libro de Job* es el antiguo enigma de la prosperidad de los malvados y la desventura de los justos (Hobbes, 1994, p. III, XXXIII, p. 254), y sobreentendiendo que es su obra la que proporciona solución, o mejor, circunscripción racional, visto que es su Leviatán monárquico el que establece públicamente qué es justo e injusto. Con una magnífica inversión el filósofo inglés transforma el enigma de partida en el único recurso accesible para el hombre, cuya tarea es comprender a qué monstruo leviatánico recurrir; no sin una última filigrana cuando, con objeto de preservar a su criatura politológica de la molesta contaminación demológica, absuelve al papado de Roma de la típica acusación protestante de ser el verdadero Anticristo (Hobbes, 1994, p. III, XLII, pp. 376-378). La modernidad calculadora, y hábilmente de-demonizada, y la solución leviatánica de Hobbes nos deja, a pesar de todo, indigentes del sentido exacto que el animal portentoso podía tener en el *Libro de Job*.

El rompecabezas es religioso y moral, y no tanto por las insatisfechas e insaciables exigencias de los lectores de hoy en día, cuanto por los requisitos morales y religiosos que podamos asignar sin arbitrariedad al Dios bíblico. No se entiende bien qué tiene que ver esta especie de gran lagarto que, a la par con Behemot, Yahweh presenta como título de vanagloria de su propia grandeza, una actitud exhibicionista e intimidatoria que no deja de sorprender después de haber asistido a la búsqueda del protagonista, desesperadamente aferrado a una imagen distinta de Dios, a un Dios auxiliador y consolador de aquellos que sufren. ¿Sería este el consuelo que Job esperaba, una zoología divina totalmente heterogénea respecto a lo que la precede, y además echada en cara con un tono de áspera reprimenda^[26]?

En este punto, la solución de Hobbes resulta ser más bíblica que lo que ese convencionalismo suyo sin prejuicios permitiera suponer. Ciertamente, las cosas parecen ajustarse cuando a los aspectos religiosos del Leviatán le añadimos los aspectos políticos, que solo superficialmente se separan en la estructura de la sucesión histórica, puesto que ya el símbolo religioso judío se nutre de componentes políticos, y, al mismo tiempo, el símbolo político no deja de remitir a sus raíces teológicas, como la exégesis de Carl Schmitt convincentemente demuestra. ¿No es, tal vez, el texto bíblico el que impone a Job esa obediencia incondicionada, de súbdito, en la que modernamente piensa Hobbes? Y con todo, precisamente esta lectura político-teológica, más que teológico-política, termina por resaltar la antítesis respecto a las lacerantes cuestiones planteadas por Job durante sus diálogos como «varón de dolores». Es precisamente la asociación entre aspectos políticos y religiosos la que renueva la objeción de gran lagarto exhibicionista y ocioso, hasta el punto de que ni siquiera el avisado Schmitt se adentra, dando por sabido, bajo el modo poshobbesiano, el bagaje bíblico del símbolo (Schmitt, 1986, p. 66)^[27]. ¿Qué formación teológica y política saca entonces de la exhibición zoteológica de los capítulos 40 y 41?

A pesar de las reticencias en el frente politológico, y el sustancial silencio en el frente exegético, hay razones para afirmar que el acople con el texto subsiste y únicamente hay que

encontrarlo. El libro bíblico nos lo ofrece de manera oblicua y oculta, como le conviene a una clave de lectura demasiado importante como para que se entregue de manera inmediata. Se trata de una clave de lectura que podríamos definir como espiritualmente esotérica^[28], cuyas recaídas se dejan advertir en el texto y le confieren una peculiar densidad, bajo la forma de extrañeza comunicativa y compositiva, en el disfrazarse de una discrepancia de registro.

El *liwjātān* o Leviatán en el *Libro de Job* es indiscutiblemente un monstruo, pero no un monstruo presentado en tanto que monstruo, puesto que está al servicio de Dios, y su monstruosidad sirve para ilustrar la omnipotencia divina. En las interpretaciones convencionales parece que con esto se resuelva todo, al precio de echar por tierra los interrogantes angustiosos nacidos durante el desarrollo de la historia, por lo que nos vemos en la necesidad o de rechazar la omnipotencia de cartón piedra que se nos ha suministrado^[29], o bien de subestimar el drama situado en el centro de la narración^[30]. Pero si profundizamos en el análisis, prescindiendo del esquematismo de este dilema, estaremos en condiciones de reconstruir un recorrido bastante más estimulante, en el que el símbolo leviatánico asoma la cabeza más veces. Comencemos, mientras, por su manifestación más clamorosa, sobre la que se basaban Hobbes y Schmitt, la que prepara y acompaña la conclusión del texto.

La criatura bíblica no es presentada en el estilo teológicamente señorial y destacado que estaríamos dispuestos a atribuir al Dios soberano que ha aceptado, al inicio de la obra, la apuesta con Satanás. La lista zoográfica y amenazante, que parecerá dirigir aún la descripción más breve de Behemot (40, 15-24), revela su naturaleza hiperbólica en la bastante más larga descripción del Leviatán (del 40, 25 al 41, 26). El Dios omnipotente, que debiera dar respuesta a las invocaciones del Justo sufriente, se deja llevar a provocaciones sarcásticas, divirtiéndose casi sádicamente al preguntarle si se le puede tomar el pelo a un animal tan formidable y hacer que le suplique con palabras dulces, ensayo verosímil de lo que podría ser el sentido del humor en las cortes del Antiguo Oriente, y de cuáles podrían ser el trasfondo sancionador^[31]. El libro bíblico quiere transmitirnos una connotación de signo contrario, y el tono benévolo del discurso subraya la inminente resolución del drama. Queda, sin embargo, un elemento de oblicuidad que desestabiliza y extraña el papel ilustrativo de la larga descripción del Leviatán, hasta tal punto rica en detalles que hace pensar en un registro sutilmente humorístico^[32]. De lo contrario, ¿por qué hablar tan por extenso, desde el momento en que el lector (el fiel) ha comprendido lo que ya sabía, o sea, la omnipotencia creadora de Dios?

Dejando a un lado los matices compositivos y estilísticos de esta obra maestra de la literatura judía, que en su refinamiento y capacidad de retrospección histórica hace pensar en la época helenística^[33], podemos deducir que, si el Yahweh del *Libro de Job* se alarga tan profusamente sobre el tema del Leviatán y con técnicas de inversión tan sutiles, es porque está recordando un aspecto de sí mismo que la teología del libro quiere trascender sin cancelarlo del todo, un aspecto que corresponde al enfrentamiento con Satanás narrado al comienzo^[34]. La larga descripción de Yahweh exalta la potencia sobrehumana de Behemoth y sobre todo de Leviatán, puesto que esta se superpone a la imagen misma de Dios. La circunstancia no es para nada extraña, visto que responde a un antiguo registro teofánico de tipo zoomórfico, característico de los dioses concebidos como «señores de los animales», pero la singularidad consiste en que nuestro texto parece activar y de forma inmediata neutralizar dicho registro^[35], hasta llevar a cabo de manera indirecta la caricatura y la sátira, ya que el discurso establece con claridad tanto la situación de simples criaturas de los dos





monstruos un tiempo divinos, como la trascendencia originaria del Dios que los ha creado y que Job ha sido el único en invocar durante la obra. Tanto es así que el protagonista, al final de la larga y extraña tirada, declara que lo ha entendido («...ahora mis ojos te han visto», 42, 5), mientras que inmediatamente los amigos, que habían tratado de imponer a Job su imagen cratofónica y castigadora de Dios, son reprendidos por Dios, y con todo no son disciplinados, a modo de confirmación de la nueva mediación teológica de la que también ellos son invitados a formar parte (42, 7-9).

Estamos autorizados a concluir que el Leviatán sería el aspecto espantoso de Yahweh, el mismo lado oscuro que el prólogo pone en escena como interlocutor desafiante de Dios, como Satanás. Si es así, entonces el *Libro de Job* es una ilustración del paso de una concepción arcaica y sancionadora de Dios, la misma con la que los amigos y la mujer atacan a Job, acusándolo de ser culpable de sus propias desventuras, a una concepción distinta, salvadora y benigna, que de todas maneras no se separa jamás de forma completa de su aspecto oscuro y arcaico puesto que no se retracta de la historia. Satanás y el Leviatán se corresponden con la sombra de Dios, y el simbolismo monárquico en el cual se integran sus figuras es el lugar de representación y «gobierno» de esta antinomia, el teatro de una ambigüedad que no puede suprimirse, y que luego se abre paso a través de la historia de la humanidad.

Pero es el palimpsesto lingüístico y simbólico del texto el que nos suministra las premisas históricas y religiosas de estas ilaciones gracias a las investigaciones filológicas de Giovanni Garbini. El *liwjātān* bíblico deriva del Lotan (vocalización hipotética de *ltn*) de la mitología ugarítica, el monstruo de siete cabezas que desafía a Baal, y que no vive en el mar o en las aguas como su descendiente bíblico, sino en la tierra, y para mayor precisión, en los infiernos, donde está relacionado con los tormentos de los difuntos (Garbini, 2014, pp. 133 y 135, y la nota 6 en las pp. 133-134), en perfecta analogía con el arcaico Yahweh, que era en origen un dios de los muertos (Garbini, 2011, p. 175 y ss.). Y la reconstrucción ecdótica de Garbini ha sacado a la luz el increíble palimpsesto situado antes, en los capítulos 38-40, que han adaptado a sus propósitos un himno fenicio que confluyó en el Salmo 104, donde el Leviatán es un monstruo domesticado con el que el dios El (otro nombre divino semítico frecuente) se divierte jugando a probar su fuerza (Garbini, 2010, pp. 21-23), descrita en términos monárquicos. Pero no es todo. La última constatación filológica es que el Leviatán, identificado dentro del espectro lingüístico e histórico del que proviene, pareciera acompañar toda la redacción del *Libro de Job*, dado que lo encontramos al comienzo, cuando el protagonista lo menciona como potencia maléfica a invocar para maldecir el día del nacimiento de uno mismo (3, 8), y en un discurso intermedio en el que Job lo evoca como una «ágil serpiente» traspasada por el poder de Dios (26, 13) (Garbini, 2017, pp. 28-41). Asumiendo la unidad fundamental del libro tenemos, por tanto, una orquestación de los papeles simbólicos del *liwjātān*, que a su vez se entrelazan con el relato de la expulsión del Edén en Génesis 3, 24, en cuyo texto hebreo original había un *ltn* evidentemente cooperador en el castigo divino, después suprimido por el texto masorético por razones teológicas (Garbini, 2017, p. 29)^[36]. Con lo que el círculo se cierra si vinculamos el símbolo de la serpiente del Génesis con la figura del satán con la que Dios hace la apuesta sobre Job al inicio del libro. Se trata, por tanto, de una estrategia compositiva compleja la que sigue el autor del *Libro de Job*^[37], que ha insertado estos materiales en su construcción porque le eran útiles para reconstruir la historia y la prehistoria del Dios del monoteísmo y de su relación con el hombre. Al mismo tiempo, ha resignificado todos estos

elementos a través de una teología de la historia genial, de la cual el aspecto político es parte subordinada y al mismo tiempo integrante.

En el mundo semítico y bíblico el Leviatán, bajo la forma del ayudante o del adversario, expresa el poder real del dios y el poder divino del rey, en una reciprocidad que tenía que detenerse en las definiciones trascendentes del mito, investido con la función de esculpir los rasgos según una diferenciación definitiva, que busca acabar una partida amenazadora y arriesgada, cuyos peones eran religiosos y políticos, colectivos e individuales. A estas formas distintivas subyace en efecto una reversibilidad potencial y una equivalencia por superarla sin cubrirla, puesto que se entiende que la partida religiosa y hermenéutica acometida por el autor anónimo es audaz y de gran alcance. El símbolo del Leviatán muestra que expresa el problema central de las mediaciones de las cuales los seres humanos tienen una necesidad vital, y nos lo presenta en toda su extensión histórica y en toda su plenitud, cuantitativa aun antes que cualitativa, colectivamente cósmica, religiosa o en cualquier caso terrorífica, aun antes que conceptualmente determinada.

Lo que, en definitiva, une el *Libro de Job* con la imagen hobbesiana es una misma avidez, de la que, naturalmente, la versión de las Escrituras era para el filósofo moderno el arquetipo, y que aparece precisamente en la diversidad de las respuestas, en el diferente progreso, o en la diversa desesperación, que la sustancia a muchos siglos de distancia. Hay también, por supuesto, una relación causal, si bien distante, y precisamente por distante. El autor de la obra bíblica retoma los mitologemas preahvísticos y los traduce en una lectura moralmente más profunda de la divinidad, que hace recaer sobre los hombres la tarea de interiorizar la monstruosidad leviatánica, reduciéndola a convertirse en el lado arcaico y oscuro de Dios, y sacando a la luz el lado benigno, que defiende a Job y lo salva de las persecuciones hasta demasiado humanas que lo rodean. Esto habría tenido consecuencias incalculables en un futuro lejano, puesto que encerraba dentro la facultad latente de mundanizar por completo la simbología leviatánica, que es exactamente lo que comienza a hacer Hobbes, y que nosotros en el siglo XXI podemos constatar, bajo las apariencias impredecibles e incalculables de un poder fragmentado por su vastedad, inaccesible y misterioso por su total pérdida de trascendencia, indiscriminadamente público por su irrisoria privación atada a palabras dirigidas a sus únicos miembros, pero en realidad tan expuestos a las garras leviatánicas como en el momento en que el viejo monstruo, haciéndose tecnocrático, proclama obsesivamente la privacidad.

Esto introduce una serie de interrogantes tan poco planteados en teología como en política, mientras que la filosofía, en tiempos ocupada en ser la *ancilla* de una y de otra, disfruta su dudosa emancipación más que nada para no ocuparse de tales interrogantes. ¿Cómo se ha llegado a estos extremos leviatánicos que el escritor bíblico no podía y el escritor moderno no quería imaginar? ¿Qué reflexiones extraer, qué posible o imposible confluencia de opuestos? Al *panopticon* aún unidireccional definido por Hobbes, cuyos extremos perspectivistas son accesibles a una élite restringida, le ha seguido un *panopticon* real y más foucaultiano, en el que todos están implicados y arrastrados, y cuya comprensión está más que nunca reservada a una minoría, formada por otra parte no de una élite intelectual, esa a la que el autor del *Leviathan*, preceptor y huésped del rey inglés en el exilio, sentía que pertenecía en todo momento, aunque fuera aprendiendo a su costa a conocer su fragilidad. Hobbes experimenta también, y en magnitud creciente en el cénit de su carrera, los riesgos y las ventajas de pertenecer a una élite en ascenso de los excluidos de todo poder, y decide aprovechar su



ángulo visual de proscrito para observar mejor lo que hacen o padecen los demás, de acuerdo con lo declarado por Maquiavelo en el prefacio de *El príncipe* (Machiavelli, 1993, p. 257)^[38]. El poder moderno es tan peligroso que puede hablar de él solo quien no toma parte, el que no ha sido excluido ni perseguido, como Maquiavelo y como Hobbes, y como en el siglo xx Schmitt (1986, pp. 147-148). Se deriva de esto una imagen más movida y más en movimiento, una «antiperspectiva» susceptible de abrirse a nuevos escenarios, a perspectivas imprevistas.

4. LEVIATANES MODERNOS

La legítima pregunta con la que recapitular la investigación llevada hasta aquí versa sobre qué es lo que sucedió exactamente en los albores de la modernidad, determinado por el crepúsculo de las precedentes mediaciones teológico-políticas, cuyo tenaz intento de defensa encontró expresión en la *Commedia* de Dante. ¿Existe una historia de este paso y deceso que se pueda representar y narrar *sub specie Leviathanica*? Por supuesto que sí, por la sorprendente capacidad de anamorfosis que el antiguo monstruo ha exhibido, donde la anamorfosis, mayor que la metamorfosis misma, es la capacidad de mantener y variar infinitamente la imagen sin transformarla simplemente en otra forma, sino más bien plasmándola y reproduciéndola también en lo deforme e incluso en lo informe^[39].

Durante la época moderna la humanización cristiana de los atributos divinos no se resuelve con la superación del imaginario leviatánico entendido como instrumento de lectura de la relación entre dios, el hombre y el mundo, sino como una aclaración traumática de la naturaleza por completo humana e immanente de sus atributos. Esto abre la puerta a fenómenos teóricos y prácticos de inédita virulencia. El monstruo bíblico se asocia a la cosa más grande que los hombres puedan concebir, más allá de la naturaleza física y más allá de la naturaleza divina: la potencia del poder político, que asoma en su inquietante autonomía a inicios del siglo xvi con Maquiavelo, y se hace terrorífica en sus desarrollos de los subsiguientes conflictos, cuando la cristiandad se divide y el Dios de su tradición se hace *absconditus*, poniendo en riesgo la esfera objetual, milagrosamente teológica e institucional, garantizada por él hasta entonces. Es dos veces terrorífico por la ausencia de alternativas al propio poder, y por la necesidad de recurrir a él para frenar las consecuencias funestas de su uso incontrolado.

Es este el punto en el que la reflexión política moderna propone con Hobbes el símbolo del Leviatán, que, como todo símbolo mítico que se respete, es extremadamente polivalente, integrando en sí las precedentes acepciones institucionales y ontológicas, y añadiendo matices actualizados que lo hacen operacional y operativo, en detrimento de los antiguos estratos míticos y teologales que permanecen subyacentes, pero no eliminados, como si fueran estratos arqueológicos que hay que recuperar. Esta polivalencia emerge de las significaciones esenciales que vislumbra Schmitt al glosar la invención hobbesiana, a pesar de que acaben siendo demasiado analíticas y distintivas, silenciando la inquietante plasticidad que la recorre y le hace pasar de una a otra hasta confundirlas (Schmitt, 1986, pp. 74-75; 1997, pp. 56-59). Bajo la apariencia del Estado moderno, el Leviatán es naturaleza, porque la supera y la contiene dentro de sí; es Dios, porque se presenta como tal a los hombres; es hombre, por su factura humana y dependiente de un hombre, el monarca; es, finalmente, una máquina, por



ser creación artificial de la inteligencia humana, y por tanto *automaton*, ser inanimado que deviene animado solo en tanto que los seres humanos lo mueven y le dan vida.

Como sucede con las definiciones más emblemáticas, este sugestivo análisis no circunscribe el problema, sino que lo presenta en su plena extensión. Estas acepciones concurrentes y diversas parecen abrirse dentro del Estado moderno, como Schmitt quería creer en primer lugar, pero en realidad remiten a una realidad más espantosa, como él mismo admite en cuanto declara haber sido engullido por el Leviatán nacionalsocialista (Schmitt, 1991, pp. 6-7 [31.8.47]), manifiestamente descrito como antiestatal (Schmitt, 2006, pp. 113-123). Y el que ya sea así en Hobbes lo sabemos si recordamos que su *Leviathan* es la consecuencia de las leyes y de las relaciones del *state of nature*, y que es dicho *state* la materia prima de la que el Leviatán está hecho y a la que puede retornar por el motivo legítimo de que en tanto que Estado no se separa, estando vigente entre Estados las leyes de la naturaleza. Por tanto, el Leviatán político se manifiesta en el Estado moderno, pero no coincide en absoluto con él precisamente porque se manifiesta, porque tiene en sí su primera manifestación autónoma y artificial, que remite a desarrollos a los que no podemos considerarnos extraños.

Hay que señalar otro aspecto, que recorre además todas las facetas observadas hasta ahora, y es con claridad el del puro *aspecto* del Leviatán, de su ser de hecho una pura *máscara*, una *persona* que ha de entenderse en sentido jurídico-político, pero aun antes de la excepción latina de la máscara que cubría el rostro del antepasado y del actor, y que «era» su rostro. Un proceso hoy transformado en caricatura de sí mismo, un dibujo cargado y vaciado transformado en holograma, cuyas premisas, aún en una fase intelectual y artesanal, se pueden observar puntualmente en la invención visual hobbesiana. El propio rostro real del frontispicio del *Leviathan* alcanza a expresar su naturaleza de máscara en la enigmática inexpresividad del rostro del XVII, enmarcado por los largos cabellos de una peluca y adornado con unos bigotes curvos con mosca propios de un galán de la alta sociedad. Una inexpresividad enigmática a la que cada cual puede prestar el estado de ánimo al que se siente arrastrado, pudiendo aparecer ya como una expresión reconfortante y casi infantil, ya como la irritación del que está listo para castigar^[40]. Se podría incluso utilizar sobre el efecto diverso que la imagen obtiene si se ve desde cerca, donde el rostro juvenil y agraciado parece invocar casi una adhesión nuestra, o tal vez a distancia, donde prevalece la impresión de los atributos potestativos, sobre todo del amenazante pastoral que se extiende hacia nuestro plano visual: y hay un giro irónico, ya que el poder leviatánico se hace tanto más espantoso cuanto menos se hace vecino, y el balance simétrico e inverso de estos dos subpuntos de perspectiva por así decirlo, que define y cierra visualmente el poder, determina un amplio margen de oscilación y de movimiento, un espacio orbital, en el que el súbdito es, en cualquier caso, inducido a prestar obediencia, a rotar temeroso o lleno de gratitud en torno a un Rey-Sol íntegramente histórico y mundanizado. Orbital que se dilata actualmente en el espacio cósmico vacío, para retrasarlo del cual sus habitantes están dispuestos a cualquier maniobra perceptiva y simbólica para unirse a cualquier epifenómeno hologramático, olvidados ya de la sabia ambivalencia de la imagen del XVII. Esto, sin embargo, no testimonia la entropía irreversible de la retórica tardomoderna o posmoderna, pero introduce por el contrario nuevos horizontes de reversibilidad, formas de inversión impensadas.

La máscara hobbesiana, si bien subraya por una parte la artificialidad de la construcción encarnada por el Estado moderno, por otra remite al origen sacro, puesto que la máscara tiene un origen estrictamente ritual. El error principal incluso de las interpretaciones más agu-





das del *Leviathan*^[41] reside en no considerar suficiente, es más, en no tomar en consideración en absoluto, este origen sagrado, que no es anulado por el convencionalismo moderno, puesto que si antes era lo sagrado lo que generaba el poder, se olvida que es válida también la afirmación recíproca, es decir, que el poder, una vez percibido como tal, genera a su vez lo sagrado, lo hace renacer de su seno porque lo sagrado es parte constituyente, constitutiva, de su definición. Lo que no significa en absoluto que lo sagrado participe de la inmutabilidad y perennidad en la que normalmente se lo piensa, ya que, desde una perspectiva histórica, es el principio mismo de la mudanza, el denominador común con el cual los humanos interpretan el cambio que determina sus vidas. El Leviatán es definido por Hobbes como *Mortal God* debido a que en realidad es precisamente su condición mortal la que lo hace el *Immortal God* al que su texto remite con rapidez (Hobbes, 1994, II, XVII, p. 109) rechazando en apariencia la antigua asimetría entre lo humano y lo divino, pero haciendo surgir ciertamente una simetría escondida familiar al pensamiento griego (si pensamos en el fragmento heraclíteano: «Inmortales mortales, mortales inmortales»^[42]), y plenamente humanizada y encarnada por el cristianismo. En esta reversibilidad acallada, lo divino es la respuesta radical e invertida a la condición mortal que permanece con todo siempre *definiens*, dado que el dios es en sí in-mortal, es decir, lo contrario de un mortal. Todo esto se habría esclarecido dos siglos después con la nietzscheana muerte de Dios, pero es sintomático que esta muerte divina, esta muerte que limita a Dios —y hasta aquí lo dicen todos—, pero que también y especialmente genera a Dios —y en esto, sin gran sorpresa, callan todos—, está en la base del pensamiento político moderno, abriéndolo de par en par a espacios mortíferos y divinizadores que definen nuestra condición, que *son* nuestra condición. Obtenemos así suficientes elementos como para sacar un balance provisional.

La historia contemporánea se habría encargado de demostrar, podría decirse *more geometrico* (pero de una geometría no euclídea, de suyo espantosa), que la maquinaria moderna del poder tiene en el Estado solo una forma suya temporal, brutalmente banalizada por los regímenes totalitarios del siglo pasado, y eso ni siquiera ha concluido aún, en vista de que estamos lejos de comprender lo sucedido. Ante nosotros se despliega un *panopticon* histórico inmenso, que, sin embargo, tiene el valor de dejarse mirar íntegramente, si simplemente aceptamos dirigir la mirada, si simplemente decidimos disfrutar de un espacio visual rigurosamente vaciado, y por ello transparente. A tal efecto no hemos de inventar otros símbolos, porque la más grande cultura moderna nos los ha anticipado, proveyendo incluso el círculo visual intermedio entre el frontispicio del *Leviathan* de Hobbes y el anuncio nietzscheano en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*.

Cómo están las cosas con el Leviatán de nuestro tiempo nos lo recuerda otra imagen-símbolo, *El coloso de Goya*, a la que siguió algún año después un grabado, y que podría haberse inspirado en el frontispicio del *Leviathan* (Brandt, 2003, p. 316; Bredekamp, 1999, pp. 135-136, Id., 2006, pp. 136-139)^[43]. El parecido no se limita a una analogía formal, iconográfica, sino que toma sustancia de una analogía semántica que causa y da sentido a la formal, recuperando un Leviatán independiente de los vínculos estatales hobbesianos, en su duro racionalismo todavía optimista, a fin de cuentas. El monstruo ya se ha despertado y se ha quitado la máscara socarrona que lo hacía razonablemente apetecible a mediados del siglo xvii. La figura amenazante de Goya domina los grupos de humanos y animales que huyen presa del terror, y muestra la correspondencia con los eventos a los que el artista había asistido en el momento de la invasión napoleónica de España, el desvelarse el horror del puro poder entregado a su

desnudez, y susceptible de golpear en cualquier momento las poblaciones a las que antes tuvo el encargo de proteger. Es verdad que el fornido coloso que agita el puño está mirando a otra parte, y podría representar una alegoría de España que se vuelve contra Napoleón^[44], pero no es una clasificación de la entidad leviatánica la que cuenta ahora, sino la circunstancia de que el gigante ha abandonado la pose estatuaría del Dios mortal hobbesiano y se ha puesto en movimiento, activando un sistema de decisiones que tiene toda la pinta de querer funcionar por su cuenta, bajo un cielo denso de nubes que no prometen nada bueno. En lugar de los dos atributos del poder civil y eclesiástico, podemos imaginar un arma de destrucción masiva, tal vez *sub specie oeconomica*, no necesariamente atómica, química, biológica.

Este gigante es el Dios en la tierra de nuestro futuro, el Dios asesinado y revivido que, sin embargo, para compensar la pérdida de los antiguos atributos, tendrá que inventarlos de nuevo, tendenciosamente coincidentes con lo que significan, dejando una holgura ilusoria y real que cree nuevos orbitales en los cuales los súbditos puedan rotar alrededor. Asistimos a ulteriores anamorfosis del Leviatán, y ninguna operación clasificatoria, desde la ciencia jurídica y politológica, podrá librarnos de esto. ¿De qué argumentos nos valdremos entonces? ¿Y si la respuesta la hubiera aportado ya la refinada teología de la historia del *Libro de Job*?

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Altini, C. (2009). *Introduzione a Leo Strauss* (primera edición). Editori Laterza.
- Arasse, D. (2009). *L'Annunziata italiana: Una storia della prospettiva* (C. Prezezi, trad.). Volo.
- Arendt, H. (1994). *The Origins of Totalitarianism* (2.ª ed.). Harcourt.
- (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, trad.). Alianza.
- Barberi, M. S. (2012). *Il Leviatano fuori dal mito: Le pronunce politiche di Hobbes e di Schmitt*. Transeuropa.
- Boccaccini, G. (2008). *I giudaismi del secondo tempio da Ezechiele a Daniele*. Morcelliana.
- Borgonovo, G. (1995). *La notte e il suo sole: Luce e tenebre nel libro di Giobbe: Analisi simbolica*. Editrice pontificio istituto biblico.
- Brandt, R. (2003). *Filosofia nella pittura. Da Giorgione a Magritte* (M. G. Franch y D. Gorreta, trads.). Bruno Mondadori.
- Bredenkamp, H. (1999). *Thomas Hobbes visuelle Strategien: Der Leviathan: Urbild des modernen Staates: Werkillustrationen und Portraits*. Akademie Verlag.
- (2006). *Thomas Hobbes der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder: 1651-2001* (2.ª, corr. aum.). Akademie-Verlag.
- Brown, K. (1978). The Artist of the «Leviathan» Title-page. *The British Library Journal*, 4 (1), 24-36. JSTOR.
- Cassirer, E. (1922). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (3.ª ed.). Verlag Bruno Cassirer.
- De Angelis, R. (1981). *L'opera pittorica completa di Goya*. Rizzoli.
- Descartes, R. (2005). *Tutte le lettere, 1619-1650* (G. Belgioioso, ed.). Bompiani.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. E. (eds.) (1978). *Los filósofos presocráticos* (C. Eggers Lan y V. E. Juliá, trads.; vols. 1-3). Gredos.
- Fornari, G. (2019). *Leonardo e la crisi del Rinascimento*. Mimesis.





- (2014a). *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*. Gangemi.
- (ed.) (2014b). *Storicità radicale: Filosofia e morte di Dio* (2.ª ed.). Transeuropa.
- (2017). *Mito, tragedia, filosofia: Dall'antica Grecia al moderno*. Studium.
- Galli, C. (2015). All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno. En G. Micheli (trad.), *Leviatano* (p. V-L). Rizzoli.
- Garbini, G. (2010). *Letteratura e politica nell'Israele antico*. Paideia.
- (2011). *Dio della terra, Dio del cielo: Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*. Paideia.
- (2014). *Il Poema di Baal di Ilimilku*. Paideia.
- (2017). *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi*. Paideia.
- Girard, R. (1985). *La route antique des hommes pervers*. Grasset.
- (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos* (F. Díez del Corral, trad.). Anagrama.
- Hengel, M. (2001). *Giudaismo ed ellenismo: Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a. C.* (S. Monaco, ed.). Paideia.
- Hobbes, T. (1994). *Leviathan: With selected variants from the Latin edition of 1668* (E. M. Curley, ed.). Hackett Pub. Co.
- (2015). *Leviatano* (C. Galli, ed.; G. Micheli, trad.). Rizzoli.
- Kaiser, G. y Mathys, H.-P. (2015). *Il Libro di Giobbe: Poesia come teologia* (F. Maccabruni, trad.). Paideia.
- Kantorowicz, E. H. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy, trads.). Akal.
- (2016). *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press.
- Larrimore, M. J. (2017). *Il libro di Giobbe* (P. Stefani, ed.; R. Falcioni, trad.). Il Mulino.
- Latour, B. (2009). *Non siamo mai stati moderni* (G. Lagomarsino y C. Milani, trads.). Elèuthera.
- (2012). *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica* (V. Goldstein, trad.). Siglo XXI.
- Machiavelli, N. (1993). *Tutte le opere* (M. Martelli, ed.). Sansoni.
- (2011). *El Príncipe. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani. Discursos sobre la situación de Florencia*. (J. M. Forte Monge, ed.; A. Hermosa Andújar y M. M. Saralegui Benito, trads.). Gredos.
- Pacchi, A. (2009). *Introduzione a Hobbes* (10.ª ed.). Laterza.
- Pope, M. H. (1973). *Job: vol. XV* (2.ª ed.). Doubleday.
- Schmitt, C. (1986). *Scritti su Thomas Hobbes* (C. Galli, ed.). Giuffrè.
- (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político* (A. Attili, trad.). UAM/Azcapotzalco.
- (1991). *Glossarium*. Duncker & Humblot.
- (2006). *Risposte a Norimberga* (H. Quaritsch y F. Ferraresi, eds.). Laterza.
- (2009). *El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (R. Agapito, trad.; 5.ª reimpr.). Alianza.
- Strauss, L. (1963). *The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis* (E. M. Sinclair, trad.; 3.ª). The Chicago University Press.
- Voegelin, E. (1999). *History of political ideas: Volume VII. The new order and last orientation*

(J. Gebhardt y T. A. Hollweck, eds.). University of Missouri Press.

Von Gierke, O. (1880). *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*.

6. NOTAS

[1] Y no directamente a Dios, como con singular descaro afirma Brandt (2003, p. 310). Esta distinción es fundamental no solo en la teoría política hobbesiana, sino en el significado mismo del pasaje bíblico, como veremos en el § 3.

[2] Como ha intuido con agudeza Voegelin (1999, p. 68).

[3] La doctrina del Estado como *makros anthropos* fue desarrollada en el *Policraticus* de Juan de Salisbury y después fue erróneamente atribuida a Platón, cuando, por el contrario, se remonta a un escrito del Pseudo-Plutarco, que, no obstante, podría ser a su vez un apócrifo compuesto por el propio Juan de Salisbury: Kantorowicz (2016, p. 199 y nota 19; hay traducción al castellano: Kantorowicz, 2012, p. 215, nota 19).

[4] No por nada Carl Schmitt, al comienzo de su libro sobre Leviatán, cita el *makros anthropos pseudo-platónico*, solo para descartarlo enseguida como poco pertinente (Schmitt, 1986, p. 65; hay traducción al castellano: Schmitt, 1997, p. 39).

[5] *Res publica*, 368c-369a.

[6] Esta constatación, evidente partiendo de la noción de perspectiva en Historia del Arte, suele ser subestimada o ignorada en los comentarios más filosóficos de la imagen, que se concentran por el contrario sobre sus premisas gnoseológicas hobbesianas al tiempo que a la tradición iconográfica anterior (Bredenkamp, 1999; sobre la edición revisada y aumentada, véase más abajo la nota 21), o incluso sobre su construcción geométrica (Brandt, 2003, pp. 298-316), todos elementos esenciales, de los que, sin embargo, es todavía más esencial capturar el movimiento representativo y de percepción del conjunto, que es, precisamente, de perspectiva (para una crítica al método adoptado en estas dos obras, véase, de nuevo, la nota 21).

[7] Su diseño había sido encargado a Wenzel Hollar (Brown, 1978), mientras que ahora se le atribuye fundadamente a Abraham Bosse, artista en contacto con Hobbes durante su estancia parisina (Bredenkamp, 1999, pp. 39-52; Brandt, 2003, p. 302).

[8] Como demuestra de modo convincente Brown (1978, pp. 34-35). Sobre las complejidades retratísticas, reales o presuntas, de la figura leviatánica, véase Brown (1978), y también, más adelante, la nota 40.

[9] Aún más sutil podría ser la correspondencia con la doctrina de las dos coronas, la visible y perecedera, y la invisible e imperecedera (Kantorowicz, 2016, p. 336 y ss.), por la que el Leviatán del frontispicio hobbesiano correspondería en tal caso a esta última, con la ironía de que es la única realidad visible simbólicamente, dada la situación de que la corona visible estaba en el exilio y por tanto era políticamente invisible.

[10] Me refiero a la maduración final de las ideas de Hobbes sobre la soberanía: cfr. Strauss (1963, pp. 59-68).

[11] Sobre el significado teológico de la perspectiva en el primer Renacimiento italiano, véase Arasse





(2009); para una revisión crítica y una reconstrucción histórica global, véase Fornari (2019, pp. 530-562). Quedaría por explorar el vínculo entre estas premisas y el enorme interés que el anciano Hobbes muestra hacia la óptica, hasta el punto de darle un amplio espacio en el tardío *De homine*.

[12] Sobre la influencia de Castiglione, véase Strauss (1963, pp. 45-54 y 126-128), aunque el autor no capta su absoluta modernidad, sobre la cual, véase Fornari (2019, pp. 411-443 y 484-491).

[13] No se trata por tanto de casarse con una línea historiográfica de tendencia gnoseológica, como la clásica expuesta por Ernst Cassirer (1922), sino de reconocer la emergencia en la modernidad de una nueva centralidad del problema cognoscitivo como decisivo en el establecimiento de la relación con una realidad que ya no es dada metafísicamente. Sobre lo Moderno como coexistencia escindida y al mismo tiempo operativa de modelos conflictivos y contrapuestos entre ellos, es estimulante Bruno Latour (2009; existen varias traducciones al castellano, la más reciente y la que hemos seguido, es la de la editorial Siglo XXI, de 2012).

[14] Esto no significa, de hecho, que Hobbes persiga un inmanentismo monista, sino que su *state of nature* expresa el campo de tensiones entre una naturalidad descontrolada y un estatismo artificial (que los análisis de Strauss [1963, pp. 60-71] ilustran tendiendo más hacia esta última, llegando a una definición válida en las páginas 104-107). Esto no se descarta con la apertura implícita a la trascendencia subrayada por el «cristal de Hobbes», incluido por Carl Schmitt en la famosa nota de su *Der Begriff des Politischen* (Schmitt, 1986, pp. 153-158; en traducción española, la nota se puede encontrar en Schmitt, 2009, pp. 150-152).

[15] Circunstancia que diferencia a Hobbes del camino que a continuación tomará la ciencia moderna en la *Royal Society*: véase Pacchi (2009, pp. 114-117); para la polémica entre Hobbes y Boyle sobre la existencia del vacío, cfr. *infra* nota 17.

[16] Sobre el interés por Platón del Hobbes maduro, y las diferencias que lo separan del filósofo griego, cfr. Strauss (1963, pp. 139-170), páginas en las que no por casualidad el ensayo se cierra, remitiendo a un intento incompleto de síntesis que será proseguido por Eric Voegelin.

[17] La polémica de Hobbes con Boyle y la *Royal Society* la estudia Latour (2009, pp. 30-52; traducción española: Latour, 2012, pp. 36-59) como representativa de los dos lados separados y contrapuestos de lo Moderno: de una parte, el mundo de los sujetos humanos, y del otro, el mundo de los objetos no humanos, aunque en realidad es la posición de Hobbes la más rica en matices, dado que se plantea el problema de vincular sujeto y objeto.

[18] Para una reflexión teórica sobre la mediación, véase Fornari (2014b, pp. 19-205; 2017, pp. 39-112).

[19] Es sintomático que Latour hable de mediaciones (2009, pp. 50-61; traducción española: 2012, pp. 57-68) e incluso de «Imperio del Medio» (2009, p. 70 y ss.; traducción española: 2012, p. 79 y ss.), pero sin reconocer el significado genético e histórico.

[20] Carta a un R. P. Jesuita de 1643, que comenta el *De cive* publicado anónimo hacía poco tiempo, pero con certeza atribuido a la mano del Inglés, como Descartes llamaba polémicamente a Hobbes (Descartes, 2005, pp. 1868-1869).

[21] La fundamentación de esta argumentación puede remontarse, con algunas simplificaciones, a von Gierke (1880), que se mueve dentro de la concepción estatista alemana de finales de XIX: el equívoco consiste en la deformación de la paradójica fundamentación argumentativa hobbesiana en un racionalismo contractualístico (para rebatir el cual bastarían Strauss [1963, pp. 160-161], que con todo se

deja influir en esa dirección, y Voegelin [1999, pp. 66-67], que, por el contrario, permanece inmune). A esta interpretación racionalista corresponde el inexpressivo método iconográfico warburghiano de Bredekamp y Brandt, tendente a acumular imágenes y símbolos y a prescindir de su contenido y contexto, y enumerativamente reforzado en la segunda edición ampliada del libro de Bredekamp (2006).

[22] La potencial contigüidad o convergencia entre los regímenes totalitarios y la democracia de masas de marchamo americano aparece implícitamente en Arendt (1994, pp. 306-340, y en otras partes; hay traducción española: Arendt, 2006, pp. 431-472), sin que la autora, con todo, la haya tematizado nunca.

[23] Es la situación de globalización potencialmente totalitaria, para describir la cual he acuñado el término *globalitarismo* (Fornari, 2014a, pp. 129-137).

[24] Es significativo que Latour (2009, pp. 156-159; traducción española: 2012, pp. 174-177), recupere la imagen hobbesiana del Leviatán para describir la red actual de interdependencia global/local, peor sin reconocer la deuda con la fractura moderna que ha hecho posible su análisis.

[25] Sobre los cuales véase Fornari (2014b, pp. 209-251).

[26] Para las incongruencias reales o aparentes entre el marco narrativo y el largo diálogo que constituye el cuerpo del libro, muchos estudiosos se han resistido a atribuirlo a un único autor: sobre las motivaciones de esta posición, véase Pope (1973, pp. xxiii-xxx).

[27] Traducción española: Schmitt, 1997, pp. 40-41.

[28] En un sentido cercano a la idea de «escritura reticente» elaborada por Leo Strauss (Altini, 2009, pp. 69-74).

[29] Como hace Girard (1985, pp. 203-213; traducción española: Girard, 1989, pp. 165-172), que considera en gran parte «una farsa» la conclusión. Sobre esta típica tendencia interpretativa moderna, cfr. Larrimore, 2017, pp. 149-153.

[30] Que es lo que hoy se da en los comentarios más convencionales, que muestran haber perdido una visión teológica y metafísica capaz de afrontar el dolor humano (cfr. Larrimore, 2017, pp. 33-87).

[31] Borgonovo (1995, p. 318) hipotetiza una ironía hacia la mitología egipcia, sin considerar los conflictos más cercanos entre palestinos y fenicios.

[32] Precisamente Borgonovo (1995, pp. 319-325) explica la ironía del capítulo 40 con la intención de darle la vuelta a la interpretación de la omnipotencia divina como atributo de fuerza, pero no reconoce que en el texto ha sido Job el que ha puesto en marcha esta inversión, y que esto tiene implicaciones más radicales.

[33] Esta localización temporal se remonta al siglo XIX y ha sido contrastada por comprensibles razones confesionales: para una reseña bibliográfica válida, y una defensa poco coherente de una datación antigua, véase Hengel (2001, pp. 231-234); Boccaccini (2008, pp. 126-134), sitúa a Job en la literatura sapiencial del periodo persa (siglo IV a. C.); pero resulta decisivo que la obra refleje concepciones físicas de matriz epicúrea: Garbini (2010, pp. 144-152). También juegan a favor de una datación en época helenística las alusiones a la mitología egipcia, típicas del judaísmo de la Diáspora (véase también *infra* la nota 36).

[34] Normalmente se subraya que Satanás es presentado aún en una primera fase como miembro de la corte de Yahweh y no como su antagonista (Boccaccini, 2008, pp. 130-131); pero no se considera la eventualidad de que esto sea la recuperación deseada de una solución teológica preexistente por parte del autor de *Job*.



- [35] Poco penetrante es la referencia al registro cósmico de lo «totalmente otro» de Rudolf Otto en Kaiser & Mathys (2015, pp. 127-128).
- [36] El vínculo lingüístico y simbólico con el Génesis corrobora una datación tardía del *Libro de Job*, dado que también la redacción del primer libro del Pentateuco ha de atribuirse a la época helenística. Para una síntesis de esta datación, véase Garbini (2017, p. 43).
- [37] Sobre la autoría única de la obra, véase Kaiser & Mathys (2015, pp. 18-20 y 150-153).
- [38] Hay traducción al castellano: Machiavelli, 2011, pp. 3-4.
- [39] Sobre la anamorfosis como procedimiento retratístico para mantener la iconografía real en la Inglaterra republicana, cfr. Bredekamp (1999, pp. 95-97); Barberi extrae observaciones filosóficamente más interesantes sobre este concepto, con referencias a otras obras de Hobbes (Barberi, 2012, p. 71 y ss.).
- [40] Por no hablar de la eventual identidad de la figura, en la que se quisieron reconocer Carlos I, Carlos II, Cromwell, el mismo Hobbes, donde lo que cuenta, más que la individuación del supuesto original, es la exigencia de individuar a uno y de dar un nombre y un rostro al inquietante fetiche.
- [41] Como Galli (2015, p. v-l), introducción a Hobbes (2015).
- [42] Diels-Kranz B-62. En castellano tenemos la edición de Gredos de Eggers Lan y Juliá (1978, vol. I, p. 388).
- [43] Para la datación de las obras de Goya, cfr. De Angelis (1981, ficha 486 en p. 122).
- [44] Hipótesis referida por De Angelis (1981, ficha 486 en p. 122).

