

GLOBALIZACIÓN: EL LEVIATHAN DEL TERCER MILENIO

“Non est potestas super terram quae comparetur ei”

Job, XLI, 24

Quiero esclarecer en primer lugar el sentido del término *Leviathan* propuesto en el título de este trabajo. Probablemente, la mayoría identifique el término con el nombre que Thomas Hobbes dio a su obra política más destacada, buscando una imagen que trasmite 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*. Podemos preguntarnos, también, de dónde toma Hobbes este nombre y así nos retrotraemos a su sentido mítico de origen bíblico. De hecho, aparece en dos libros del Antiguo Testamento. En el *Libro de Job* se denomina así 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 Geshom Sholem, Schmitt se basó en la *Cabbalah*, aunque no dio suficiente crédito a la interpretación rabínica del Leviathan en el judaísmo normativo¹. 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

¹ Cfr. 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.

la venida del Mesías, era una fiesta del intelecto. En pocas líneas más se señalarán las diferencias que el P. Leo Elders establece entre la interpretación de Maimónides y la de Santo Tomás sobre el *Libro de Job*. 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 el P. Elders al referirse al método de exégesis bíblica según Santo Tomás de Aquino, nuestro maestro atribuyó la máxima importancia al sentido literal del texto sobre el que funda el sentido espiritual al que hacen referencia los Padres².

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 permite³. 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 el P. 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

² Cfr. 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.

³ Cfr. *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.

no existe una supuesta dependencia sustancial del Aquinate respecto del autor judío, el P. Leo, 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, el libro quiere mostrar que nuestra vida es dirigida por Dios e intenta poner de relieve las virtudes de Job⁴.

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 Señor⁵. Tal como afirma Antoine Dondaine, el editor del texto crítico de la Leonina y recoge el P. 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*”⁶. 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

⁴ Cfr. 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.

⁵ *Expositio super Iob ad litteram*, c. XXXIX, Ed. Leonina, Roma, 1965.

⁶ *Idem*, c. XLI, v.25.

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. Mientras hoy se sabe que el término es probablemente de origen ugarítico⁷, 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 criatura singular sino la reunión de muchos en uno⁸. 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 el epígrafe de este trabajo: “*non est potestas super terram quae comparetur ei*”, texto que aparece en el frontispicio de la primera edición inglesa del *Leviathan* (1651) y, por último, su artificialidad ya que tanto el soberano como el estado surgen del arte o creación humana. 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

⁷ Cfr. Samuel Mintz, *op.cit.*, p.356, cita como fuente a Evan Shoshan, *Amelon Ahadasc*, Jerusalem, 1977.

⁸ Cfr. John Steadman, “Leviathan and Reinassance Etymology”, *Journal of the History of Ideas* 28, 1967.

estado de naturaleza, es decir, renunciar a sus derechos naturales a todas las cosas y someterse al soberano⁹. 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”.

Esta larga introducción tuvo como objeto preparar el terreno para explicar en qué sentido puede denominarse a la globalización como el Leviathan del Tercer Milenio.

De lo ya expuesto, todos aceptarán que a partir de Hobbes, y en la medida que se ha asumido, mal que nos pese, su filosofía política, el Estado ha sido el Leviathan del Segundo Milenio. También parece que estamos presenciando la lenta agonía de los estados nacionales y sus imperios, al mismo tiempo que la globalización va ganando terreno en lo económico, en lo tecnológico y en las comunicaciones, entorpeciendo la gobernabilidad. Somos conscientes que, a escala planetaria, se están constituyendo varios campos de fuerza económicos ampliamente desterritorializados, los cuales se superponen a las relaciones interestatales y entrechocan con estas últimas. Sería prematuro, sin embargo, anunciar el fin del estado-nación y su sustitución por un estado al servicio de las transnacionales debido a que un número aún significativo de estos con fuerte identidad nacional intentarán, probablemente, preservar su espacio de actuación y decisión, como han demostrado recientemente Francia y Holanda en sus respuestas al Referendum por la Constitución Europea. No obstante, el escenario más probable es el del debilitamiento de muchos estados obligados a conceder ventajas fiscales, laborales y de otra índole para no quedar fuera del proceso de desarrollo, lo que refleja las relaciones de dominación del mundo industrializado sobre el mundo subdesarrollado. Una de las principales cuestiones planteadas por el llamado proceso de globalización, si no la principal, es la redistribución del poder a escala global, más allá de los estados y las respectivas comunidades en las que actualmente se constituye el sistema mundial. Una lectura socio-política del proceso de globalización muestra la concentración creciente de poder en manos de grupos que, sin llegar a ser una clase en sentido marxista, constituyen una capa privilegiada y multifacética portadora de una nueva ideología. El nuevo orden planetario sería políticamente insostenible para esta nueva oligarquía si no tuviese los instrumentos que le permiten asentar su poder. Tales instrumentos son: a) el control de la información; b) el control de las sociedades y c) el control de los conflictos civiles.

⁹ Cfr. W.H.Greenleaf, “A note on Hobbes and the book of Job”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 14, 1974, p.11-34.

Si comparamos estos instrumentos con los del estado-Leviathan de Hobbes vemos cómo las características de omnipotencia y terror, ilimitado poder en este mundo y constructo artificial vuelven a repetirse, necesariamente, en el nuevo orden planetario. ¿Qué razón filosófica impediría sustituir el término “estado” por el de “nuevo orden planetario” en ese texto hobbesiano del cap.17 cuando se refiere a la generación del gran Leviathan, o más bien, aquel dios mortal, al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa?

Insisto, especialmente, en la artificiosidad de este nuevo orden planetario que se opone a la naturalidad de la *polis* clásica. Recordemos la expresión de Aristóteles en *Política* I, 2: “resulta manifiesto que la *polis* está en lo que existe por naturaleza”, comentado por el Aquinate en su *Comentario a la Política* L I, 1.1, n.35, donde afirma: “como la ciudad pertenece a aquellas cosas que son por naturaleza, y como no es sino la congregación de los hombres, se sigue que el hombre es un animal naturalmente civil”. En el mismo *Comentario*, Tomás sostiene que “la *polis* es una comunidad perfecta porque en ella se encuentra todo lo que basta para la vida humana, pero fundamentalmente porque permite que los hombres vivan bien, esto es, que ordenen sus vidas por la guía de leyes tendientes a la obtención de las virtudes”¹⁰.

Éste es el principio, a la luz del cual, la globalización y el nuevo orden planetario debieran ser evaluados, es decir, no por su eficacia en el dominio, control y homogeneización de las sociedades y sus miembros sino por los valores que proponen y la perfección a la que tienden, si la hay.

El Magisterio de la Iglesia, previendo estos movimientos globalizantes que se iniciaron a partir de la década del 70, advierte en las cartas encíclicas *Pacem in Terris* y *Mater et Magistra* que “la comunidad política deriva de la naturaleza de las personas, cuya conciencia descubre y manda observar estrictamente el orden inscrito por Dios en todas sus criaturas: se trata de una ley moral basada en la religión, la cual posee capacidad muy superior a la de cualquier otra fuerza o utilidad material para resolver los problemas de la vida individual y social, así en el interior de las naciones como en el seno de la sociedad internacional”¹¹. En la Cons. Past. *Gaudium et Spes* se añade que “este orden debe ser gradualmente descubierto y desarrollado por la humanidad. La comunidad política, realidad connatural a los hombres, existe para obtener un fin de otra manera inalcanzable: el

¹⁰ *In Polit.*, L I, 1.1, n.31, Marietti.

¹¹ Juan XXIII, Cart. Enc. *Pacem in terris*, 1963, 258; Cart. Enc. *Mater et Magistra*, 1961, 450. Ambos textos han sido reunidos en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2005), en el cap.8: “La comunidad política”, 384.

crecimiento más pleno de cada uno de sus miembros llamados a colaborar establemente para realizar el bien común bajo el impulso de su natural inclinación hacia la verdad y el bien”¹².

La Iglesia Católica y su Magisterio, siempre atentos a los cambios sociales, están positivamente abiertos a la realidad de la globalización, pues su misma impronta de catolicidad supone la expansión universal de la Buena Noticia, el mensaje evangélico, para ser vivido en todo el mundo, pero advierte de los riesgos que se corren cuando esta mundialización no reconoce ningún orden natural ni acepta ningún fundamento religioso. En el recientemente publicado *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, se refiere no sólo a los riesgos materiales sino también a las desviaciones a las que la globalización puede llevar cuando es vista como instrumento de dominio. Con respecto a lo primero observa que “analizando el contexto actual, además de identificar las oportunidades que se abren en la era de la economía global, se descubren también los riesgos ligados a las nuevas dimensiones de las relaciones comerciales y financieras. No faltan, en efecto, indicios reveladores de una tendencia al aumento de las desigualdades”¹³. En el apartado siguiente se insiste, con un texto de Juan Pablo II, que el crecimiento del bien común exige aprovechar las nuevas ocasiones de distribución de la riqueza entre las diversas áreas del planeta, a favor de los más necesitados, hasta ahora excluidos o marginados del progreso social y económico”¹⁴. Esto mismo llevó al pontífice a reiterar su prédica, una y otra vez, a favor de “una globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar a nadie al margen”¹⁵

Con respecto a lo segundo, el Pontificio Consejo “Justicia y Paz” nos recuerda que “Cristo revela a la autoridad humana, siempre tentada por el dominio, que su significado auténtico y pleno es de servicio. Dios es Padre único y Cristo único maestro para todos los hombres, que son hermanos. La soberanía pertenece a Dios. El Señor, sin embargo, no ha querido retener para Él solo el ejercicio de todos los poderes. Entregó a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas. Estos deben comportarse como ministros de la providencia divina”¹⁶.

¹² Cfr. Concilio Vaticano II, Cons. Past. *Gaudium et Spes*, 1966, 1095-1097, texto citado en el *Compendio* aludido en nota 11.

¹³ Cfr. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2005, 362.

¹⁴ *Idem*, 363. Cfr. Juan Pablo II, *Discurso a los miembros de la Fundación “Centesimus Annus”*, 1998.

¹⁵ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1998.

¹⁶ Cfr. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2005, 383; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1884.

Cuando el poder humano, lejos de insertarse en la providencia divina, la rechaza explícitamente aparece de nuevo la sombra del Leviathan. Transcribo, textualmente, el apartado 382 del *Compendio*: “Cuando el poder humano se extralimita del orden querido por Dios se auto-diviniza y reclama absoluta sumisión: se convierte entonces en la Bestia del Apocalipsis, imagen del poder imperial perseguidor, ebrio de ‘la sangre de los santos y la sangre de los mártires de Jesús’ (Ap. 17,6). La Bestia tiene a su servicio al ‘falso profeta’ (Ap. 19, 20), que mueve a los hombres a adorarla con portentos que seducen. Esta visión señala, proféticamente, todas las insidias usadas por Satanás para gobernar a los hombres, insinuándose en su espíritu con la mentira. Pero Cristo es el Cordero Vencedor de todo poder que en el curso de la historia humana se absolutiza. Frente a este poder San Juan recomienda la resistencia de los mártires: de este modo los creyentes dan testimonio de que el poder corrupto y satánico ha sido vencido, porque no tiene ninguna influencia sobre ellos”¹⁷.

Finalmente, si esta comunicación se inició con una cita del *Libro de Job*, que mejor que cerrarla con una nueva cita del mismo texto bíblico que refleja la actitud inmovible de fe, fidelidad y confianza de Job en el Señor, modelo para nuestra vida:

“A sus pasos se ha adherido mi pie
 he seguido sin desviarme su camino.
 No me he apartado de los preceptos de sus labios,
 He guardado en mi pecho la palabra de su boca”

Job 23, 11-12

María L. Lukac de Stier
 Universidad Católica Argentina
 CONICET

¹⁷ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2005, 382.