

los hombres proyectan en la comunidad<sup>15</sup>. El modelo de razón que surge es el de *razón utilitaria y arbitraria*<sup>16</sup>.

Por su parte, la *libertad* sin arraigo en la naturaleza racional y en una auténtica teleología, se orienta por una razón que se pronuncia con los parámetros del placer o de la utilidad de cada situación. La nueva ética que nace se extiende sobre una materia extramoral o premoral, sistemáticamente conexa con el cálculo racional de las consecuencias, siempre condicionada sin siquiera algunos valores o normas absolutas<sup>17</sup>. El modelo de razón que surge es el de *razón neutra y situacionista*.

Y como los niveles de desprestigio de las realidades que son objeto de la razón se van implicando y sumando, en el orden *socio-cultural* se ha arribado a la "ética global", como en la propuesta de Hans Küng<sup>18</sup> o de Peter Singer<sup>19</sup>. Es respuesta al fenómeno contemporáneo de la "globalización", como un recurso ético al servicio del "nuevo orden mundial o global". La estructura epistemológica de la ética global, corresponde a un código deontológico como procesos de retro-regulación de lo que conviene ser permitido, legitimado o justificado, en este caso, en la economía, en la cultura, en la justicia o en la política, "globales". El modelo de razón que surge es el de *razón global sin identidad, razón emancipada y autosuficiente*.

En lo profundo de esta crisis está la cuestión no resuelta del *lugar y el papel de la razón en la vida de los hombres y de las comunidades*. Por eso, revalorizar la razón no involucra, solamente, permitir que la razón recupere su potencial natural, sino que tenga el coraje de ir más allá de sí misma para enaltecer un auténtico humanismo.

15 Baste reparar en todos los planteos actuales de la "biotecnología" o la "biorobótica".

16 "La ciencia en cuanto es practicada por nuestros grandes científicos, es una habilidad o un arte, pero no una ciencia en el sentido de una empresa 'racional' que obedece estándares inalterables de la razón y que usa conceptos bien definidos, estables, 'objetivos' y por esto también independientes de la práctica", Paul Feyerabend, *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 31-32.

17 Cf. Las agudas observaciones sobre el relativismo contemporáneo que realiza Henry B. Veatch en *Ética del ser racional*, Labor, Barcelona, 1967, pp. 27-37.

18 KÜNG, H., *Por una ética global*, Revista del CIAS, Buenos Aires, año LIII, n. 531, 2004, pp. 123-128. El artículo resume la conferencia "Reflexiones para el Parlamento de las Religiones del Mundo 2004", dictada por Küng en la Universidad de Barcelona (11/11/2003).

19 SINGER, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995; *Bioethics, an Anthropology*, Blackwell, Oxford, 1999; *Animal Liberation*, ECCO, New York, 2002.

## Origen y legitimidad del Poder Político Medioevo y temprana modernidad

Dra. María L. Lukac de Stier

Sociedad Tomista Argentina  
UCA-CONICET

### Resumen

El presente trabajo parte de dos citas bíblicas: "*Non est potestas nisi a Deo*" (Rom. 13,1) y "*Non est potestas super terram quae comparetur ei*" (Job, XLI, 24), mostrando cómo han influido ambas en el pensamiento teológico-político, sea del Medioevo, sea de la temprana modernidad, a la hora de abordar el tema del origen y legitimidad del poder político. En la exposición se pasa revista al tema tal como es desarrollado en el Medioevo por Tomás de Aquino, por el papa Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* y por Egidio Romano. Para la temprana modernidad se toma como referente la doctrina teológico-política de Thomas Hobbes.

*"Non est potestas nisi a Deo, quae autem sunt,  
a Deo ordinata sunt"*, Rom. 13,1.

*"Non est potestas super terram quae comparetur ei"*, Job, XLI, 24.

En esta breve exposición deseo comentar las dos citas bíblicas con las se encabeza este trabajo. La intención es mostrar cómo han influido ambas, sea en el pensamiento teológico-político del contexto medieval, sea en el desarrollo teológico-político propio de la temprana modernidad. La epístola paulina dominó el pensamiento teológico-político medieval, como lo demuestran tanto los escritos de Tomás de Aquino<sup>1</sup>, como los documentos pontificios<sup>2</sup> y el tratado de Egidio Romano<sup>3</sup>.

El Aquinate en su opúsculo *De Regimine Principum*, también conocido como *De Regno*, se ocupa en el primer libro del origen y de la naturaleza del poder político. Tomás compara la función del rey o príncipe cristiano con la tarea creadora y providente de Dios, como Causa Primera, Eficiente y Ejemplar de todo orden en el cosmos. Por eso enuncia como responsabilidades del gobernante: instituir a la multitud en la unidad de la paz<sup>4</sup>, promover la vida virtuosa<sup>5</sup> y procurar la existencia de bienes materiales suficientes para una vida virtuosa<sup>6</sup>. En el capítulo XV del primer libro, el Aquinate afirma que así como la fundación de una ciudad o reino se toma de la forma de la institución del mundo, así del orden con que ese mundo es gobernado se debe tomar el modo de gobernar pues, para Tomás, gobernar no es otra cosa que encaminar lo gobernado a su debido fin, y ese fin en el orden natural es el bien común inmanente de la sociedad civil, que se subordina al bien común trascendente: Dios. "Como el fin de la vida bien llevada en este mundo es la bienaventuranza eterna, es obligación del rey procurar que la vida de su pueblo sea buena, apta para la consecución de la bienaventuranza eterna, es decir que ordene lo que conduce a ella y prohíba, en la medida de lo posible, lo que es contrario"<sup>7</sup>. En otros términos, si Dios es el origen del poder, el poder político se legitima en la medida en que promueva, en todos los órdenes, la vida virtuosa en la unidad de la paz, siempre en vistas al fin último trascendente.

La relación del poder temporal con el poder espiritual y la primacía de éste sobre aquél fue una temática muy frecuente, primero en la tradición canonística

1 *De Regimine Principum* I, cap. IX.

2 Son varios los documentos pontificios que, tratando el tema del poder tanto espiritual como temporal, reiteran la tradición canonística, pero fundamentalmente se deben destacar las bulas de Bonifacio VIII: *Clericis laicos* (1296), *Antiquorum habet fida* (1300), *Apostolica sedes* (1300), *Ausculata fili* (1301), y por sobre todas ellas la bula *Unam Sanctam* (1302).

3 *De ecclesiastica potestate*, I, cap. IV.

4 *De Regimine Principum* I, ep. III: "...y ésta ha de ser la principal intención del que gobierna: procurar la unión que nace de la paz".

5 *Op. cit.*, I, cap. XV: "el fin que un pueblo junto tiene, es vivir conforme a la virtud, porque para lo que se congregan los hombres es para vivir bien juntamente".

6 *Op. cit.*, I, cap. XVI: "Conviene, a saber, tener suficientes bienes temporales cuyo uso es necesario para las obras de virtud"... "se requiere que por industria del gobierno haya suficiente acopio de las cosas que son necesarias para el bien vivir".

7 *Op. cit.*, I, cap. XVI.

y, luego, en diferentes documentos pontificios. Pero hay uno en particular, la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, que es "no sólo uno de los textos más paradigmáticos de la eclesiología política medieval, sino también una de las expresiones más logradas de la doctrina de la primacía papal"<sup>8</sup>. De hecho, ha sido caracterizada como la bula más famosa de la Edad Media. Bonifacio VIII durante su pontificado, entre 1295 y 1303, debió enfrentarse con cambios políticos en los reinos y principados europeos que empezaban a poner en duda la primacía del poder espiritual. Esto motivó que el papa promulgara una serie de bulas destinadas a definir la relación del papado con el poder temporal, como reacción, fundamentalmente, frente a la política del rey francés Felipe IV, el Hermoso, quien representaba el espíritu de las nacientes monarquías nacionales. En 1296 se promulga la bula *Clericis laicos* que niega toda superioridad del poder temporal sobre el clero, denunciando que el pago de tributos por parte del clero a la monarquía supone una relación de dependencia del clero respecto del poder temporal. Con la bula *Antiquorum habet fida*, promulgado en febrero de 1300, en coincidencia con el Jubileo declarado por Bonifacio, se sostiene la *plenitudo potestatis* papal, si bien en términos vagos, sin fundamentación teórica. En la *Apostolica sedes*, promulgada en mayo de 1300 se sostiene el origen papal de la autoridad temporal. En una exhortación dirigida directamente contra Felipe IV, la *Ausculata fili*, promulgada en 1301, Bonifacio sostiene que el papa ha sido instituido por Dios como juez supremo de todos los hombres; que ha sido colocado sobre reyes y reinos para actuar en Su nombre y, por tanto, el poder real está sujeto al papa. Finalmente, en noviembre de 1302 Bonifacio promulga la bula *Unam Sanctam*, que si bien asume los argumentos de las bulas anteriores, desarrolla con profundidad teológica y metafísica el tema de la subordinación de la "espada temporal" a la espiritual (*gladius sub gladio*)<sup>9</sup>, no sólo como dato revelado sino también como afirmación filosófica que surge de la constitución ontológica de la realidad, tal cual fue instituida por Dios. La bula sostiene que existen dos "espadas", la temporal y la espiritual, y que ambas están en poder de Pedro como cabeza de la Iglesia. Vale decir que la Iglesia es el lugar originario donde todo el poder se concentra. En cuanto al ejercicio de ese poder, Bonifacio afirma que el gobernante temporal ejerce la "espada temporal" en favor de la Iglesia. Ésta ejerce de modo inmediato la "espada espiritual". Pero el orden de subordinación entre ambas espadas o poderes se funda tanto en la revelación como en la estructura ontológica del mundo. De este modo Bonifacio sostiene que las cosas espirituales son ontológicamente anteriores a las temporales; que esta anterioridad implica una relación de dependencia causal de las cosas

8 Bertelloni, F., "Sobre las fuentes de la Bula Unam Sanctam", *Pensiero Politico Medievale* II, Patron Editore, Bologna, 2004, p. 101.

9 "Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati"... "Nam cum dicat Apostolus: Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinata sunt [Rom., 13, 1], non autem ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio".

temporales respecto de las espirituales y, por último, que las cosas temporales son reconducidas, mediante intermediarios<sup>10</sup>, a las espirituales, que son su fundamento ontológico-metafísico<sup>11</sup>. Lo que llama la atención en esta bula es que Bonifacio no utiliza la expresión *plenitudo potestatis*, expresión acuñada por Egidio Romano cuya obra era bien conocida por Bonifacio, quien se refiere, sin embargo, a la primacía papal con la fórmula *potestas Petri*. Sigo aquí la explicación que sobre el tema ofrece Bertelloni en su bien documentado trabajo "Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam*", quien considera esta fórmula como una expresión más moderada, que busca el equilibrio y trata de mantener la dependencia del poder temporal respecto del espiritual, sin que esa dependencia implique la anulación ontológica del poder temporal. Bonifacio sabía que la expresión *plenitudo potestatis* significaría la reducción total del poder temporal al espiritual, implicando la anulación del carácter de poder legítimo de aquél y su consecuente usurpación. Pero, éste no era su objetivo.

Obviamente, por lo antedicho, el tratado *De ecclesiastica potestate* (1301) de Egidio Romano, constituye la formulación más radical de la primacía papal, a la que identifica con una doctrina absolutista de la *plenitudo potestatis* elaborada sobre una base filosófica neoplatónica. El objetivo de Egidio es mostrar con argumentos filosóficos que la Iglesia está por encima de naciones y reinos, mostrar las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal y, finalmente, presentar la naturaleza del poder espiritual como poder absoluto<sup>12</sup>. En el cuerpo del tratado Egidio se vale de un texto de Dionisio Pseudoaropagita que muestra cómo en toda la realidad tiene lugar una *reductio* de lo inferior a lo superior mediante intermediarios. Egidio aplica esta *reductio* a las relaciones de subordinación de la "espada temporal" a la "espada espiritual", concluyendo que la temporal está ordenada a la espiritual según la estructura metafísica de la mediación<sup>13</sup>. Establece aquí una analogía entre el modo como Dios gobierna el mundo y el modo como la "espada espiritual" gobierna a los hombres, es decir, del mismo modo como Dios puede producir, sin causas segundas, los mismos efectos que puede producir con ellas, la "espada espiritual" puede producir, sin mediación de la "espada temporal", los mismos efectos que puede producir con su mediación. Sin embargo, la existencia de la "espada temporal" no es superflua y se justifica porque en situación de normalidad, la "espada temporal" pue-

10 Mirbt, C., *Quellen zur Geschichte des Papstums und des Römischen Katholizismus*, Tübingen, 1924, p.211: "et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B.Dionysium lex divinitatis est, infima per media in suprema reducti. Non ergo secundum ordinem universi omnia aequae ac immediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur".

11 Para profundizar el tema ver el riguroso y analítico trabajo de Francisco Bertelloni, "Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam*", ya citado.

12 *De ecclesiastica potestate*, I, cap.IV.

13 *Idem*.

de hacer en la realidad, de modo más conveniente, lo que la "espada espiritual" puede hacer directamente en la realidad. Egidio introduce aquí la diferencia entre "esencia" del poder y "modo" de ejercicio del poder. La "esencia" del poder está vinculada a la "espada espiritual" que puede todo y se extiende *ad omnia*. En cambio, la legitimidad de la "espada temporal", en su orden temporal, concierne solamente al "modo" de ejercicio del poder. En casos de normalidad, para Egidio, es conveniente que las dos espadas cobogobien. Pero esta situación se altera cuando irrumpe el *casus imminens*. Éste es un caso excepcional en el que caduca la legitimidad de la "espada temporal" y todos los poderes son reducidos a su origen, es decir, a la "espada espiritual". En el *casus imminens* es donde la *plenitudo potestatis* papal alcanza su máxima expresión. "El paradigma de la *plenitudo potestatis* es el poder divino en el que está concentrado el poder de todo agente: *in ipso Deo est plenitudo potestatis*"<sup>14</sup>. Según Bertelloni, Egidio establece así una analogía entre teología y política, entre el obrar de Dios en el mundo mediante el milagro y el obrar de la *plenitudo potestatis* papal de la Iglesia. Egidio utiliza de este modo el binomio *potentia Dei absoluta-potentia Dei ordinata*, aplicándolo al Pontífice usando la expresión *potestas absoluta* y *potestas regulata* del papa<sup>15</sup>, que le permite comparar el obrar milagroso de Dios como expresión de la *potentia Dei absoluta* con el poder absoluto del papa cuando las cosas temporales son mal gobernadas, porque la "espada temporal" comete errores que afectan a lo espiritual implícito en las cosas temporales.

Pasamos, ahora, del medioevo a la temprana modernidad. Particularmente, nos concentramos en la teología política de Thomas Hobbes, pues en él encontramos un cultor tanto del poder absoluto de Dios -si bien alejado y no vinculante para el hombre-, ya que la soberanía divina se deriva de su omnipotencia, como del poder absoluto del soberano civil, ese dios mortal a quien debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y seguridad<sup>16</sup>. Si alguien duda que pueda hablarse de una teología en Hobbes, recuerdo que, prácticamente, la mitad del *Leviathan* está dedicado a desarrollar el tema del papel de Dios en un Estado cristiano<sup>17</sup>. No

14 Cf. Bertelloni, F., *op. cit.*, p.106-113.

15 Cf. Oakley, Francis, "Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 29, N° 3, University of Pennsylvania Press, 1968, pp.323-346.

16 *Leviathan*, E.W.III, cap.17. Todas las citas de la obra de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes* (E.W.), London 1839-1845, 2ª ed. 1966, Scientia Verlag. Todas las traducciones son de mi autoría.

17 Personalmente creo que la exégesis bíblica y los argumentos teológicos expuestos en la tercera y cuarta parte del *Leviathan* responden: 1-a la forma habitual de tratar el tema de la autoridad en el s.XVII; 2-al modo que tenía Hobbes de debilitar las críticas que se alzaban en su contra, desde el sector cristiano romano e incluso del reformado anglicano y 3-a la posible intención de subvertir la doctrina política cristiana usando sus mismos términos. Reconozco que esta última interpretación es muy dura y como no se puede tener certezas de las intenciones, la dejo meramente enunciada.

obstante, coincido con Carlo Altini al caracterizar a la doctrina hobbesiana como “un modelo teológico-político sobre una base atea y materialista”<sup>18</sup>. Hobbes no utiliza la epístola paulina, pues su intención es secularizar la noción de poder e immanentizar la política. Si bien su objetivo es desplazar la noción de poder del origen divino atribuido en el Medioevo, sin embargo el filósofo inglés no reniega de la figura de Dios. Más bien se vale de ella para reforzar los procesos racionales que llevan a todo hombre a reconocer el supremo poder, tanto en lo profano como en lo sagrado, al soberano civil. Por eso mismo, emplea la cita del libro de Job: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*” y la pone en el célebre frontispicio de la primera edición de su obra cumbre: el *Leviathan*. Precisamente, en el libro de Job, uno de los libros sapienciales y poéticos de la Biblia, esta frase es atribuida al monstruo de las aguas, el Leviathan, quien junto al monstruo terrestre, el Behemoth, en diversos textos mitológicos de Ugarit y del antiguo Oriente, representan el mal. Sin embargo, Hobbes elige la figura del Leviathan buscando una imagen que transmita fuerza y poder a la vez que represente, metafóricamente, tanto al Estado (*Commonwealth*) como a su soberano, por lo que agrega como subtítulo: *La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. En el *Libro de Job* se denomina Leviathan a la gran bestia marítima a quien sólo Dios podía dominar y cuyo poder contrastaba con la debilidad de Job. Aparece también en el *Libro de Isaías* (27.1), denominando una serpiente, como figura del mal.

En 1938, Carl Schmitt publica su obra *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, sobre la base de dos conferencias pronunciadas el mismo año, una en la Sociedad Filosófica dirigida por Arnold Gehlen (Leipzig) y otra en la Sociedad Hobbes presidida por el barón Cay von Brockdorff (Kiel). En esta obra traza las dos líneas exegéticas de la figura bíblica: la judaica y la cristiana. Si bien Samuel Mintz señala deficiencias en la exposición schmittiana de la exégesis judaica, básicamente por carecer de los aportes hechos posteriormente por Gershom Sholem, Schmitt se basó en la *Cabbalah*, aunque no dio suficiente crédito a la interpretación rabinica del Leviathan en el judaísmo normativo<sup>19</sup>. En esta línea, la interpretación más autorizada es la de Maimónides, quien creía que el Leviathan simbolizaba la fuerza espiritual del intelecto. Sostuvo que el banquete, en el que sería servida la carne del Leviathan y que tendría lugar con la venida del Mesías, era una fiesta del intelecto. Schmitt presenta a las dos bestias, la marítima y la terrestre, el Leviathan y el Behemoth, como símbolos de las potencias mundanas y paganas hostiles al pueblo hebreo. En la representación mítica el Leviathan aparece siempre como un animal marino, cocodrilo, ballena o pez grande, mientras que el Behemoth figura siempre como

un animal terrestre, como un gran toro o un elefante. Posteriormente, en el uso metafórico dado por Thomas Hobbes, el poder del Leviathan representará el orden y seguridad del Estado y el poder del Behemoth la revolución o anarquía.

La exégesis cristiana que traza Schmitt también es incompleta. Señala la interpretación alegórica realizada por los Padres de la Iglesia, refiriéndose a San Gregorio Magno, León Magno y Gregorio de Nisa, sin hacer mención alguna de la *Expositio super Job ad litteram* de Tomás de Aquino que, con motivo de este comentario, alcanzó el apelativo de *luminare mundi* ya antes de su canonización. Tal como nos dice Leo Elders al referirse al método de exégesis bíblica según Santo Tomás de Aquino, el maestro medieval atribuyó la máxima importancia al sentido literal del texto sobre el que funda el sentido espiritual al que hacen referencia los Padres<sup>20</sup>. En el Prólogo de la *Expositio*, Santo Tomás da a conocer la intención, el plan, del libro bíblico en cuestión, que es mostrar con argumentos probables que las cosas humanas son sometidas a la providencia divina. Desde el principio del comentario, el Aquinate subraya la soberanía y la inmutabilidad de los designios divinos. Satanás aparece como una causa subordinada, cuya actividad no escapa a la providencia divina. Así pues, el mismo hecho del castigo o sufrimiento de los inocentes no dependerá absolutamente de la maldad diabólica, sino de la sabiduría divina que lo permite<sup>21</sup>. Si bien Job representa al hombre de todos los pueblos y de todos los tiempos, que se pregunta por el sufrimiento y el dolor, Tomás cree que Job es una persona histórica (aunque aclara que la cuestión de la historicidad de Job no introduce diferencias en la interpretación doctrinal del texto). Éste es uno de los puntos que señala Elders para diferenciar la interpretación de Tomás con respecto a la de Maimónides, quien creía que la historia de Job era una ficción literaria. Para demostrar que no existe una supuesta dependencia sustancial del Aquinate respecto del autor judío, Elders, a partir de un detallado estudio de textos, afirma además: 1) que el comentario de Tomás es 80 veces más largo que el texto de Maimónides; 2) que, según Tomás, la providencia divina concierne a todas las creaturas, mientras Maimónides la restringe; 3) Maimónides afirma que Job es castigado por haber pecado y según Tomás sus tribulaciones no son una pena por sus pecados; 4) Maimónides sugiere que el libro muestra que los proyectos de Dios son distintos de lo que pensamos nosotros, mientras que según Tomás,

20 Cf. Leo Elders, “El Comentario de Sto. Tomás de Aquino sobre el *Libro de Job*”, *Hombre, Naturaleza y Cultura*, EDUCA, Buenos Aires, 1998, p.82; Leo Elders, “El método de exégesis bíblica según Santo Tomás de Aquino”, *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992, p.66-85.

21 Cf. *In Job*, 2,24; 40,14-18; cfr. Marcos Manzanedo, “La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job”, *Angelicum*, Vol.64, fasc.2, 1987, pp.301-331.

18 Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005, p.112.

19 Cf. Samuel Mintz, “Leviathan as metaphor”, *Thomas Hobbes, le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Gianfranco Borrelli (comp.), Morano editore, Nápoles, 1990, p.353-361.

el libro quiere mostrar que nuestra vida es dirigida por Dios e intenta poner de relieve las virtudes de Job<sup>22</sup>.

El Aquinate tuvo que luchar con un texto bíblico muy difícil. El texto hebreo, base de la *Vulgata* utilizada por Santo Tomás, contiene frases ininteligibles, muy complejas de comentar en su sentido literal. También encuentra afirmaciones contradictorias pronunciadas por el mismo Job. El Aquinate resuelve la dificultad distinguiendo en Job tres maneras diversas de expresarse: a) según los afectos de su sensibilidad; b) según la razón humana cuando argumenta contra sus amigos; c) según una inspiración divina cuando habla en la persona del Señor<sup>23</sup>. Tal como afirma Antoine Dondaine, el editor del texto crítico de la Leonina que recoge Elders en su estudio, esta distinción permite evaluar las sucesivas etapas del debate y la evolución del pensamiento de Job, a la vez que hace justicia a la naturaleza humana y a los estados de ánimo propios de un hombre en crisis.

En cuanto a las dos bestias que aparecen en el libro de Job (cap. XL y XLI), Behemoth y Leviathan, para Tomás son metáforas: significan a Satán. Tomás está convencido de que la descripción de las propiedades de estos dos enormes animales, bestia terrestre y marítima respectivamente, sirven para significar a otro ser, el Maligno. De hecho, el texto de la *Vulgata* añade a la descripción del Leviathan la expresión: "*Ipsa est rex super universos filios superbiae*"<sup>24</sup>. Ahora bien, como ya se ha dicho, Satán no es más que una causa subordinada que obra dentro de los límites que Dios le ha impuesto, es decir, es Dios mismo quien ha probado a Job a través de Satán. Precisamente, las dos bestias bíblicas representan el tremendo poder seductor de Satán. Y así como el libro se abrió con el relato de la influencia de Satán, debía finalizarse con la alusión al poder de Satán en la metáfora de las dos bestias.

Volviendo a la obra de Schmitt, coincidimos con su apreciación de que las interpretaciones cristianas patrísticas y medievales ligaban a las dos bestias bíblicas con Satanás y su poder mundano. La identificación diabólica del Leviathan llegó a la etapa histórica de la Reforma. Está presente en los *Tischreden* de Lutero y en la *Daemonomania* de Bodin, pero gradualmente la identificación con el demonio fue cediendo espacio a la imagen de un ser con extraordinario poder, y esta imagen es la que llegó a Hobbes. Schmitt sostiene que en el s. 17 el término "Leviathan" pasó a significar una persona de prodigiosa riqueza y poder y, por un proceso de extensión del significado, pasó a representar el "poder mundial", el "poder soberano" y el "poder del gobierno". Esta mutación semántica ha sido influida por las etimologías usadas por los lexicógrafos renacentistas.

22 Cf. Leo Elders, "El comentario de Santo Tomás de Aquino sobre el *Libro de Job*", *Hombre. Naturaleza y Cultura*, EDUCA, Buenos Aires, 1998, p.81-112.

23 *Expositio super Iob ad litteram*, c. XXXIX, Ed. Leonina, Roma, 1965.

24 *Job*, XLI, v.25.

Mientras hoy se sabe que el término es probablemente de origen ugarítico<sup>25</sup>, los renacentistas hacían derivar la palabra del hebreo *lavah* (unir, conectar) con *thannin* (serpiente o dragón). En un estudio en torno a etimologías renacentistas, Steadman reúne anotaciones sobre la Biblia de la Westminster Assembly de 1641 a 1652, en las que se afirma que por su tamaño el Leviathan no parece ser una creatura singular sino la reunión de muchos en uno<sup>26</sup>. En el *Lexicon Pentaglotton* (Londres, 1637) de Schindler hay una referencia muy similar a la que añade que el Leviathan, metafóricamente, significa *rex* o *princeps*.

Hobbes, en su sistema político, necesitaba dotar al soberano de una serie de características que toma de la mítica figura bíblica. En primer lugar la omnipotencia y el terror que inspira en los hombres, su ilimitado poder en este mundo reflejado en uno de los epígrafes de este trabajo: "*non est potestas super terram quae comparetur ei*", y por último, su artificialidad ya que tanto el soberano como el estado surgen del arte o creación humanas. No parece excesivo citar un texto de la Introducción del *Leviathan*: "El Arte va aún más allá, imitando esa obra racional, la más excelsa de la naturaleza, el *hombre*. Pues mediante el arte es creado ese gran Leviathan, llamado *Commonwealth*, o *Estado*, en latín *Civitas*, y que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor fuerza y estatura que el hombre natural, para cuya protección y defensa fue pensado, siendo la soberanía su alma artificial que da vida y movimiento a todo ese cuerpo".

Ciertos intérpretes, tales como Greenleaf, sostienen que no es sólo la figura del Leviathan lo que Hobbes toma del *Libro de Job*, sino que el libro bíblico en su totalidad fue una fuente de inspiración para el inglés. Greenleaf sostiene que Hobbes interpretó el sufrimiento de Job como la condición natural de la humanidad que él presenta en el cap. 13 del *Leviathan*. Escapar de esa condición significaba el sometimiento de Job al poder absoluto de Dios. Esto era una presentación metafórica de lo que debía hacer todo hombre para salir del estado de naturaleza, es decir, renunciar a sus derechos naturales a todas las cosas y someterse al soberano<sup>27</sup>. Así lo expresa Hobbes en el cap. 17 del *Leviathan* cuando por el pacto de cada hombre con los demás "se genera el Estado, el gran Leviathan, o más bien (hablando con más reverencia) aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa". Son, precisamente, este pacto y la autorización que a través del mismo los pactantes otorgan al soberano, los instrumentos que Hobbes utiliza para secularizar la noción de poder. Si la autoridad del soberano proviene de la representatividad que ejerce de todos los

25 Cf. Samuel Mintz, *op.cit.*, p.356, cita como fuente a Evan Shoshan, *Amelon Ahadasc*, Jerusalem, 1977.

26 Cf. John Steadman, "Leviathan and Renaissance Etymology", *Journal of the History of Ideas* 28, 1967.

27 Cfr. W.H. Greenleaf, "A note on Hobbes and the book of Job", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 14, 1974, p.11-34.

súbditos, debido al acto de autorizarlo que cada uno de ellos realizó, queda claramente establecido que el poder es algo de este mundo terreno, que no necesita apelar a la trascendencia para legitimarse. Así, el origen del poder está puesto en la multitud de individuos que pactan y la legitimación está dada por vía del consenso de aquellos que autorizan en el pacto. Hobbes reemplaza la cuestión de la justicia del régimen por el mero interés en la legitimidad del mismo. Este enfoque político de la temprana modernidad conduce al establecimiento y preocupación por un régimen político meramente legitimado por el pacto, despreocupándose de un orden político justo, porque la justicia en una visión filosófica relativista, negadora de la convertibilidad entre ente y bien<sup>28</sup>, no encuentra su fundamento en la realidad, sino solamente en la voluntad del soberano<sup>29</sup>.

28 *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, E.W.V, p.192-193: "En la escolástica derivada de la Metafísica de Aristóteles, había un viejo proverbio más que un axioma: *ens, bonum, et verum convertuntur*. De ahí el Obispo (Bramhall) ha tomado la noción de bondad metafísica y la doctrina de que todo lo que tiene ser es bueno... Pero si todas las cosas fueran buenas absolutamente hablando, todos nosotros deberíamos estar complacidos con su ser, lo que no es así, cuando las acciones que se derivan de ese ser son dañinas para nosotros. Y por tanto, para hablar con propiedad, decimos que nada es bueno o malo sino con referencia a la acción que procede de allí, y también con referencia a la persona a la que le hace bien o la daña... Y así su bondad metafísica no es más que un término inútil... Y con relación a la bondad y a la maldad naturales ellas también son la bondad y la maldad de las acciones... Es la ley de donde procede la diferencia entre la bondad moral y la natural; de tal modo que está bastante bien dicho por él (el Obispo Bramhall) que 'la bondad moral es la conformidad de una acción con la razón recta'; una expresión adecuada aunque no lo sea su significado, pues esta 'razón recta' que es la ley, no es ciertamente recta más que por hacerla nosotros de ese modo mediante nuestra aprobación y sujeción a ella"

29 *De Cive*, E.W, II, 12, 1: "Antes de que hubiera gobiernos en el mundo, no existía ni lo justo ni lo injusto, porque la naturaleza de estas cosas es relativa al mandato que las precede, y toda acción es por sí misma indiferente. Su justicia o injusticia proceden del derecho de quien gobierna; de tal forma que los reyes legítimos hacen una cosa justa al mandarla, e injusta al prohibirla".

## De la nueva gnosis y de la HÝBRIS del poder

Dr. Carlos Daniel Lasa

Centro Filológico de la Universidad  
Nacional de Villa María – CONICET

El relato del Génesis nos dice que Dios mandó al hombre a dominar todas las cosas. Romano Guardini, refiriéndose al mandato divino expuesto en el libro del Génesis, nos dice que "el hombre no debe dominar solamente sobre la naturaleza, sino también sobre sí mismo (...) este poder constituye para él un derecho y una obligación: la de dominar"<sup>1</sup>. Claro está que este poder no implica una *transformación desenfrenada* o un *cambio irracional* de la naturaleza sino una acción que tenga por fin completarla, respetando cuidadosamente su orden intrínseco.

Sin embargo, el hombre ha hecho caso omiso del mandato divino y ha *dispuesto su poder en contra de esa naturaleza*. Permitásenos advertir la paradoja en esta terrible operación: por un lado, el hombre acepta de buen grado las energías de las que dispone, pero por el otro, tomando conciencia de las mismas, las orienta en contra de lo dado. De este modo, este poder, cuya trama está constituida por la energía y la conciencia misma de esa energía, se encarama y se lanza en contra de la naturaleza.

Eric Voegelin ha señalado la necesidad de desmitificar aquello que denomina el "espíritu de la modernidad". El espíritu de modernidad equivale a la mística del *hombre nuevo*, esto es, la idea de una transfiguración de la naturaleza humana a través de un proceso llevado a cumplimiento, por parte del hombre mismo, de auto-redención. En la génesis de esta operación Voegelin sitúa al

1 Romano Guardini. *El poder*. En *Obras Completas de Romano Guardini* I. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pp. 181-182.