

DISOLUCIÓN POLÍTICA DE LA TEOLOGÍA.
COMENTARIOS AL LIBRO DE JOB

Max Maureira Pacheco

Docente e Investigador, Universitat de València

Abstract: This article proposes a political reading of the Book of Job. This biblical text emblematically describes the dialectic of protection-obedience. In political terms, with the modern political construction of the State (Hobbes), it is transformed. To the degree that this dialectic is secularized, the original theological components are dissolved. The exposition of this dissolution in the Christian and Jewish traditions is at the centre of this article. In the end it is shown that the political dissolution hides the original dialectic in the form of myth.

Keywords: Job – Political Theology – Leviathan – Christianity – Judaism – Hobbes

EL Libro de Job se presenta bajo las coordenadas de la religión, pero está muy lejos de agotarse en ella. La misma presentación religiosa sugiere la dialéctica mito-razón, al menos si uno se acerca al texto desde la polivalente tradición que ha hecho de esa dialéctica un asunto inacabable. Que este texto se haya leído, intentando su claridad bajo el prisma de interpretaciones que se han asentado en esa larga tradición, presentada de modo paradigmático en forma de mitología, teología y cábala, es ya bien conocido. Siendo numerosos los paradigmas, siendo también larga la propia tradición de cada uno de ellos, este texto se presenta a sí mismo como invitación y fruto de diversas lecturas previas. Cada nueva aclaración amplía el horizonte y pone en evidencia la inconmensurabilidad de los puntos de vista. Eso nos expone a las confusiones. Por eso, todo acercamiento a una obra como ésta exige tener en cuenta desde dónde se lleva a cabo éste. La misma manera de acercarse debe, entonces, anunciarse.

Aquí se va a realizar una lectura política de este texto. Esta exaltación no tiene nada de novedoso y es bien conocido que Hobbes, hace ya siglos, la lleva al extremo.¹ Él va a laicizar una figura que aparece en ese texto bíblico. Sin embargo, no hay en ello ningún intento de hacer religión, de comentar el Libro de Job en clave religiosa, sino que aparece un deliberado esfuerzo por dar a esa figura un sentido nuevo. La figura, como se sabe, es el Leviatán. Ni lo que hace Hobbes, ni lo que hacen quienes se ven influidos por él, puede entenderse sin la revisión del texto original. Y sólo porque ese texto previo se conoce, es posible concluir que desde la Modernidad todas las

¹ Su memorable obra la cito por la edición: T. Hobbes, *Leviatán*, tr. cast. Manuel Sánchez (FCE, Madrid, 1998).

notas teológicas que durante la Edad Media fueron cultivadas bajo la influencia de la *potestas* (en el sentido romano que ella tuvo) van a ser disueltas. En esa misma disolución se articula el surgimiento de una teología política. Precisamente de eso se va a tratar aquí. De modo que, en primer lugar revisaré, casi de forma introductoria, y haciendo pie ya en elementos modernos de análisis, el texto original, considerando muy especialmente (y por adelantado) los íconos que van a servir para hacer de éste una relectura (I). A continuación me detendré en el “giro político” del mismo, que se canalizará vía una teología política, de inspiración cristiana, por una parte (II), y una revisión judía, con claros rasgos escatológicos, en términos de fin de la historia, por otra (III). Si eso se advierte, entonces debería advertirse también la hermenéutica política de la obra que acabará por desplazar su sentido teológico; pero puesto que este último referente es ineludible, la presencia de una mitología política se presenta siempre como herencia acechante. Esa es, en efecto, dicho ahora modernamente, la representación teológica del poder mítico del Estado (IV).

I

Job, el protagonista del relato,² habitante de Uz (hoy, sudeste de Palestina), es presentado bajo el signo de la rectitud religiosa. Sin embargo, la fidelidad deontológica aparece con el aspecto de la evasión; es la apariencia la que entraña la desobediencia, exaltada por los síntomas de la desgracia. Incluso en ese estado adverso a cualquier conciencia profana, Job ratifica la lealtad a su creencia religiosa y expresa, incesante, la confianza en la divinidad. Este azuzamiento de tal lealtad queda explicado escatológicamente en otros pasajes del Antiguo Testamento, como por ejemplo en el Libro de Daniel (vid. 2:20). Esta lealtad trasunta la bondad llamada al premio divino de la eternidad. El paradigma, en el Libro de Job, es la salud, la extensión de la vida y los hijos generosos. Toda merma en esa significación externa es entendida como negación del mentado premio, es decir, como castigo. La dialéctica teológica castigo/recompensa se reitera, entonces, ejemplarmente en esta obra.

El desentrañamiento de lo negado exige una explicación que arroje luz y aporte una salida hacia la afirmación de lo que se niega. La gracia se afirma en los ataques propios de su negación o en su constante confirmación, pese a cualquier signo que la presente como ausente. Toda la especulación respecto a ello es la que resulta articulada en la discusión de Job con el temanita Elifaz, el suhita Bildad, el naamita Sofar y, al final ya del relato, el buzita Elihú.

Elifaz explica (cap. V) las desgracias a partir de supuestos errores conductuales, de esta forma puede justificarse el castigo de Dios, sólo así la desdicha se aclara en su sentido. Pero este sentido no redime el dolor, sólo lo explica, por eso Job pide (cap. VII), no obstante sus leales respuestas, su alivio. Ese mismo dolor nos mueve, pese a su comprensión, a la revuelta. Esto es lo que da por supuesto Bildad (cap. VIII), lo que conjetura como respuesta al tormento. En este último capítulo se menciona el lugar de la muerte, el seol, como amenaza de toda rebelión. Seol es la palabra hebrea

² Para el Libro de Job, utilizo aquí tres versiones de la Biblia: J. A. Ubieta López (dir.), *Nueva Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998), 857-907. También la traducción de Fray Luis de León, en *Obras Completas castellanas* (BAC, Madrid, 1951), 813-1287. Por último, M. Luther (tr. al.), *Die Bibel* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984), 523-532.

que se usa en el texto y que representa el mismo sentido que tenía la Duat egipcia o el Hades griego, vale decir, alude al amenazante lugar de la muerte. La muerte como una constante de la que no se sale, donde la condena, el castigo, se presenta como determinado y definitivo, es decir, donde la dialéctica con la recompensa se vuelve irreversible. En la tradición cristiana, esto es lo que representa el infierno y por eso Fray Luis de León traduce la palabra hebrea [seol] por ésta.³

Sofar, el tercero de los amigos, aparece en el cap. XI, argumentando en la misma línea de los otros dos, con mayor vehemencia. La respuesta de Job no es menos vehementemente y, en lo que aquí interesa, pone de manifiesto el poder de Dios confrontándolo con su obediencia (cap. XII). Las respuestas de Job rescatan de la apariencia la esencial y eterna justicia divina (cap. XIII y XXII): “Dios siempre administra justicia” (Fray Luis de León), frente a la efímera vida humana (cap. XIV). La justicia, en cuanto noción justificadora de todo padecimiento, se presenta insistentemente con carácter retributivo. Esta misma noción, revestida de una integridad que ha de ser reconocida por la divinidad, aparece en muchas culturas antiguas. La confrontación con la figura de la Maat egipcia, por ejemplo, es obvia. Lo mismo sucede si uno atiende especialmente a los primeros escritos griegos, en los que la justicia, Dike, es interpretada como equilibrio divino del orden.⁴ Esta misma idea de equilibrio está presente en varios pasajes bíblicos, proyectándose en ellos el orden dispuesto por la divinidad. Es esta misma apelación la que se repite en el Libro de Job. Ninguna injusticia divina es concebible, de manera que ha de intentarse descubrir qué existe detrás de tal apariencia. Con eso se vuelve una obviedad la limitación del conocimiento humano (cap. XXV). Esta búsqueda constante (del conocimiento) es la que permite a Job enfrentarse a sus objetores, convencido de que la verdad habrá de manifestarse con mayor vigor que la apariencia. En todo caso, esa verdad siempre tiene una nota esencial, la heteronomía. La verdad no se presenta como el ser de lo que es, sino como lo que es del ser, en este caso Dios.⁵ La sabiduría es presentada como una comprobada limitación humana, incapaz de trascendencia. Este es precisamente el límite que representa la divinidad.⁶ Por eso mismo, ella posee el poder de la protección, lo funda en una capacidad desconocida, aunque humanamente representable (cap. XXXIV, XXXVIII, y, sobre todo, el XL). Este poder de protección tiene, en ese contexto, el supuesto de la elección. Dios ha elegido a su pueblo, a la gente que es parte de él. Todo aquel que se da cuenta de eso, se siente ya, en ese saber tan básico, protegido. Los miembros de la comunidad elegida encuentran protección precisamente en esa elección divina. En ella simplemente

³ Dice: “acabóse la nube y pasóse; así quien descende al infierno [seol] no subirá” (vid. ob. cit., p. 902). La similitud con la Duat egipcia se vuelve plausible a resultas de las propias aclaraciones de Fray Luis de León: “el que muere y descende debajo la tierra, que no tornará jamás a subir a ella”. Por otra parte, el Hades Platón lo menciona en la Apología como lo que sigue a la muerte, así como la morada de los muertos, cf. Platón, *Apología de Sócrates, Diálogos*, I, tr. cast. J. Calonge, E. Lledó, C. García Gual (Gredos, Madrid, 2000), 29b y 40b.

⁴ El orden concebido como equilibrio se plantea, entre otros desde luego, en Hesíodo, *Teogonía*, tr. cast. Paola Vianello (UNAM, México, 1978), 30. En Homero, por otra parte, Zeus aparece no representando, sino garantizando la justicia, cf. Werner Jaeger, *Alabanza de la Ley*, tr. cast. A. Truyol y Serra (CEC, Madrid, 1982), 11-12.

⁵ Como se sabe, la inversión metafísica de esa concepción la ha expresado Heidegger, explicitándola con relación a la libertad del sujeto, cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Vitorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1949), 18 y 19.

⁶ En una de las notas de Fray Diego González al texto de Fray Luis de León, esta tesis se explica así: “La verdadera sabiduría no la hallarán los hombres, por más que la busquen, en el mundo, porque tiene su propio lugar y asiento en Dios”, vid. Fr. Luis de León, ob. cit., p. 1007.

te está la insondable voluntad de Dios. Ella misma es la que protege. La alianza entre el pueblo y Dios da también por sentado que mientras uno protege el otro ha de obedecer. Job, como miembro de ese pueblo escogido, no se cuestiona los supuestos en los que descansa ese su deber de obediencia. Sabe que las razones últimas de esa protección quedan fuera de su ámbito, a él sólo cabe la lealtad obediente. Mientras ella esté, habrá protección y misericordia. Lo que se presenta como inexplicable, llegará el momento en que se aclarará. Si, a pesar de todas las dificultades, la obediencia se mantiene, entonces la protección, aun con las dudas y vacilaciones, no cesará. Quien se rebela, no sólo no obedece, sino, con ello, se aparta del pueblo, rompiendo el pacto y exponiéndose también al cese de la protección, en este caso personal.

Elihú continúa con los intentos por explicar las desgracias. Su argumento sigue la línea de los anteriores, esto es, porque se peca, se padecen los dolores (cap. XXXII). Pensar de otro modo es imputar la justicia divina al capricho. Elihú está convencido de que sólo se padece con causa, y el darse cuenta de esa causa es la conciencia de la culpa, que queda exteriorizada por el dolor (cap. XXXIII). Esa conciencia no es de Dios, sino de Job, y por lo tanto, sin ella, él no puede reconocer su pecado. Sólo cuando se da cuenta de su objetiva infidelidad, ella se vuelve evidente para él. Dios muestra su sabiduría y poder (cap. XLI) para quien, ante la apariencia de la injusticia, mantiene su fidelidad, premiándole con su protección (cap. XLII).

Hay tres elementos que es preciso destacar tras esta breve revisión, pues todos ellos se reiteran enfáticamente. Por una parte, a) la noción de justicia divina, por otra b) la de protección divina y, finalmente, c) la de obediencia; sólo Dios es justo, sólo Dios protege y sólo a él, por esas mismas razones, se debe obediencia. El único que tiene claridad y consecuencia respecto a ello es Job. Sus amigos, en cambio, se dejan engañar por la apariencia. Estos mismos elementos quedan emparentados con otros tres: a) el pecado, que es entendido como una rebelión contra el poder y la justicia de Dios. Fray Luis de León traduce la palabra hebrea [pecado] por rebelión, explicando que, en verdad, quiere decir pecado, pero no cualquiera sino aquel que se comete “como si no reconociese ni ley ni superior el que peca” (ob. cit., p. 1165). Asimismo, b) la palabra de Dios ha de entenderse como una ley que debe ser obedecida. La palabra hebrea *iachabos* se traduce como ligar, vincular. Pues bien, sólo liga quien manda o gobierna, Dios. Esto es exactamente lo mismo que quiere decir en latín la palabra *lex*, que después se traducirá al castellano como ley (cf. Fray Luis de León, ob. cit., p. 1183). La voluntad de Dios es ley, y es tal, o sea obliga, porque él tiene poder para ello. Todavía hay un tercer elemento que debe mencionarse, c) la virtud. El poder de Dios y el deber de obediencia que él supone, debe considerarse en términos de virtud, el reconocimiento de ese poder ha de animar en nosotros la obediencia como una virtud, que ha de entenderse como fuerza de ánimo o, según Fray Luis de León, fuerza “de corazón” (cf. ob. cit. 1204). Estos tres elementos –pecado, ley y virtud– complementan los anteriores en un sentido preciso que todavía ha de explicitarse.

Quien no peca, quien sigue la palabra (ley), y lo hace virtuosamente, será merecedor de la justicia divina de un modo bien concreto: la protección de Dios. Porque se obedece a Dios, se tiene su protección, y porque Dios es el más poderoso, puede exigir esa obediencia y dar esa protección como nadie. Con esta sugerida lectura, el “giro político” queda abierto a la plausibilidad, en cuanto la deconstrucción teológica se iniciará con una nueva comprensión del Estado, la moderna. Pero eso caminará por dos senderos diferentes que obedecen, desde luego, a concepciones también distintas, la cristiana y la judía.

II

La imagen cristiana de Dios todopoderoso es recurrente. El Libro de Job es un ilustrador ejemplo. La noción es bien precisa: el poder sobre los poderes. Esta misma imagen es la que tiñó buena parte de las disputas políticas dentro del orden cristiano. La Iglesia se identificaba a sí misma como la representante de este poder. En un mundo ordenado bajo esa comprensión, todo otro poder quedaba supeditado a ella. La distinción y jerarquización de poderes –temporal y espiritual– quedaba prendida a este presupuesto, y toda interpretación distinta había de enfrentársele.

La escolástica conectaba ese poder sobrenatural, representado por Dios, con el de la Iglesia. Si, siguiendo la Carta de Pablo a los Romanos, uno dice que “no hay autoridad que no provenga de Dios”,⁷ entonces la que más directamente es embestida, como tal, es la Iglesia católica. La interpretación legitimadora del poder es bien conocida y se hacía apelando básicamente a la tradición política que representaba el pensamiento de Aristóteles. En esa tradición, desarrollada por la escolástica, una comunidad política se constituía por derecho natural y su poder quedaba explicado, sobre todo tras los trabajos de Tomás de Aquino, causalmente por la divinidad. De manera que ese poder divino derivado era privativo de la Iglesia.⁸ Algunos pudieron afirmar incluso que sólo hay un poder, sólo hay una potestad, aunque puedan existir dos autoridades, pues siempre, y en último término, ese poder del que se revisten es divino (cf. Vitoria, p. 125). La autoridad nace en y representa a la comunidad. Dios proyecta así su poder no a las conciencias de cada uno, sino al conjunto de su pueblo elegido. La larga discusión acerca de la administración de esta última autoridad abrirá tensiones entre el llamado poder eclesial y el civil. La solución de la misma supondrá un giro político novedoso.

⁷ En la traducción de la Nueva Biblia de Jerusalén, aunque se hace alusión en las notas al principio del origen divino del poder, se traduce por “autoridad” el original (ob. cit., p. 1671). Pero autores como Vitoria son, en principio, más explícitos y hablaron de “poder”, cf. Francisco de Vitoria, “De la Potestad Civil”, *Derecho Natural y de Gentes*, tr. cast. Luis Getino (Emecé, Buenos Aires, 1946), 114. Digo en principio, porque este es un matiz que se debe más a los traductores que a los mismos autores. La palabra griega que se recoge en el Nuevo Testamento es *exousía*. Es una palabra especialmente complicada de traducir para la tradición latina. En griego, quiere decir el poder permitido. Por eso, en latín se tradujo como *potestas*, que se relaciona con el poder constituido. De hecho en el Digesto Paulo refiere la *potestas* a varios poderes ya constituidos, como la *patria potestad* o el *imperium*. Ciertamente *potestas* deriva de poder, pero no es el poder en sí, sino un poder integrado dentro de un orden. Esto, en castellano ahora, también se distingue, siguiendo la tradición latina, con los términos poder y potestad. Uno podría pensar, pues, que *exousía* quiere decir en latín *potestas* y, en castellano, potestad, pero eso sería demasiado precipitado. *Potestas* alude a un tipo, entre otros, de poder. Eso explica que poder quedara también vinculada a la noción griega de lo que en latín se tradujo como *virtus*. Llegados a este punto, podría sorprender que no aparezca ni una sola referencia a otro concepto, que es el utilizado por la Nueva Biblia de Jerusalén, el de autoridad. Autoridad viene del latín *autoritas*. Esta noción, a su vez, tampoco tiene ni un solo equivalente griego, pues la *autoritas* era en Roma un saber socialmente reconocido y ajeno al poder. Es incluso un saber que se institucionaliza en la llamada *autoritas patrum*, en la *autoritas prudentium* y en la *autoritas mancipii*. Se trata, entonces, de autoridades sin potestad. En suma, la *exousía* refiere un poder que queda dentro de un orden, a saber el divino, de modo que la *potestas*, la potestad, se ordena en, dentro de, una majestad o imperio, como se tradujo la palabra griega. El poder constituido descansa así en uno originario. La escolástica interpretó de esta manera la relación de los poderes terrenales con el divino. Un análisis más detallado sobre este asunto se puede revisar en Álvaro D’Ors, *Ensayos de Teoría política* (EUNSA, Pamplona, 1979), 123-133.

⁸ Entre otros, sobre este punto, se puede revisar Francisco Suárez, *De Legibus*, VII, tr. cast. A. García, L. Pereña et al. (CSIC, Madrid, 1981), 49.

El enfrentamiento definitivo, que marcará la disolución de la tensión con una ruptura, se gesta inicialmente con la privatización de la fe. Dios seguirá siendo el Todopoderoso, pero su poder sólo adquiere forma y sentido en la relación del sujeto con él. Mientras la fe es propia del orden privado, la política lo será del orden público, exterior e interior. Esa distinción es la que abre la Reforma. La Modernidad va a instaurar, haciendo pie en esta concepción, la subjetividad como principio medular, bajo la entronizada idea de libertad. De este modo, será la libertad de cada uno la que el Estado estará llamado a proteger.⁹

La Modernidad va a conservar esa noción de un poder sobre los poderes. Esta apropiación es lo que aquí interesa. Si ese poder sobre los poderes ya no puede ser Dios, en un orden que ha privatizado su idea, y que por lo tanto no puede entenderlo como el centro del nuevo orden [público], entonces ha de ser otro quien cumpla la misma función. Las guerras de religión pondrán en evidencia que ya ni siquiera la creencia en el mismo Dios es capaz de dar orden, protección, ni exigir obediencia a nadie. El que hasta entonces se entendió como el poder sobre los poderes, ya no pacífica. Es preciso un poder absoluto que traiga la paz a un mundo que ha puesto en pugna al Dios de la intimidad de las conciencias con el Dios del orden público. Ese nuevo poder absoluto, llamado a establecer un nuevo orden, ha de ser un poder supremo, capaz de dar protección y, en esa misma medida, exigir obediencia. Este poder es, en definitiva, el que va a representar el Estado soberano moderno. Los presupuestos del Estado sufrirán, de este modo, un vuelco definitivo, merced a esta reinterpretación.

Hasta Suárez mismo, la comunidad tiene claros tintes aristotélicos, además de estoicos y cristianos. Hay una comunidad de todos los hombres (*communitas generis humanis*). También hay otros tipos de comunidad. En todo caso, las *comunitas* perfecta, en la que se detiene, es la comunidad política, el Estado.¹⁰ En esta visión cristiana católica del mundo, todos estamos reunidos en esta comunidad. Se presenta primero este todo que es la comunidad y después cada uno de nosotros en cuanto miembros suyos. La Modernidad invertirá los términos: todos nos presentaremos como mónadas atomizadas. La comunidad dejará de ser entendida como resultado natural, como un producto de la naturaleza, a la manera de Aristóteles. A ese estado de naturaleza se opondrá lentamente uno nuevo, el estado civil, en el que cada uno es independiente del resto. Porque ello es así, hace falta un pacto y es precisamente labor del Estado reconstruir de este modo la unidad perdida.

Pues bien, si eso es así, si el mundo moderno sólo puede entenderse a resultas de su atomización, entonces con más razón que nunca es necesario un poder que lo una, que lo saque de la anarquía a la que lo ha llevado su misma atomización. Para Hobbes no hay dudas, ese poder es el que representa el Estado soberano (cf. aquí no sólo el *Leviatán* sino también *De Cive*).

La noción de poder soberano, entendido como poder absoluto, como poder sobre los poderes, invocado para poner orden en el nuevo contexto político que se asume,

⁹ El principio de libertad como derecho fue exaltado emblemáticamente por Hegel, quien, no ha de olvidarse, vio en la Reforma uno de los hitos de la Modernidad, cf. Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969), 208.

¹⁰ Sobre ello, puede verse Josef Soder, *Francisco Suárez und das Völkerrecht* (Metzner, Frankfurt am Main, 1973), 76 y 77. Para la concepción estoica del Estado, antes de la cristianización católica de la misma, cf. Josef Kargl, *Die Lehre der Stoiker vom Staat* (Universität Erlangen, Erlangen, 1913), 8-13. Quiero agradecer a Julián Marrades sus comentarios, así como las discusiones que hemos tenido y que, sobre todo en esta parte, se evidencian.

desteologizando el espacio público, fue erigida por Bodin (o Bodino), y más tarde desarrollada por una serie de pensadores políticos entre los cuales interesa destacar especialmente a aquellos que, influidos aún por la noción teológica de la protección y la obediencia divina, van a ver en el Estado el llamado a desempeñar esa tarea. El paradigma de tal comprensión moderna es Thomas Hobbes.

En la portada de la primera edición inglesa del *Leviatán*, de 1651, se puede leer: “non est potestas super terram quae comparetur ei”. Esa frase la tomó Hobbes directamente del Libro de Job (cf. cap. XLI). Él había leído además a Bodino, por lo tanto conocía bien la noción de soberanía. En una época en que las guerras de religión amenazaban a toda Europa, el llamado a un poder sobre los poderes, capaz de pacificar, de acabar con la guerra, es desesperado. Ese poder, en Hobbes, es el estatal, que él va a representar en la figura mítica del Leviatán. El mismo Hobbes va a explicar por qué.

La razón se encuentra en el mencionado texto. En el cap. XLI del Libro de Job, el Leviatán es representado por Dios como un poder incomparable (por supuesto, ha de entenderse, después del suyo). Precisamente en un poder así está pensando Hobbes. Esto es lo que simboliza –en sus palabras– el Leviatán: “...he determinado la naturaleza del hombre... y, a la vez, el gran poder de un gobernante, a quien he comparado con el Leviatán, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del cap. 41 de Job, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. Nada existe sobre la tierra –continúa diciendo– que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias” (Hobbes, *Leviatán*, cap. XXXVIII, p. 262).

El Leviatán, esta figura mítica, aparece mencionada por primera vez en el Libro de Job no en el cap. XL, sino en el III (vid. *infra* IV). Es ella una palabra que tiene varios sentidos. El más conocido es aquel que lo identifica con una gran ballena o un gran pez. En la edición de Lutero se le asimila también a un tipo de cocodrilo (cf. Martin Luther, ob. cit., p. 524). En este primer sentido, se le ha traducido y comparado también con un dragón o una serpiente.¹¹ Según Fray Luis de León, esas figuras significan, en varios pasajes de la Biblia, el demonio (cf. Fray Luis de León, ob. cit., p. 848). Pero hay todavía, según este último autor, dos acepciones que se pueden agregar. Por una parte, aquella según la cual Leviatán es el lloro o el lamento (*ibid.*) y, por otra, “ayuntamiento” o “amistad” suyo. De estos tres sentidos, Fray Luis de León estima como el más adecuado el segundo, esto es, duelo y lamento (*ibid.*). La misma mítica figura vuelve a aparecer en los cap. XL y XLI –que son los aludidos por Hobbes–. El poder del Leviatán queda expresado en el primero de estos mencionados capítulos –el XL– y exaltado en el segundo de ellos, aunque siempre, y esto no debe perderse de vista, como criatura de Dios.

Toda la escolástica, en lugar de seguir la interpretación que da Fray Luis de León, parece seguir la de la patrística, forjada vía Gregorio Magno, León Magno y Gregorio Nacianceno, que verán en el Leviatán la figura del diablo, del demonio, del caos (cf. *infra* IV). Fray Luis de León conocía esa interpretación de la patrística y de hecho la reseña, como se ha mostrado más arriba. Sin embargo, él piensa que el autor del Libro de Job está pensando en otro sentido del Leviatán, al menos en sus comentarios al cap. III. Este es un problema que, debido a las consecuencias interpretativas, debe abordarse.

¹¹ En relación con la iconografía y el sentido que ha representado el Leviatán en esta primera acepción, se puede ver Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hohenheim, Köln, 1982), 11-12. Sobre esto vid. *infra* IV.

En ese cap. III, Leviatán aparece usado en un sentido distinto a aquel en que se usa en los cap. XL y XLI. En estos últimos dos se alude expresamente a la criatura marina. Así, las conexiones con la idea del demonio, que existía en torno a dicha figura, se vuelven más plausibles. Lo que Fray Luis pondría en evidencia, aunque no lo desarrolle, es que, en el texto, Leviatán se usa con dos sentidos, como duelo o lamento, en el cap. III, y como poder absoluto, después de Dios, representado por la criatura marina que simboliza al diablo, en los cap. XL y XLI. Si estas acepciones y sus relaciones no se aclaran, entonces las cercanías entre toda la simbología del demonio como dolor y lamento se vuelven no sólo plausibles, sino que además, y como consecuencia, no se alcanza a ver hasta dónde obedecen, como entiende Fray Luis, a sentidos distintos.

Sin esa distinción clara, pues, la simbología de un poder absoluto, encarnado en una criatura de Dios, el Leviatán, que se enfrenta a la anarquía que representará el Behemoth (Schmitt, p. 13), se vuelve turbulenta. Por eso, aquí debe destacarse el simbolismo que reviste ese poder absoluto. Hobbes, de hecho, es eso lo que verá. Si ya no es posible afirmar a Dios de un específico modo, pues su comprensión es la generadora de las interminables guerras de religión, entonces sólo cabe afirmar ese poder absoluto con independencia de Dios. Eso es lo que, precisamente, representará el Leviatán. Y puesto que se disuelve en esa comprensión toda ascendencia religiosa, que, por cierto, Hobbes conocía perfectamente, el sentido demoníaco que tuvo también se diluye. Aquí, en la moderna obra hobbesiana, se trata sólo y paradigmáticamente de un poder absoluto capaz de pacificar. Y porque es capaz de eso, exigirá obediencia. Desde luego que, entendido así, ese poder se presenta con los peligros que todo Estado moderno entraña, hacia adentro y hacia fuera.

La misma interpretación de Hobbes, propia de una dialéctica obediencia-protección, se mantendrá hasta el siglo xx, especialmente en la época de las crisis estatales, en las que el poder soberano se verá emblemáticamente amenazado desde dentro y desde fuera. Sólo quien puede mantener el orden, quien puede imponer el orden, incluso en los estados de excepción (estados que son el paradigma de toda agudizada crisis política), es el verdadero soberano, o dicho de otro modo: “soberano es quien decide en el estado de excepción”.¹² La concepción teológica del poder político es aquí, aunque secularizada, contundente: no sólo el soberano ha sido secularizado, sino también la soberanía misma sólo es pensable teológicamente.¹³ Eso es lo que, en la línea abierta por Hobbes, representa la obra de Schmitt. Sin soberano sólo puede haber anarquía, y eso es lo que pone de manifiesto la otra figura que aparece en el Libro de Job, el Behemoth. Esta interpretación, aunque en clave distinta, se acerca a aquella otra abierta por la tradición judía, de carácter marcadamente escatológico, pero en un sentido diferente. En efecto, sin ese soberano, Schmitt sólo ve un vacío capaz de llevarnos a la violencia catastrófica (cf. Figal, p. 264). Estas resonancias catastróficas, que uno puede encontrar en el mismo Libro de Job, anunciadas y conjeturadas por los amigos del protagonista frente a la desobediencia, son las que se presentan en la tradición judía, pero no ya bajo la sombra de la mera anarquía sino, más aún, de un final de la historia.

¹² Carl Schmitt, *Politische Theologie* (Duncker und Humblot, Berlin, 1996 (1922)), 13.

¹³ En este sentido, puede revisarse el sugerente trabajo de Günther Figal, *Von Sinn der Geschichte. Zur Erörterung der politischen Theologie bei Carl Schmitt und Walter Benjamin*: Emil Angehrn, Heinrich Fink-Eitel, Christian Iber y Georg Lohmann (Hrsg.), *Dialektischer Negativismus* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992), 258.

III

Toda escatología proyecta un más allá y, por consiguiente, anuncia un final que posibilita ese “más”. El más acá es la historia de la humanidad en cuanto existencia finita. En las concepciones que suponen un otro más allá de sí, el “más” lo representa la divinidad. Así, la tradición cristiana tiene delante la idea de un final, el de la existencia finita. En la politización de esta idea, existe una detención especial en este final. Efectivamente, toda la teoría del soberano, en cuanto seculariza una noción teológica, no va más allá de la finitud en que se despliega. Por eso, la representación de un final sin cumplimiento es una caracterización que se suele hacer para distinguir esta concepción cristiana de la judía (cf. Figal, p. 261).

En esta última tradición –la judía– es ese cumplimiento el que se muestra como la amenaza a temer. A partir de él uno se representa el final. Quien controle ese final, quien decida sobre ese final, tiene el cetro de la humanidad. Ese alguien es, en esta tradición, y en el mismo Libro de Job, Dios (cap. XL y XLII). Dios conoce el final, decide el final, y puesto que ello es así, nos abre hacia la representación de la salvación del mismo. Es esa salvación la que queda en nuestras manos, no porque actuemos con el poder de Dios, sino porque podemos ganárnosla apelando a su bondad. La bondad y la obediencia, que reciben sus premios de manos del Todopoderoso, nos dan las llaves de esa salvación. Este es básicamente el argumento de Job frente a sus amigos. No hay ninguna desgracia, sino sólo una apariencia de ella, pues Dios no sólo es Todopoderoso, sino también, precisamente porque lo es, puede ver nuestros actos y salvarnos. Esto explica la enorme diferencia que existe entre la concepción trágica griega y la judía.¹⁴ Es esa posible salvación la que nos anima a procurárnosla. Con todo, ella no es ninguna garantía, depende siempre y en último término de la voluntad de Dios.

En un mundo desencantado en el que Dios se retrae, en un mundo como el moderno en el que los dioses se privatizan, quien decide sobre la historia de los hombres y sus conflictos religiosos ya no es Dios, sino un soberano distinto. Si la historia de la humanidad era la historia de la redención, ahora ella se queda sin Dios como centro de la misma. La desteologización de la política mantiene en la tradición judía, no obstante, los característicos elementos redentores. Toda la simbología apocalíptica de un pueblo conocedor de la revelación, encargado de restaurar el mundo, se plasma históricamente. Así como antaño se pronosticaba la caída del imperio y el advenimiento mesiánico, que el Cristianismo extremará proyectando un mundo totalmente nuevo sin la necesidad del templo, tan propio de la tradición judía,¹⁵ así se lee la historia con la perspectiva moderna de la conciencia del tiempo. Las conexiones de ese modelo apocalíptico, alimentado en la tradición judía por el éxodo de Egipto, van a influir en todas las concepciones laicas que analizarán la historia desde ese referente mesiánico.

¹⁴ El Libro de Job podría ser visto como una obra propia de una concepción trágica griega, al menos hasta el capítulo XL. Sin embargo, los últimos dos capítulos recuperan la noción relevante para el sentido judaico del mundo: la de justicia. Porque Dios es justo, todos los males de Job, en lugar de ser revisados como una tragedia, son analizados bajo el prisma de una compensación bondadosa. Es precisamente la justicia, y no la tragedia, lo que supone la fidelidad a Dios. Para una contraposición con la tradición trágica griega, en explícita alusión al Libro de Job, cf. George Steiner, *La Muerte de la Tragedia*, tr. cast. E. Revol (Monte Ávila, Caracas, 1970), pp. 9-10.

¹⁵ Sobre ello, Arnaldo Momigliano, *Páginas Hebraicas*, trad. cast. Gloria Cue (Mondadori, Madrid, 1990), 148.

Así pues, que Löwith comente en estos términos la propia concepción del materialismo histórico no debe sorprender. Toda su historia es una historia de la salvación.¹⁶ Una política desteologizada, desprendida de la imagen de Dios, sólo puede centrar esa salvación en la historia de y desde la humanidad, y de hecho eso es lo que hace el mismo Marx.

En el caso de Benjamin esto es, si cabe, todavía más explícito. El soberano representa la historia, en sus manos está su destino.¹⁷ Por lo tanto, en sus manos está el “más allá” escatológico. Más concreto todavía, en sus manos se encuentra no sólo el final sino también el cumplimiento de ese final, en definitiva, la determinación y consumación de la catástrofe. Esta catástrofe se muestra como el hundimiento de la finitud y la proyección en algo que queda allende ella. La idea de tal catástrofe trae aparejada otra noción central del judaísmo, que ya se ha indicado, el mesianismo. Es esta última la que da sentido a la destrucción total. La teoría catastrófica anuncia siempre un futuro mesiánico.¹⁸ Aquí es preciso detenerse en la relación entre este mesianismo y el catastrófico apocalipsis. La afirmación, dentro de la tradición judía, de un final apocalíptico, representado emblemáticamente por el éxodo, no legitima ningún mesianismo que se levante y afirme sobre las ruinas de la catástrofe. Toda la decisión y realización de esa catástrofe no es responsabilidad humana, pero los seres humanos tendríamos, no obstante, una participación en el cumplimiento de ese final. He aquí lo que precisamente muestra la historia.¹⁹

Una lectura secularizada de eso lleva a la teoría política a entender esta noción de catástrofe concretada en otra bien conocida, revolución. El acento teológico queda puesto en ella, más en su esperanza, que es lo que el soberano pretende: el orden. Aquí, rigurosamente, se confrontan dos órdenes –el adveniente y aquel que se entiende superado–. Se trata entonces también del orden, aunque, como se ha dicho, no del que se anuncia como ruina, sino del nuevo que lo hace bajo la forma de una catástrofe con tintes mesiánicos.

Esta concepción, una vez politizada, vuelve plausible los extremos. Benjamin es especialmente consciente de ello.²⁰ La tradición de este pensamiento, que se mueve

¹⁶ Al respecto, dice: “no tiene... nada de casual el hecho de que el último antagonismo de los dos bandos hostiles, es decir la burguesía y el proletariado, equivalga a la creencia en la lucha final entre Cristo y el Anticristo en la última época de la historia, y que la misión del proletariado guarde analogía con la misión histórico-universal del pueblo elegido”, cf. Karl Löwith, *Karl Marx: VV.AA., Karl Marx 1818/1968* (Inter Nationes, Bonn, 1968), 40. Lo mismo puede decirse de otras vertientes marxistas como las representadas por Ernst Bloch y, en América Latina, por la teología de la liberación, cf. Arnaldo Momigliano, ob. cit. p. 149. En el caso de Bloch, las referencias teológico-políticas se vuelven sobre el soberano moderno, el Estado, que incardina la voluntad divina, respecto de la cual en Hobbes queda claro el deber de obediencia. Bloch advierte la amenaza de una absolutización de tal exigencia. Una voluntad estatal absoluta nos expone, en el ámbito político, a un Estado total. El mismo Bloch ve en el decisionismo de Schmitt esa sombra. En este sentido, la historia del Estado burgués, en su radicalización, se presentaría como el apocalipsis devenido. Cf. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972), 61- 62.

¹⁷ Comentando el barroco alemán, Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978), 47.

¹⁸ Gershom Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996), 130.

¹⁹ En igual sentido, Arnaldo Momigliano, ob. cit., p. 150.

²⁰ En una carta dirigida a Gretel Adorno lo explicita refiriendo los extremos como “relaciones peligrosas”. Es muy probable, por una nota que él dejó en sus conversaciones de trabajo con Brecht, que viera representados esos extremos en las obras de su amigo Bertold Brecht y en Carl Schmitt. Que al menos el mismo Benjamin conocía la concepción de Schmitt sobre la soberanía (en los términos más arriba mencionados) queda claro por una carta que le dirigió a este último. Esta carta fue excluida de las obras completas de Benjamin por Adorno. Jacob Taubes puso esa omisión en evidencia. Sobre estos datos, vid. Susanne Heil, *Gefährliche Beziehungen* (Metzler, Stuttgart, 1996), 3-5.

en la sospecha constante, se puede rastrear no sólo a través de la mística judía, sino revisando las lecturas políticas que realizan algunos autores judíos de los libros sagrados. Para la comprensión política moderna, que sigue esta línea, es de especial importancia Spinoza. Él mismo tiene delante todos sus conocimientos bíblicos cuando hace teoría política, como queda claro, por ejemplo, al leer los capítulos IX y X del *Tratado teológico-político*. Esa ambivalente influencia de teología y filosofía, a ratos contradictoria, es asimismo una nota sobresaliente de esta última obra.²¹

En un texto como la Biblia, en el que queda clara la exigencia de la obediencia a Dios (cf. Spinoza, cap. XIII, p. 150; también Strauss, p. 262), no es extraño que la proyección de ese deber quede de manifiesto en las distintas obras nutridas de esa tradición.²² Del mismo modo, la revisión de la historia tampoco es raro que se lleve a efecto en términos de historia de la salvación. Esta tensión entre obediencia y redención, como se aprecia, queda disuelta vía un mesianismo legitimador. Desde esta perspectiva, las luchas políticas se presentan interpretadas a la manera del bien y el mal, de modo que la apocalíptica victoria del bien será vista como una reconciliación con la voluntad del Todopoderoso. Así, todo el historicismo no sería más que un análisis en términos de una teodicea política.²³ Cuando se trata de esto y cuando, por consiguiente, las referencias sólo pueden ser a la historia de la humanidad, en la concepción judía no puede tratarse, naturalmente y en rigor, del final histórico, sino que la idea teológica del fin es tal que da sentido último a la historia misma.

Las interpretaciones que se asientan en esta dialéctica escatológico-mesiánica, no sólo quedan expuestas a los extremos en términos teológicos, sino también, como acertadamente se ha recordado advirtió Benjamin, ello sucede en términos histórico-políticos. Las tensiones se manifiestan a la hora de revisar las diferentes interpretaciones de la historia. Los elementos escatológicos, tanto en la tradición cristiana como en la judía están presentes. Ese es entonces un elemento común. Con todo, la distinción, ciertamente decisiva desde una perspectiva política, se va a producir a resultas de la lenta historiografía cristiana que iniciará un discípulo de Agustín, Orosio (cf. Momiigliano, p. 158). El cristianismo interpretará la historia de Roma a partir de su credo. Esa interpretación será el origen de la cristianización de la historia, cuestión que la tradición judía verá dificultada con la destrucción del segundo templo, ocurrida en tiempos de Flavio Josefo.

Que muchos años después, sobre todo durante el siglo XIX, los Estados nacionales reconstruyan la historia nacional, cimentando en ella la pertenencia y lealtad común, es un dato más que no debe sorprender y que muestra a las claras la enorme ascendencia teológica de la política moderna. Tanto en la tradición cristiana como en la judía, pues, se estructuran los elementos que darán fuerza al imaginario en que descansa el Estado moderno. Elemento central de su reconocimiento será la propia capacidad histórica para proteger. De este modo, la obediencia resultará legitimada no sólo como acto, sino también como conciencia histórica, cuestión que le dará la vocación de la autoafirmación.

²¹ Al respecto, ha llamado suficientemente la atención Leo Strauss, *La Persécution et l'Art d'Ecrire*, tr. fr. Olivier Berrichon-Sedeyn (Presses Pocket, Paris, 1989), 234-235 y 250.

²² Precisamente por ello, que la misma obra de Spinoza se haya acercado, aunque con matices, a la noción hobbesiana del poder soberano, no debe causar sorpresa. En ambos, como ha destacado Lessay, la soberanía o es absoluta o no es, cf. Franck Lessay, *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes* (PUF, Paris, 1988), 262-263.

²³ Sobre esto puede verse una breve revisión en Hans-Peter Müller, *Hiobproblem* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978), 13-19.

IV

Como se ha visto hasta aquí, la ascendencia mítica del Estado moderno ha quedado vehiculada por las tradiciones judía y cristiana vía una figura común que Hobbes representó en el Leviatán: un poder capaz de proteger y, por ello, exigir obediencia. Por mucho que un Estado, ahora secularizado, abandone toda la terminología teológica, los caracteres míticos se encuentran aún firmemente aferrados a él. Si uno revisa la misma desteologizada figura del Leviatán, puede advertir que toda su simbología no ha hecho sino vaciar políticamente la teología, aunque sin perder la significación y el sentido original. El Estado moderno entraña, pues, una fuerza mítica en el discurso de poder político que él representa. El alma de éste es el poder que se refrenda en la permanente muestra de su soberanía. En una palabra, el aura del Estado moderno reposa en sus exteriorizadas decisiones políticas, es en ellas en las que el poder soberano, absoluto, se exhibe poderoso.

Su fortaleza mítica descansa modernamente en el relato del Leviatán, en las amenazas que éste envuelve. La humanidad ha precisado a lo largo de la historia protegerse del acecho de los más poderosos. La obediencia se ha presentado como una respuesta a quien es capaz de brindar esa protección. Esta necesidad es la que racionaliza el Estado moderno. Pero precisamente porque la razón en que descansa el Estado no es dueña de esta necesidad, sino que la tiene como supuesto, ésta se rebela contra aquél cuando no cumple con los designios racionales que se autoimpone. Esta fortaleza mítica del Estado es también su propia debilidad.²⁴ Aquí ya se ha hecho referencia a estas connotaciones (vid. *supra* II). La figura del Leviatán se rodea de un gran significado al fundir las dos tradiciones en las que hace pie la teología política. Para entender cómo eso ocurre, ha de volverse a los sentidos que destacaba Fray Luis de León en sus comentarios al Libro de Job.

Los distintos sentidos de Leviatán se presentan prácticamente como una evidencia si uno tiene en cuenta que el mismo Libro de Job habría sido escrito por autores también distintos.²⁵ El Leviatán aparece mencionado por primera vez en el cap. III de la obra que aquí se viene comentando, pero hay otros pasajes de la Biblia en los que se le alude (vgr. Salmos 74,14; Isaías 27,1). Si se hiciera sólo una hermenéutica interna de los textos bíblicos, a primera vista parecen todos ellos referir al monstruo marino, a la serpiente o al dragón; monstruo llamado Lotan en la tradición ugarítica,²⁶ que se opondría al orden del cosmos (Alonso Schöckel, pp. 123 y 585), es decir representaría el caos.²⁷ Estas representaciones no son todas las posibles. Mientras Behemoth es sólo un nombre genérico, Leviatán aparece como un monstruo que “resiste al poder ordenador de Dios” (cf. Alonso Schöckel, p. 584). Estas dos connotaciones, de poder

²⁴ Para la relación entre mito y razón, en un contexto más amplio, se puede ver Hans-Georg Gadamer, *Mito y Razón*, tr. cast. José Zúñiga (Paidós, Barcelona, 1997), 13-22.

²⁵ Fray Luis de León destacó diversos sentidos del Leviatán pensando, seguramente, que era un mismo autor el redactor de la obra. Esta opinión comenzará a ser cuestionada al iniciarse el siglo XVIII, al punto que hoy es una minoría la que defiende lo contrario, cf. L. Alonso Schöckel y J.L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario* (Cristiandad, Madrid, 1983), 63.

²⁶ Sobre la figura mítica, con detalles, Marvin Pope, *Job* (Doubleday, New York, 1973 (1965)), 329-331.

²⁷ En este sentido se expone en Samuel Terrien, *Job* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1963), 64. También Alonso Schöckel, ob. cit., p. 585.

extraordinario, capaz de producir el caos y, asimismo, de resistencia permanente, deben tenerse especialmente en cuenta para lo que aquí interesa.

Aún puede causar cierta sorpresa que este monstruo marino sea comparado con la figura de un cocodrilo. De hecho en la traducción de Lutero esas son las referencias (vid. *supra* II). La importancia de aclarar esto estriba en el poder mitológico de la figura. Pope ha destacado suficientemente la presencia de estos animales en Egipto gracias a los datos dejados por Heródoto (Pope, p. 331). Pero no es eso lo interesante, sino, como se ha señalado, la simbología que ello supone. Esta criatura representaba en Egipto el poder real y la grandeza. En el Himno de la Victoria de Tutmosis III ello es evidente.²⁸ Pues bien, en el relato bíblico, Dios vence a esta criatura en una batalla apocalíptica (Hartley, p. 530, cf. Isaías 27,1). De manera que, si se tiene en cuenta la interpretación según la cual tanto Behemoth como Leviatán son fuerzas del demonio (Hartley, p. 530; Alonso Schöckel, pp. 586-587), asociadas al desorden y al caos, las luchas contra Dios, representante del orden, son luchas que siempre tienen un marcado aspecto apocalíptico. Ese aspecto se ve todavía más confirmado si Leviatán, en su poder, casi se confunde con Dios, como parece ocurrir en el Libro de Jeremías (cf. Alonso Schöckel, p. 591).

Con la definitiva escisión entre el poder eclesial y el civil, y con la consecuente consolidación de la Reforma, el único poder legitimado como público será el del Estado. Por lo tanto, que en el ámbito público la tentación de los hombres de jugar a Leviatán se plasme en institución, no puede ser sino una consecuencia. La única amenaza contra este poder será ya no pública sino privada, o dicho de otro modo, el peligro que simboliza Leviatán quedará privatizado. Desde luego, eso no quiere decir que la amenaza desaparezca. El Estado legitima su poder en la protección que brinda. Porque ello sucede, su amenaza no sólo se legitima, sino se amplía a la exigencia de obediencia.

Quien se rebele contra el Estado, habrá de exponerse al propio llanto y lamento de su opresión. Este es, precisamente, el segundo sentido que tenía Leviatán para Fray Luis de León. Y puesto que la rebelión es contra el poder supremo, esa batalla sólo tiene dos caminos: o afirma el poder del Estado, cuestión que legitima el castigo; o lo hace añicos en una instancia apocalíptica que supone su propia crisis política más aguda. Por eso es que, ante ese posible final, se legitiman medidas de excepción que fortalezcan aún más la capacidad de protección y el deber de obediencia. Esta es la dialéctica del Estado moderno, que descansa en definitiva en una percepción mitológica del mismo como protector. Sólo una autoridad capaz de brindar esta protección puede exigir la obediencia. Esto vuelve políticamente imposible pensar en la desaparición de una autoridad, como la estatal, sin el catastrófico riesgo del desorden caótico. Pero así como el Estado moderno precisa de la soberanía, proyectada en los míticos rasgos aquí destacados, requiere también de la legitimidad de ese poder. Estos dos son los elementos en que descansa toda teoría del Estado moderno.²⁹ Que esta legitimación apele, al menos desde el contractualismo, a bases ilustradas, es decir a la razón, no debe ocultarnos la fuerza mítico-normativa del poder estatal. De manera que, a

²⁸ La relación entre el cocodrilo y la grandeza real aparece en John Hartley, *The Book of Job* (William Erdmans Publishing, Michigan, 1991), 530. Esta misma relación puede explicar por qué en la traducción de Lutero se le representa con características de criatura gigante.

²⁹ Un mayor desarrollo sobre esto en Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre* (Westdeutscher, Hamburg, 1981), 19.

pesar de los esfuerzos de los teóricos del Estado moderno, el mito sigue estando clandestinamente presente en la forma del poder político.

Desde un punto de vista político-racional, el Estado se muestra soberano respecto a todo aquello que pueda conseguir por la fuerza, y legítimo en cuanto la razón le asista en su cometido más básico, proteger. Dios era un temible soberano (Job 25, 2-3), que ahora representa el Estado. Mas este Estado, creación de la razón humana, es incapaz de propiciarse la lealtad y el afecto que Job tenía a Dios. Por eso, la exaltación de aquello que queda fuera de su esfera racional, ha de intentarse lejos de la razón: “no se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan”, dijo Hölderlin.³⁰ El nacionalismo exaltó entonces el mito estatal. Así, la protección quedó expuesta no sólo como una necesidad sino también como un deseo. El Estado nacional sintetiza la tensión mito-razón. Sólo en la medida que eso se concrete, habrá no sólo protección sino además una consentida y alegórica obediencia. Ella reconcilia a los sujetos con la naturaleza extraviada en la pura construcción racional (del Estado) y, en esta medida, les da una identidad que, ahora, también está llamada a ser protegida. No se ve ninguna instancia capaz de condensar como el Estado las antiguas lealtades teológicas que la política ha convertido en una deontología formal, por una parte, y en nacionalismo, por otra. Mientras no exista otra instancia de síntesis, la dialéctica protección-obediencia se agitará en y desde el Estado, pues en él aquélla se vuelve conciencia institucionalizada.

En esta misma conciencia se posibilita la supraestatalidad. Sin embargo, escapa siempre a ésta el motor de su encanto. De ahí que toda nueva instancia deba afirmarse no sólo en su poder soberano y en su legitimidad, sino también en lo que yace ajeno a la racionalidad, a saber lo incomprendido: la apasionada lealtad ante y por la protección. El espíritu rebosa desde sus escondites tal necesidad como patente, mostrándose ella en los mitos que persisten alrededor de esa instancia racional llamada Estado. Ni siquiera en éste la autoconsciencia es capaz de dar cuenta de la totalidad que presume, ni siquiera en éste la política consigue hacer olvidar los rasgos mítico-teológicos. Que la razón moderna haya vaciado políticamente el Libro de Job, no la convierte en auto-suficiente, tanto así que la propia dialéctica protección-obediencia no se agota en la instancia formal estatal.

El Estado se presenta como instancia racional, no obstante es el mito el que lo anima y moviliza en un momento previo, y el que siempre está llamado a convertirse en un censor tan poderoso como el que se ventila bajo las discusiones sobre la soberanía y la legitimidad.

³⁰ Cf. Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el Eremita en Grecia*, trad. cast. Jesús Miñarriz (Hiperión, Madrid, 2001 (1797)), 54.