

Iconografías políticas fantásticas: el «Leviathan» hobbesiano (*)

Por JOSE CALVO GONZALEZ

Málaga

1. Si la idea de que a través de los instrumentos especulativos y enunciativos del intelecto humano la realidad no puede ser aprendida con certeza de pleno dominio, es patrimonio del nominalismo (1), existe sin duda un componente nominalista en el pensamiento de Hobbes. El *De Corpore*, II («Sobre las palabras») 1 y 5 («Necesidad de los elementos sensibles y de las marcas para la memoria. Definición de la marca» y «Los nombres son signos no de las cosas, sino de los pensamientos») evidencia la atormentada condición de la inteligencia humana frente a la comprensión de la realidad. De una parte, el manejo de la materia verbal parece capaz de persuadirle de que mediante lo que no pasa de mera exégesis conjetural puede, sin embargo, alcanzar una verosímil sistematización del mundo. De otra, la perfidia significativa —que tan a menudo produce equívocos— y la precariedad expresiva —ausencia de vocabularios infinitos— en el lenguaje, unido al carácter no discursivo de la relación intelectual del hombre con el mundo, le convencen de que la realidad escapa siempre a ser adecuadamente traducible en palabras, es decir, que su na-

(*) Comunicación presentada al *VI Colloque de la Association Française des Historiens des Idées Politiques*, Faculté de Droit de Rennes, 21 a 22 de abril de 1988.

(1) El lenguaje como objeto del inquirir filosófico ocupó a Platón en el *Crátilo* y está presente en el *Organum* y *De Interpretatione* aristotélico. Conviene reseñar también la importancia que la cuestión adquirirá durante el Medievo a través de las «suppositiones terminorum». Conectado a este mismo asunto está el de la imposibilidad del pensamiento para sobrepasar la pura factualidad a causa de la disyuntiva entre realidad inteligible y estructura del conocimiento humano. Así aparecen signos y signos de signos, que no se corresponden a nada en la realidad. El término «signa signorum» será utilizado por Ocam como «explicatum» de las «secundae intentiones» (*Summa Logicae*, I, 25). Estas se entienden como signos de signos porque producen remisión a las «primae intentiones», que a su vez son signos de las cosas. NICOLÁS DE CUSA, más radical aún, reconducirá toda forma de conocimiento a los signos, y no a la realidad (*Compendium*, I, 1, 8-13; en *Opere Omnia*, XI, 3, Hamburgo, 1963).

(2) CARNAP, R.: *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, 1947, pp. 56 y ss.

turalidad última no admite una transformación total en objeto de conocimiento por el auxilio exclusivo del lenguaje.

En esta situación los recursos son limitados; queda sólo acudir, a pesar de todo, al lenguaje, porque aun en su ineptitud expresiva final, una abstracción proporcionada de la realidad, un concepto apenas aparentemente riguroso de la misma, resulta siempre más soportable para nuestro entendimiento que la caótica, inescrutable e interminable concreción de esa colección de hechos que forman la realidad, para lo cual donde las dificultades se hacen más insalvables o bien se apela a procedimientos de designación de la realidad por evocación como el símil, el sinécdoque, la sinonimia, etc. [esto es, a la ilusión de un isomorfismo in-tensional (2), que ofrece para un término que con sentido y careciendo de referencia desconocemos, la referencia del sentido de otro mejor conocido], expedientes que al cabo precipitan en paráfrasis regresivas, o bien se procede a la designación de la realidad mediante representación ideográfica, es decir, simbólica o icónica.

Pues bien, si comparamos Estado y *Leviathan* ciertamente podremos decir que la obra *no es, ni contiene* el Estado. Más aún, en pura precisión terminológica el vocablo «Estado» rara vez se emplea allí; Hobbes utiliza el de «Common-Wealth» como traducción de los latinos «respublica» y «civitas», reservando aquél con mucha mayor frecuencia, junto al de «nación», para *Behemoth* (3). Pero, si el Estado sobrepasa en las propiedades y manifestaciones de poder y autoridad lo contenido en la obra, ésta logró, no obstante, con éxito notorio, acercarnos su «representación». Desde este punto de vista, la cuestión de establecer la realidad del Estado comparando el Estado en la realidad y en el *Leviathan*, consistirá en calibrar la eficacia de tal «representación», para la cual Hobbes se sirvió de una simbolización icónica fantástica.

2. Por la simbolización se alude esencialmente al significado más general de las cosas, el más abstracto, pero en la peculiaridad de acudir para ello a lo fenoménico y establecer en esa relación que escinde forma y significado, una unidad inmediata entre el fenómeno y el absoluto; de ahí que existe símbolo cuando el nivel doble de la representación, el fenómeno y el absoluto, se convinan simultáneamente sin que ninguno prevalezca tanto que anule al otro.

Así, una simbolización del Estado constituye el lugar en que el fenómeno —aparición de Estado— y lo absoluto —idea de Estado— confluyen plenamente, resultando de tal convergencia tan simbólico lo absoluto del fenómeno —la idea de Estado es símbolo de Estado— como el fenómeno para con el absoluto —el Estado es símbolo de la idea de Estado— porque al contrario que los esquemas de contra-

(3) VIOLA, F.: *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1979, núm. 22, p. 144.

dicción en cuanto tratan de definir el absoluto abstrayéndolo del fenómeno, la simbolización es un esquema dialéctico de síntesis que capta el absoluto en el fenómeno mismo; es, como considera García Pelayo (4), sí la «coincidentia oppositorum» cuyo desarrollo dialéctico puede convertirla en identidad, pero en el añadido —creemos— de que la síntesis y solución de contrarios —apariencia e idea— produce una escisión entre forma y significado que consigue cambiar la apariencia en idea y la idea en imagen.

Aplicando desde aquí a nuestro asunto las claves de análisis semiótico de Eco (5), la imagen que Hobbes ofrece no es sino una representación icónica del Estado en la que, mediante técnicas gráficas, se han transcrito propiedades del objeto representado —ópticas, ontológicas o convencionales— que es posible individuar en bloques de unidades expresivas no identificables siempre con unidades gramaticales, o sea que más bien se corresponden con unidades macroscópicas e hipocodificadas, o lo que es igual, que en su conjunto forman un «signo icónico», o mejor un «texto» —ya que si en principio Eco utiliza esta denominación de «signo», más adelante precisa que no se trata de verdadero signo por no estar codificados y ser indiscernibles sus elementos articulatorios (6)— y más concretamente un «texto estético», en el que el emisor, en tanto aspira a estimular un complejo trabajo de interpretación en el destinatario, no sólo insiste en las cualidades físicas del objeto representado, sino también y en especial en las reacciones que previsiblemente generará la representación (7), sea respecto de lo que se ve del objeto, como de lo que se sabe o se ha aprendido a ver.

De esta manera, la representación icónica del Estado según aparece en el frontispicio de la edición londinense de 1651, se constituye en un modo de producción de funciones semióticas y/o signos que da lugar a un retículo de actos comunicativos. Este núcleo de información tiene a la base una composición figurativa preternatural y fantástica.

3. Hoy comprendemos el por qué de las representaciones heteromórficas que tanto abundan en la mitología clásica y que en cierta medida hallarán más tarde continuidad a través de los *Physiologi* y *Bestiarios* medievales. Para el hombre antiguo, divinidad y naturaleza formaban parte de una misma y única experiencia de realidad. Los dioses eran hombres y/o bestias simultáneamente, sin perder su condición divina; existía, pues, una frontera absolutamente permeable entre la divinidad y los diversos reinos de la naturaleza que, en último ex-

(4) GARCÍA PELAYO, M.: *Mitos y símbolos políticos*, Taurus, Madrid, 1964, pp. 138-139.

(5) ECO, U.: *Tratado de semiótica general*, Lumen, 3ª ed., Barcelona, 1985, pp. 345-347.

(6) *Ibidem*, pp. 358-359.

(7) *Ibidem*, p. 416.

tremo, llevaba a que naturaleza y divinidad se confundieran. «Todo lo natural es algo divino», escribiría Aristóteles (8), y aún antes que él, finales del siglo VII principios del VI a. C., de la doxografía presocrática nos queda un inquietante «todo está lleno de dioses» en boca de Tales de Mileto (9).

La consecuencia inmediata no fue otra que la falta de conciencia sobre lo trascendente y la total sacralización del mundo natural. En ello se probaba que la trascendencia tenía origen en la naturaleza; lo divino, en efecto, podía localizarse en uno u otro principio natural, pero sin trascenderlo. Y así, como quiera que la naturaleza aparecía como un espacio compartido por dioses y hombres, éstos tenían con aquéllos en común todo, a excepción únicamente de la muerte, que a veces superaban también por determinados hechos (heroicidades) y uniones físicas.

El carácter cosmológico con que esta experiencia se articuló en Grecia, se reprodujo en Roma sin alteraciones sustanciales con dimensión cívica. Para los romanos, la unidad entre dioses y ciudad, la «romanitas», tuvo rasgos tan sólidos que jamás se distinguió entre religión y cargos públicos. Los *Annales* de Tito Livio (10) relatan cómo todavía en el siglo III a. C. era Júpiter quien manifestaba —por «signa in coelo» (11)— y confería a los cónsules la «autoritas» e «imperium» sobre los cives. No hubo, por tanto, potencia sobrenatural para lo religioso porque la religión y lo divino eran una expresión más de la misma naturaleza en la urbe.

Esa coordinación y participación recíproca de lo animal, vegetal y mineral con la divinidad a través de la naturaleza anuló toda virtual actuación de un principio de contradicción (contra-natura o praeter-natura) en la proposición de la identidad. Esfinges que convinan la animalidad feroz con la vida humana, sátiros y faunos como hombres feroces y rústicos, minotauros u hombres con cabeza de toro, licántropos u hombres-lobo, centauros u hombres-caballo, mantícoras con rostro humano y cuerpo de león, sirenas, nereydes y tritones mitad mujeres u hombres mitad peces, etc., demuestran en su condición híbrida no la lógica excluyente de los contrarios, sino la refutación de la identidad individual, que es sólo aparente, afirmando una *natural* intensificación de la percepción plural del mundo, plenamente aceptada, e incluso considerada benéfica o de buen augur, en janos bifrontes, hermafroditas, gemelos siameses o doble andrógino (Platón, *Banquete*, 189E-194D).

Este polimorfismo, metamorfismo o heteromorfismo que por su condición fantástica rechaza la contradicción entre hipotéticos órdenes opuestos, tiene su traducción filosófico-política en las primeras

(8) ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, VII, 14, 1153, b. 32.

(9) *Vid.*, ARISTÓTELES: *De Anima*, 411 a, 7.

(10) TITO LIVIO: *Annales*, XXI, 63, 5-9 y XXII, 1, 5-7.

(11) CICERÓN: M. T.: *Pro domo sua*, 39-40.

construcciones socráticas, en especial epicúreas, sobre el origen de la sociedad y legitimación de la autoridad política que, en cuanto elaboradas también a partir de una técnica fantástica, la ficción de un contrato social a partir de un «pactum unionis» y un «pactum subiectionis», hacen de la comunidad política, del «magnus homo» platónico (12), un producto final no contranatural, superador de la diversidad sólo hipotéticamente contradictoria entre tendencias individualistas y no individualistas del hombre.

Puede, por tanto sostenerse, como acertadamente sugiere Sendrail (13), una perfecta equivalencia entre inventarios de formas fantásticas e inventarios de formas mentales, de Weltanschauung, y por lo mismo, de consecuencia, que el cambio de éstas se corresponde con el cambio en las formas de representación simbólica.

Tal va a suceder con el Cristianismo. El Dios único de los cristianos, actuando desde la cosmogonía fantástica de la «nada», desde nihilidades puras existenciales y no desde un vaho anárquico o caos preexistente (14), hizo en su Palabra todas las cosas (*Génesis*, I, 3., San Juan, *Evangelio*, I, 1). Aquel Verbogénesis como causa primera y exclusiva, redujo a una, teocéntrica y absoluta la simbolización de la Divinidad. Además, como Dios Omnipotente y Todopoderoso creador de la Naturaleza, desacralizó completamente lo natural; nunca hubo, nunca más habrá dioses de las fuentes y los ríos, los bosques y las montañas (15). La ciudad también dejó de ser entonces terreno común de hombres y dioses; la ciudad perteneció a Dios, *Civite Dei*, y de entre los hombres, el ungido de Dios, el sacramentado, el Rey o el Papa, y siempre éste más y por encima de aquél, representaron la autoridad que sólo de Dios viene. El Dios cristiano en la trascendencia sobrenatural, el hombre en y para la contingencia natural, obran diferentemente. Eterno es el legislador divino, no la ley, señala Duns Scoto (16); ni la humana, ni aun la moral del mismo Dios.

En punto a las representaciones teriomórficas de la antigua mitología pagana y las historias naturales, ciertamente durante el medievo subsistieron, de modo residual, algunas imágenes como el cordero, el pez, la paloma, la pantera e incluso convencionalmente fantásticas como el unicornio, a las que la doctrina de los Primeros Padres de la Iglesia atribuyó sentido bien a manera de «exemplum», metáfora o alegoría de conductas a seguir, bien como símbolos del logos o espíritu generador. La razón no es otra que la segura certidumbre,

(12) PLATÓN: *Politeia*, IX, 558.

(13) SENDRAIL, M.: *Nouveau discours de la Licorne*, en «Le Table Ronde», 162, 1961, pp 16-26.

(14) TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, 1.^a, q. 44, a. 2.

(15) WILHELMSSEN, F. D.: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual*, Rialp, Madrid, 1963, pp. 45-48. También ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es filosofía?*, ed. Revista de Occidente, 8.^a ed., Madrid, 1972, p. 182.

(16) DUNS SCOTO, J.: *Opus Oxoniense*, I, 1, 44, 1.2.

popularizada en la teología simbólica de Dionisio Areopagita y en la distinción «res-signum» agustiniana (17), de que algo podía ser en efecto signo si remitía a lo único que no era signo, sino significado de todos los signos: la fuente trascendente del ser, Dios.

En lo demás y para el resto, el cristiano se convirtió, como escribe Lascault (18), en «matador de monstruos». Pero a nuestro juicio, esa condición exterminadora no es sólo ni principalmente física, como suficientemente demostrarían la sustitución del dragón en los estandartes de las coortes romanas por el monograma de Cristo ordenada en tiempos del emperador Constantino el Grande, o las muchas tradiciones en las que un dragón muere vencido por San Miguel o San Jorge, tal escenifican los capiteles de las iglesias románicas o las vidrieras y rosetones cromáticos de los templos góticos, sin necesidad de aludir a la simbología mariana de la nueva Eva, Madre de Dios, que aplasta la cabeza de la serpiente. A nuestro entender, todos estos «iconos» de persecución y aniquilación se alimentan de un determinado espíritu ideológico.

La trayectoria ideológica por la cual lo maravilloso, las transformaciones prodigiosas, lo extraño e inusual, que plácida y cotidianamente dominó el mundo y la mentalidad cultural clásica de los paganos, será presentado bajo caracteres repulsivos, se sustenta unas veces indirecta, muy compleja y hasta paradójicamente, en el «colage» de la expansión carnavalesca y en la burla serio-cómica de la parodia—cuyo curioso sustrato es justo el diálogo socrático y la sátira menipea— a fin de subrayar lo grotesco como «anormal» (19), y otras directamente mediante la condenación del «phantasticum» como ilusión («ludificatio») demoníaca. En esta última dirección se mueve San Agustín en el *De divinatione daemonum* (caps. V y VI), aduciendo el poder luciferino para, engañando y perturbando los sentidos y la razón humanas, generar fantasías, y en *De Civitate Dei* (XVIII, 16-18), acerca de la metamorfosis en general («quid credendum sit transformationibus quae arte daemonum hominibus videntur accidere»), con todo declarando que los demonios «aliquid operari secundum naturae suae potentiam (...) nisi quod ille permisset, cuius iudicia sunt multa, iniusta nulla», siendo Dios omnipotente, quien sólo puede «omnia facere quod voluerit sive vindicando sive praestando».

Esta penetración ideológica, experimentará mayor o menor resistencia, mejores o peores resultados, dependiendo del grado de arraigo popular de la predicación evangélica, así como del desarrollo de las estructuras jerárquicas de la Iglesia en distintos momentos y lugares.

(17) DIONISIO AEROPAGITA: *De Mystica theologia*, III (P. G., 3, 1032 D-1033 D); y *De coelsti hierarquia*, I, 3. AGUSTÍN DE HIPONA: *Doctrina christiana*, I, II, 2, donde ciertamente distingue entre «res» y «signum», pero declara también que una «res», un hecho o un objeto de la Sagrada Escritura puede ser «signum».

(18) LASCAULT, G.: *Le Monstre dans l'art occidental. Un problema d'esthétique*, Klincksieck, París, 1973, p. 30.

(19) BAKHTIN, M. M.: *The Grotesque Image of the Body and Its Sources*, en «Rabelais and His World», The M. I. T. Press, Cambridge, 1968, pp. 303-367.

De lo que no cabe duda es que la refutación de lo «diverso» (20), de lo plural en cualquiera de sus manifestaciones, atribuyendo por lo general al paganismo greco-latino todo lo que no coincidiera con la pura ortodoxia, se despertó como una de las más tempranas y fundamentales preocupaciones del Cristianismo. En este sentido, textos como el anónimo probablemente del 900, incorporado a la doctrina como *Canon Episcopi* (21) o con anterioridad sermones y pastorales autorizadas como el *De correctione rusticorum* de Martín de Braga (22), vehicularon expresas y contundentes condenas que, en otros casos, como en la *Gylfaginning* o *Alucinación de Gylfi*, ideada por Snorri Sturluson (1179-1241) (23) para los cantares mitológicos y épicos, Edad Mayor y Menor (siglos IX al XIII), de la teología germanosajona del norte —Noruega, Islandia y parte de Escocia— en el culto a Thórr y otras divinidades paganas, se moderaron algo más a partir de su reconversión a formas y valores cristianos.

Y al cabo, todo este esfuerzo traería sus frutos; en el orden jurídico-político la idea del universalismo uniforme de la *Communitas Christiana* se hace reflejo de un «orden natural», el del derecho natural cristiano, y de la concepción religioso-política de la sociedad por la «*coordinatio ad unum*» entre Iglesia y Estado para la realización de la *respublica christiana* o *respublica sub Deo* (24).

4. En los primeros siglos del Medievo la erudición etimológica isidoriana al establecer la diferencia entre «portentum» y «portentuosum» (25), sirven a determinar los rasgos principales del aspecto mons-

(20) PORSIA, F.: *Il significato del diverso*, en «Liber monstrorum de diversi generibus», Dedalo Libri, Bari, 1976, pp. 35-45. HARF-LANCNER, L.: *De la métamorphose au Moyen Age*, en «Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age», L. Narf-Lancner ed., Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris, 1985, pp. 10-12. Vid., también: MODE, H.: *Animales fabulosos y demonios*, Taber, Barcelona, 1968. IZZI, M.: *I mostri e l'immaginario*, M. Basaia, Roma, 1982.

(21) Vid., *Decretum*, XXVI, 5, Canon 371, recopilado por Burchard de Worms, en *Decretorum Libri XX* (1008-1012), lib. XIX, «liber hic Correcta vocatur et medicem», cap. V, De Poenitentia. El mismo texto aparece como «*Canon Episcopi*», en el «*Decretum*» de Yvon de Chartes, lib. XI, 30. Vid. también HANSEN, J.: *Zauberwahn, Inquisition und Hexeprozesse im Mittelalter*, Munich & Leipzig, 1900. CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*, Alianza ed., 6.ª ed., Madrid, 1982, pp. 80-84 y n. 49 relativa a las referencias de cánones de concilios y decretales en THIERS, J. B.: *Tratié des superstitions*, todo ello abundando en el tema de la metamorfosis.

(22) BRAGA, M.: *De correctione rusticorum*, R. Jové Clols ed., El Albir, Barcelona, 1981, Sobre la confusión entre dioses, ídolos y demonios, 7, 143, 14-15.

(23) STURLUSON, S.: *La alucinación de Gylfi*, prolog. y trad. de J. L. Borges, Alianza ed., Madrid, 1984. BORGES, J. L.; VÁZQUEZ, M.ª, E.: *Literaturas germánicas medievales*, Alianza ed., Madrid, 1982.

(24) De los primeros siglos del Medievo data la persuasión acerca de una fundamental unidad construida a partir de la uniformidad en una común fe religiosa cristiana. Así, ya en tiempos de Carlo Magno, Los escritos de ALCUINO DE YORK (735-804): *Dialectica* y *De animae ratione de Imperium Christianum*, empleando expresiones como: «*communitas comunitatum*», «*res publica christiana*» o «*respublica sub Deo*». Sobre el modo en que las estructuras eclesiales informan la experiencia política durante la Edad Media. GARCÍA PELAYO, M.: *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, 1959, pp. 44 y ss.

(25) ISIDORUS HISPALENSIS EP: *Etymologiarum sive Originum libri XX*, W. M. Lindsay ed., 2 vols., Oxford, 1911, XII, iii (De portentis), XI, iv (De transformatis).

truoso cifrándolos en el gigantismo o la pequeñez desproporcionada de todo el cuerpo o alguna de sus partes, el exceso o defecto en el número normal de los elementos corpóreos (praenumeraria), la disparidad simétrica entre ellos, la conmixtión de los géneros y la mezcla de las especies (androginia, heteromorfosis clásica, semihumanidad o «media hominis specie»). De acuerdo con ello, toda visión monstruosa *representará* en adelante la transgresión aberrante de las leyes y parámetros estables de la naturaleza y la negación escandalosa de la razón revelada de un hombre creado a imagen y semejanza de Dios. De aquí, en consecuencia, se originan dos reacciones emocionales: en lo primero, el pavor y el repudio a la ambigüedad o falta de equivalencia de algo consigo mismo; en lo segundo, el sentimiento de culpa y pecado o el tabú o delito sexual. En uno y otro caso se cae inevitablemente en las tenebrosas regiones de los miedos primitivos, en el maligno reino de las tinieblas o en el abismo más insondable del ego. Un espacio, en fin, donde las exploraciones del psicoanálisis freudiano (26) y de la teoría literaria del género fantástico (27), terminan coincidiendo.

Para hallar prueba de cómo el pensamiento y la literatura han desarrollado la configuración de lo preternatural cultivando la ambigüedad, la incongruencia o la distorsión de los principios físico-naturales, bástenos aportar algunos ejemplos.

Procediendo de menos a más, la carrera entre la tortuga y Aquiles en la fábula de Zenón traslada cierta sensación de angustia y de vértigo frente a lo inasible de las progresiones infinitas ascendentes o descendentes. Así también Plotino, *Eneadas*, V, 8.4, cuando sostiene que todo en el cielo inteligible está en todas partes. Cualquier cosa es todas las cosas. El sol es todas las estrellas, y cada estrella todas las estrellas, y cualquier estrella es todas las estrellas y el sol; o Leibniz, *Monadología*, 57, cuando al utilizar la noción de monada y sustancia simple en combinación con prismas de perspectiva, considera que el universo se compone de infinitos universos que, a su vez, contienen el universo y así hasta el infinito.

Todavía en relación a una multiplicación referencial, pero que, no obstante y sin desaparecer, encuentra finalmente una concentración nuclear totalizadora, puede recordarse la leyenda sūfis del Simurg en el *Coloquio de los pájaros*, *Maig-al-Tayr*, del místico persa Muhammad ibn Ibrahim, más conocido como Farid al-Dim Attar (siglo XIII). Unos pájaros hallan en el centro de China una pluma espléndida del

(26) FREUD, S.: *Totem y Tabú*, en O. C., vol. II, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1968. También: *Lo siniestro*, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, Barcelona, 1979; y *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*, ed. Argonauta, Barcelona, 1981

(27) TODOROV, T.: *Introducción a la literatura fantástica*, Premia Editora, México, 1980, p. 30. LOVECRAFT, H. P.: *El horror en la literatura*, Alianza ed., Madrid, 1984, pp. 11-12.

Simurg, su rey, y resuelven viajar en su búsqueda hasta encontrarle. Tras muchas y azarosas aventuras, sólo treinta pájaros llegan a la montaña Kaf en la que habita el Simurg, que quiere decir «treinta pájaros»; entonces perciben que ellos son el Simurg y que el Simurg es cada uno de ellos y todos (28).

En la confusa ambigüedad deducida de la promiscuidad de identidades, pero precipitada además en el rasgo desagradable de una composición plural y dispar, resalta la descripción de la Scilla en la *Eneida* III (426-428): «Tiene la apariencia de un ser humano y los pechos de una hermosa doncella, pero es de cintura para abajo como una ballena con vientre de lobo y cola de delfín.» Igualmente, la representación que de la naturaleza binaria de la Fama —Escándalo y Rumor— hace Virgilio en la IV *Eneida* como «monstrum horrendum ingens», mezcla de numerosos ojos, plumas, lenguas y oídos.

De otra parte, criaturas que guardan en su ser otras criaturas y recíprocamente se sirven de esencia y sostén, utilizadas para ilustrar el viaje de los muertos al Infierno y el Infierno mismo, tienen en la fiera Aqueronte su mejor prototipo. A ella se refieren los más de cincuenta manuscritos en los que se ha conservado, por la traducción latina de un monje benedictino de Regensburg, la pavorosa visión de un joven irlandés llamado Tundal (*Visio Tundali*), que en el siglo XII, en medio de delirios febriles, conoció la guarida ultraterrena del monstruo: Aqueronte es «mayor que una montaña. Sus ojos llamean y su boca es tan grande que nueve mil hombres cabrían en ella. Dos réprobos, como dos pilares o atlantes, la mantienen abierta; uno está de pie, otro de cabeza. Tres gargantas conducen al interior; las tres vomitan fuego, que no se apaga. Del vientre de la bestia sale la continua lamentación de infinitos réprobos devorados... Adentro de Aqueronte hay lágrimas, tinieblas, crujir de dientes, fuego, ardor intolerable, frío glacial, perros, osos, leones y culebras» (29).

También, como ejemplo de recurso concéntrico que desintegra el entorno y dintorno de una identidad, la fantástica geografía del Planeta (Aragena) —Rey (Metamérico)— Estado, que el polaco Stanislaw Lem ofrece en *La muerte blanca*: «Aragena era un planeta construido desde el interior, pues su rey, Metamérico, se extendía en un plano ecuatorial que abarcaba 360 grados y de ese modo rodeaba totalmente su Estado, siendo no sólo su señor, sino también su cobertura... El rey Metamérico era hereditario y eterno a la vez por cuanto poseía un hermoso cuerpo de múltiples miembros, y en el primero de éstos se albergaba su entendimiento; cuando éste envejecía al cabo de miles de años, cuando ya se había desgastado la red cristalina de su mente

(28) BORGES, J. L.; GUERRERO, M.: *Manual de zoología fantástica*, F. C. E., 3.^a reimp., México, 1980, pp. 134-135. BORGES, J. L.: *Libro de los seres imaginarios*, Bruguera, 4.^a ed., Barcelona, 1986, pp. 183-184.

(29) *Ibidem*, pp. 107-108 y 146-147 resp.

de sátrapa, asumía el poder el siguiente miembro, y así iban las cosas, pues tenía diez mil millones de repuesto».

Por último, si hemos de coincidir con Borges en que «la noción abstracta de un ser compuesto de otros seres no parece pronosticar nada bueno» (30), cómo no mencionar a H. G. Wells en *The Island of Doctor Moreau*, donde el joven inglés Edwar Prendick constata los horribles resultados de la exacerbación de las leyes científicas para acelerar la general de evolución darwiniana, transformando bestias en hombres, hombres, sin embargo, cuya naturaleza bestial no desaparece totalmente, sino se hace insidiosa y atrozmente visible. Y, por supuesto —en íntima conexión con el simbolismo icónico fantástico del *Leviathan*— también y necesariamente, a ese singularísimo ser humano artificial de colosal envergadura y cuerpo espantosamente repugnante, encarnado de fragmentos de cadáveres, trasplantado a la vida desde trozos sin vida, que la imaginación gótico-romántica de Mary Schelley tiñó de terror y didáctica moral en *Frankenstein, or the Modern Prometheus*. Un joven suizo estudiante de medicina, Víctor Frankenstein, emula soberbiamente a Dios, con turvadoras consecuencias: un monstruo capaz de la ambición de poder: «Tu eres mi creador, pero yo soy tu dueño. ¡Obedece!»

5. Para todos estos modelos, así como respecto a otros que igualmente pudieran añadirse (así, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, de Robert-Louis Stevenson; *La Metamorfosis*, de Kafka; *The Flay*, de G. Langelaan, etc.), es posible enunciar una reflexión compendiadora: la representación ideográfica de lo monstruoso desde técnicas de indeterminación lógica se lleva a cabo, en mayor o menor grado según los casos, siempre a través de la extensión paradisiaca del límite de las identidades individuales hasta su completa anulación y subsiguiente reducción a una general y superior que, resumiéndolas, se hace presente a su vez en cada una de ellas.

Este no es otro que el típico planteamiento del panteísmo personalista. La individualidad del hombre como persona es mera apariencia; cualquier hombre, cualquier persona, es todos los hombres, todas las personas; cualquier hombre, cualquier persona, es el rasgo de un rostro universal que alberga a todos los hombres, a todas las personas.

Siendo así, no parece difícil la interpretación del Estado como Leviathan. La antropomorfización monstruosa del Estado, es decir, la simbolización icónica fantástica del Estado como un monstruo de figura humana, el Leviathan, equivale a representar el fenómeno y la idea de Estado en función de una imagen humana monstruosa. De donde, en consecuencia, siendo propiamente un monstruo, algo maligno, lo que el hombre contiene, no por menos el Estado habrá de ser, como su identidad general y superior, la suprema encarnación del Mal.

(30) BORGES, J. L.: *Nueves ensayos dantescos*, Espasa Calpe, Madrid, 1982, p. 140.

Esta interpretación, sin embargo, no es satisfactoria. Es sólo correcta en lo que hace a los elementos argumentales, no respecto de la organización de los mismos en el discurso ni, claro está, en su conclusión. De ella debe aceptarse el carácter panteísta del Estado en cuanto derivado de una sublimación superadora de las identidades individuales, y debe también admitirse que la condición natural del hombre, por como el pesimismo antropológico hobbesiano nos la describe, sea fundamentalmente asocial, bestial y malvada (31). Pero ello no consiente, si no es por sofisma, implicar transferencia directa de tal naturaleza a la naturaleza del Estado, por más que éste venga figurado, de acuerdo a las pautas isidorianas, con una imagen humana monstruosa nominalmente titulada, además, como la bestia viejo testamentaria del *Libro de Job*.

Para discernir el verdadero significado «monstruoso» de Estado que Hobbes quiso transmitirnos, es preciso analizar, junto a la visión del frontispicio de la obra, los demás lugares y ocasiones en que en ella se alude a Leviathan. En lo cual parece igualmente necesario detenernos antes a averiguar los sentidos con que la mención de este ser fabuloso se ha presentado históricamente. Dos son a este respecto las interpretaciones dominantes: la hebraica talmúdica y la teológico-cristiana.

La primera, partiendo de la tradición del dragón sumerio y del monstruo que los magos caldeos podían evocar con la condición de demonios terrestres, así como de los desarrollos que estas leyendas reciben entre los babilónicos, ofrece sobre las referencias viejotestamentarias de Job (caps. 40-41) una interpretación cosmogónica que sitúa el origen del mundo en la lucha entre dos potencias: una marítima y otra terrestre, Leviathan y Behemoth, respectivamente simbolizadas en un dragón marino, una ballena o cocodrilo, y un elefante o gran buey. El Talmud se ocupa también de Leviathan al comentar la existencia en remotos tiempos de un Leviathan macho y otro hembra; Dios habría castrado al macho y hecho morir a la hembra para evitar que de su unión el mundo entero pereciera bajo la destrucción. De ambas versiones se deduce que en tales monstruos los semitas identifican a todos los pueblos hostiles al hebreo, donde la mayor amenaza reside en la potente vitalidad y fecundidad de las naciones paganas. Así Leviathan será llamado en los Salmos (50,10) «la bestia sobre mil montañas» y equiparado a los imperios babilónico, asirio, egipcio y romano (Nabucodonosor, el Faraón, Pompeyo): Isaías (27,1), (Jeremías (18,3), Ezequiel (29,3), Salmos (2, 20-21).

En cuanto a la segunda, la exégesis cristiana antigua de los siglos IV al VII mostrará a través de los *Moralia in Job*, de Gregorio Magno, la obra quizá más copiada y miniada en los «scriptoria» altome-

(31) HOBBS, Th.: *Leviathan*, I, XIII.

dievales de toda Europa (32), de las *Homilias de la pasión*, de León Magno, los *Sermones*, de Gregorio Nicianceno y la divulgación de los *Comentarios al Apocalipsis* (San Juan, 12, 3 y ss.) de Beato de Liévana, una descripción del mundo sumergido del maligno en la que Diablo, Leviathan y bocas o entradas al Infierno se igualan por completo con un ser marino, un gran pez o ballena que es capturada y vencida por Dios. Este entendimiento de Leviathan se continúa y expande por la glosa de Walfredo Strabone (siglo IX) a los siglos inmediatos y se estabiliza en las ilustraciones miniaturistas medievales de códices como el *Hortus Deliciarum* y el *Liber Floridus* (siglo XII) o en las Arcas de los *Beatos*, quedando así asimilado a la noción repulsiva del Anticristo (33).

Pues bien, si el conjunto de elementos mítico-demoniológicos que de este modo estableció la hermenéutica judeo-cristiana parece haber prevalecido en la literatura y pensamiento católico que para referencias a Leviathan frecuenta el texto bíblico (*Exposición del Libro de Job*, de Fray Luis de León), y así también en la protestante (*Tischgespräche*, de Lutero, o *Daemonomania*, de Bodin), hasta mediado el siglo XVI, el humanismo y renacentismo de la centuria venidera alterarán sustancialmente aquellos contenidos convirtiendo la cita a Leviathan en instrumento de alusión metafórica de lo grande, omnipotente y en extremo poderoso que rodea y sirve para reconocer a reyes y príncipes, «grandes del mundo», a quienes Dios ha concedido el ejercicio del dominio.

Esta ruptura con el antecedente medieval que Carl Schmitt rastreó con celo y detenimiento por obras contemporáneas e inmediatamente anteriores y posteriores a la del propio Hobbes (Philippus Codurcus, *Libri Job, versio nova ex hebraeo cum scholiis*; Shakespeare, *Enrique V*, *Sueño de una noche de verano* y *Los dos gentilhombres de Verona*; Thomas Dekker, *A Knights Coniuring*; Milton, *Paraíso perdido*;

(32) Vid. WILLIAMS, J.: *The Moralia in Job of 945: Some iconographic sources*, en «Archivo Español de Arqueología», 1972-1974, pp. 223-250. Y para España: SERRANO, L.: *La obra de «Los Morales» de San Gregorio en la literatura hispano-goda*, en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 1911, pp. 482-497.

(33) Vid., sobre Leviathan en el *Hortus Deliciarum*, ZELLINGER, J.: *Der Geködete Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landperg*, en «Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft», 46, 1925, pp. 161-177. CAMES, G.: *Allégories et symboles dans l'Hortus Deliciarum*, Leyden, 1971, p. 40. Para el *Liber Floridus*, POESCH, J.: *The Beast from Job in the Liber Floridus manuscriptus*, en «Journal of The Warburg and Courtauld Institutes», 33, 1970, pp. 41-51. Respecto a miniaturas e ilustraciones en España, vid., YARZA LUACES, J.: *Las Bestias apocalípticas en la miniatura de los Beatos*, en «Traza y Baza», 4, 1973, pp. 51-75; y *Las miniaturas de la Biblia de Burgos*, en «Archivo Español de Arte», 1969, pp. 187 y ss; así como otros trabajos de mismo autor: *El «Descensus ad inferos» del Beato de Gerona y la escatología musulmana*, *El infierno del Beato de Silos*, y *Los seres fantásticos en la miniatura castellano-leonesa de los siglos XI y XII*, ahora en *Formas artísticas de lo imaginario*, Anthropós, Barcelona, 1987, pp. 76-93, 94-118 y 156-181. También ECO, U.: *Beato di Liebana*, Ricci, Parma, 1973.

Sanderson, *Prédicas*, etc.) (34), le afirma en la tesis de no existir relación consciente entre el espectro semántico vehiculado por el nombre de Leviathan y la sustancia de la obra, transfigurada en un frontispicio del que no cabe extraer iconológicamente ninguna conclusión mítico-demoniológica (35).

Por nuestra parte, creemos que, con todo, sí existe cierta relación entre la simbolización icónica fantástica que abre la obra mostrando la imagen de un ser «monstruoso», el Leviathan, y el contenido y desarrollo de las fantasías mecanicistas que dan vida al Estado.

• 6. Schmitt sostiene que la impresión monstruosa del frontispicio por referencia al mítico Leviathan no se confirma en el interior de la obra (36). No obstante, si comprobamos los lugares y ocasiones donde se cita a Leviathan, no sucede así a nuestro juicio:

a) En la *Introducción*, bebiendo en la fuente platónica (37) de la comunidad como «magnus Leviathan», Hobbes equipara la «civitas» o «respublica», el Estado, a un «gran hombre» o «gran Leviathan» producto del arte humano que a imitación de la Naturaleza o arte divino, da lugar a un «animal artificial» o «autómaton». Por consiguiente, tres son los elementos conuinados en la descripción del Estado: un gran hombre, un gran animal y una máquina. Es decir, para elaborar la imagen del Estado, Hobbes se auxilia de tres identidades distintas que, mezcladas y superadas allí donde sus rasgos son más antitéticos, resultan finalmente en una identidad por sí misma peculiar y propia que, sin embargo, conservará algunos caracteres de las de origen. Esa identidad general del Estado se simboliza en el Leviathan.

b) En el libro II, capítulo XVII, se nos habla de Leviathan, del Estado, como «Dios mortal». Bajo tal expresión es fácil advertir una asimilación de lo divino, lo humano, lo animal y la máquina, cuya mejor representación el autor encuentra, tras totalización de unidad compleja de estos cuatro elementos, en el Leviathan.

c) En el libro II, capítulo XXVII in fine, al exponer el sistema de castigos y recompensas Hobbes señala que sólo al guía o regidor del Estado, al detentador del poder supremo del Estado, esto es, al gobernante (en inglés) o rector (en latín), corresponde disponer acerca de castigos y recompensas, y para indicar esa «ingens potentia» sobre

(34) SCHMITT, C.: *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso a fallimento di un simbolo politico*, en «Carl Schmitt. Scritti su Thomas Hobbes», C. Calli ed., Giuffrè, Milano, 1986, pp. 78-81. Se ha preferido esta edición italiana a la española (Fax, Madrid, 1941), de difícil localización, por reunir además un mayor número de trabajos sobre Hobbes.

(35) SCHMITT, C.: *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, en «Carl Schmitt. Scritti su Thomas Hobbes», cit., p. 51. GALLI, C.: *Introduzione a Carl Schmitt. Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 7.

(36) SCHMITT, C.: *Il Leviatano...*, cit., pp. 73-75.

(37) *Vid. supra*, n. 12.

la multitud, acude de nuevo a la mención viejotestamentaria de Leviathan, de quien se dice en el *Libro de Job* (41, 24), «non est potestas super Terram quae comparatur ei». Por consiguiente, no es que aquí se vuelva a definir al Leviathan y se haga de otro modo; lo que el autor nos ofrece ahora es la corporeidad personal del Leviathan, del Estado, coincidente con la del soberano cuyo poder es semejante al de aquél, porque como a Leviathan todos los hombres y en especial los grandes del mundo, «hijos de la soberbia», se le someten.

Pues bien, con arreglo a las prescripciones isidorianas más arriba expuestas, y aún con olvido expreso del modo en que las Sagradas Escrituras se refieren a Leviathan, esto es, siempre como un monstruo terrible que más tarde la hermenéutica judeo-cristiana categorizará de una u otra manera, el hecho de que Hobbes utilice en a) el recurso a la conmixti3n de especies, a la heteromorfosis, a la semi-humanidad y al parámetro de la magnitud enorme o gigantismo (38), denota sin lugar a dudas un claro propósito de representación monstruosa para el Estado, cuya identidad resulta así de una distorsi3n y transgresi3n aberrante de los principios físico-naturales, es decir, su identidad se nos presenta «ambigua»; ambigüedad reforzada además y también por la negaci3n escandalosa de la raz3n revelada, pues frente a Dios como creador único e increado, el hombre emula el arte divino y crea a Leviathan. En b), la preternaturalidad monstruosa viene dada por la expresi3n «Dios mortal»; lo contrario a una naturaleza divina, lo antinatural en Dios, es justamente la mortalidad. Por último, en c), y en relaci3n todavía a b), la visi3n monstruosa reaparece porque el ser del Estado en sentido jurídico-político, no puede prescindir de un elemento «natural», lo que le conduce a identificarse con el poder de un hombre en sentido físico, el soberano, sin que al propio tiempo exista paridad o simetría (la disparidad simétrica era un rasgo de monstruosidad) entre comunidad y soberano o soberano y comunidad, por lo que el poder del soberano al estar avalado por un principio de falta de equivalencia de algo consigo mismo, se sitúa siempre por encima de la comunidad siendo la monarquía absoluta su forma de gobierno (*Rex est Lex* o *A Deo Rex*, *A Rege Lex*, en vez de *A Lege Rex*).

Si desde estas observaciones nos trasladamos a la portada de la obra, comprobaremos que la imagen que allí la preside repite idénticos registros. Con ellos como exponentes de la tipología «monstruosa» y examinando aquélla con un «texto estético», pueden proponerse dos clases de lectura:

La primera, descifrando las propiedades ópticas, ontológicas y convencionales del objeto representado, permite plantear del siguiente modo una interpretaci3n tendencialmente mítico-demoniológica. Sería esta:

(38) BRANDT, R.: *Das Titelblatt des «Leviathan» und Goyas «El Gigante»*, en «Fucht und Freiheit», Opladen, 1982, pp. 203-231.

avanzando desde el horizonte donde el nublado amenaza negra tormenta (oscuridad, reino de las tinieblas) se alza sobre las montañas la figura de un gigantesco coloso (la bestia sobre mil montañas) dejando al descubierto un torso que en toda su superficie reviste —como el peto de maya, el pecho del guerrero— una piel de placas escamosas (animal-monstruo-demonio marino) formada de compacta y prieta multitud de gentes. Su mirada es fría, fija y penetrante (serpiente). Su poder, reuniendo la suprema majestad de lo temporal y espiritual, simbolizados en la espada y el báculo, no encuentra igual sobre la Tierra (Leviathan de Job), y ciñe la cabeza de un hombre que es así rey de reyes (rey sobre los hijos de la soberbia) y Dios en la Tierra (Dios mortal). En cuanto al pormenor de esta majestad absoluta, cinco ilustraciones al pie de aquellos dos símbolos, actúan en recíproca correspondencia como paradigmas de los instrumentos indirectos del poder absoluto: de un lado, un castillo, una corona, un cañón, un conjunto de armas y banderas y, por último, una batalla; de otro, una iglesia, un mitra pastoral, la excomuniación, un conjunto de dilemas, misterios y enigmas y, por último, un concilio.

Por tanto, desde el registro de claves monstruosas conectando ideográficamente el frontispicio a las referencias que en la obra se dan de Leviathan-Estado, resulta perfectamente posible deducir «pro forma», al contrario de como opina Schmitt, una dimensión mítico-demoniológica. Lo que ocurre es que si en esta interpretación se extreman las conclusiones tendenciales, ideológicamente se viene a dar en el absurdo. Qué beneficio de utilidad reportaría abandonar un estado natural de inseguridad individual, para sumergirse a continuación en una nueva inseguridad, ahora colectiva, bajo el dominio de un Golem devastador. Este es el motivo por el que, siguiendo a Locke, Schmitt (39) desestima toda hipotética lectura orientada a intuir perfiles mítico-demoniológicos en la representación del Estado como Leviathan.

En ello no negaremos que Schmitt razona correcta y acertadamente, pero tampoco podrá replicársenos que tanto para la teorización general del Estado, como para su simbolización iconográfica Hobbes maneja y subraya, conscientemente, claves y registros de monstruosidad formal que el rechazo a la primera lectura para nada perturba ni desmiente. La cuestión está, pues, en determinar el sentido que deba reconocerse a esa «monstruosidad», por cuanto ni palidece ni se agota al hacer renuncia a una pretendida y más o menos probable dimensión mítico-demoniológica. Este será el objeto de reflexión en la segunda lectura.

7. La segunda lectura incide sobre las propiedades ópticas, ontológicas y convencionales del objeto representado, extendiéndose además a los procesos inconscientes de lo puramente emocional que la

(39) SCHMITT, C.: *Lo Stato come meccanismo...*, cit., p. 52, n. 8. LOCKE, J.: *Segundo tratado sobre el Gobierno*, § 93.

representación de un objeto es capaz de generar en quien lo contempla. Tales procesos producen expresiones de emoción que, efectivamente, no son la emoción misma, pero sí una imagen de ésta, y dado que la imagen de una emoción es equivalente, por su grado de objetivación, a la emoción objetiva, puede ser estudiada e interpretada en su dimensión filosófico-política.

Pues bien, conectando ideográficamente el frontispicio a las referencias que en la obra se dan de Leviathan, la emoción que valiéndose de la simbolización icónico-fantástica de Leviathan buscó Hobbes sugerir a través de una composición figurativa preternatural propiamente monstruosa no fue otra que la de «artificio innatural». Ideológicamente, es también éste el resultado. El proceso es el siguiente: se obtiene luego de establecer expositivamente y con carácter instrumental en una especie de «experimento con la fantasía» (40), una hipótesis lógico-empírica previa, llamada «estado de naturaleza», cuya finalidad no es sino servir a demostrar, por inversión de las condiciones del modelo, el fundamento empírico del llamado «estado de sociedad».

En este sentido, para la descripción del «estado de sociedad» a partir de la «fantasía mecanicista» (41) de la inversión radical de las condiciones «naturales» presentes en el «estado de naturaleza» (inata insolidaridad, inseguridad, miedo, lucha generalizada de todos contra todos, etc...), es de todo punto comprensible acudir a una simbolización icónico-fantástica que tenga a la base una composición figurativa preternatural, propiamente monstruosa, cual la del Estado como Leviathan.

Insistiendo y acentuando conscientemente en los rasgos de la tipología monstruosa, en una representación monstruosa del Estado, Hobbes pretendió trasladar al observador de la portada y al lector de la obra, no la creencia acerca de virtuales intuiciones mítico-demoniológicas o la coincidencia en el sentimiento de repugnancia física o desasosiego espiritual que lo monstruoso puede comportar, sino mediante escisión entre forma y significado, la imagen de «artificio» e «inaturalidad» del Estado. Es decir, la del Estado como ente artificial (42), producto convencional de la concertación entre individuos —no, pues, fruto de una inclinación natural tomada como nece-

(40) DE GENNARO, A.: *Introduzione alla Storia del pensiero giuridico*, Giappichelli, Torino, 1979, p. 242.

(41) LYNCH, E.: *Introducción: la gramática de la obediencia*, en «Hobbes. Antología», E. Lynch ed., Península, Barcelona, 1987, pp. 16-21 y 31.

(42) Sobre el carácter artificial del Estado: *vid.* HOBBS, Th.: *Elements of Law Natural and Politic*, I, XIX, 5; *De Cive*, V, 5; *Leviathan*, II, XVII. También CORSI, A.: *Introduzione al Leviatano*. A. Moreno, Napoli, 1967, pp. 121 y ss. El triunfo de la idea de artificio sobre la de naturaleza se sitúa en el final de la herencia aristotélica iniciándose con el *Príncipe* de Maquiavelo y continuando con Montaigne, Pascal, Baltasar Gracian, Bacon, Hobbes y Spinoza, *crf.* ROSSET, C.: *La anti-naturaleza*, Taurus, Madrid, 1974, p. 192.

sidad de principio o principio de necesidad, cual es el discurso iusnaturalista clásico— destinado a desviar y cambiar (metamorfosar) las tendencias naturales del hombre, poniéndolas al servicio de la conservación de la vida.

Por otra parte, si es el criterio de la pura convencionalidad el que opera para explicar el surgimiento del Estado y, de consecuencia, también el fundamento de la ley y de la justicia, es sin duda afortunado el empleo de una composición figurativa preternatural y fantástica de tipo monstruoso según el sentido ya explicado —artificial e innatural— para ejemplarizar, a su vez, la ausencia de contenidos morales predeterminados en el Estado, la ley y la justicia misma. Y ello porque lo «monstruoso» carece para Hobbes del «a priori» valorativo que la exégesis ideológica cristiana medieval le imprimió. Lo prueba, en general, el *Leviathan* en sus capítulos XII («De la Religión») y XLV («De la demoniología y otras reliquias de los gentiles») al tratar sobre demonios, fantasmas, ilusiones e ídolos, y, en particular, los *Elements of Law*, II, X, 8, cuando al analizar ético-racionalmente qué sea lo justo o injusto, honesto o deshonesto prescrito por las «leyes naturales» y sostener que corresponde a las «leyes civiles» determinar el contenido de tales categorías, comente a continuación: no es consultando tratados de filosofía moral o apelando a la autoridad de Aristóteles, que podrá saberse si un individuo nacido con características físicas anormales o monstruosas debe ser considerado «ser humano», sino únicamente a la definición que de éste den las leyes civiles o positivas.

8. En todo caso, ya para terminar, si la convención social convierte al soberano en Leviathan y a su racionalidad ética, a su voluntad, en fuente última de «diferencia», pues no existe «absoluto» superior al Estado, Hobbes hizo lo posible por circundar a su monstruo de connotaciones benéficas.

En efecto, considerando que la simbolización icónico-fantástica del Estado según aparece en el frontispicio a la edición inglesa de 1651, constituye un modo de producción de funciones semióticas y/o signos capaz de dar lugar a un retículo de actos comunicativos, cabe inducir al menos tres mensajes:

a) El momento histórico y social en que Hobbes propone el modelo de Estado Central o Total (tò pân) para superar el caos y desorden generado por el feudalismo señorial y eclesiástico en la Inglaterra del XVI y XVII (reinados de Isabel I, Jacobo I, Carlos I y en parte Carlos II) coincide con la etapa de gobierno de Oliver Cromwell, a la que por entonces aún se le reconoce un evidente sentido positivo. Este procura transmitirse tanto en el mismo título de la obra (*Leviathan or the Matter, Form and Power a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*) como por la enorme semejanza del rostro de Leviathan con el del famoso político puritano. No debe olvidarse tampoco, aunque estas sean ya reflexiones marginales, que la fecha de impresión

de la obra coincide con la amnistía decretada por aquél, permitiendo el regreso a Inglaterra de Hobbes y otros muchos exiliados, y que ese mismo año se publicaría el *Navigation Act*, por el que en 1655, al ocupar y retener Cromwell la isla de Jamaica, quedará decidido el rumbo de la política marítima inglesa que al cabo desembocaría en la victoria sobre España y la consolidación del imperio británico de ultramar.

b) Si el Estado Central, Leviathan, es prototipo del panteísmo personalista, existe en él una profunda vocación ecuménica que vale tanto como haber querido trazar una órbita perfecta y total en torno al Estado, de donde el Estado se equipararía con el astro rey, símbolo de protección, de luz, calor, principio de la vida, etc... En este orden, la simbología heliocéntrica en política ha poseído desde las más antiguas culturas (43) un específico carácter benéfico y de prosperidad que también Hobbes habría pretendido trasladar desde el mismo frontispicio.

c) Desnudando de detalles, esquematizando y dejando en sus perfiles más elementales la figura de Leviathan hasta equiparar el torso a un tronco vegetal, la cabeza coronada al penacho de una copa y los brazos a unas ramas, es decir, representando a su vez simbólicamente como un árbol la representación simbólica del Estado como Leviathan, la portada transmitiría también así un mensaje favorable y de bienestar, al mismo tiempo que de misterio y sacralidad. Plinio ya refiere en el libro XII, capítulo I, de su *Historia natural*, la veneración de los antiguos por el bosque y los árboles, que identificaban con dioses, custodiados sus templos por las selvas; así, primero entre griegos y luego entre romanos, Apolo, fue el laurel; Minerva, el olivo; Venus, el arrayán; Hércules, el álamo u olmo, y Júpiter, Supremo Dios de Roma, centro del «pomoerium» urbano, el imperecedero roble (44). El árbol llega a así a expresar —comenta Eliade (45)— «todo lo que el hombre religioso considera real y sagrado por excelencia, todo cuanto sabe que los dioses poseen y que no es sino rara vez accesible a individuos privilegiados, héroes y semidioses». Entre los indios del Canadá, el tótem —árbol sagrado— presidía las grandes ceremonias en la linde de los bosques. Entre las tribus y pueblos indígenas de Sudamérica, el árbol aparece con frecuencia conectado a los mitos de creación (tribus de la región del Chaco, tribus Tupi-Guaraní, Tribus Gueyas, de la región del Chocó y del noroeste de Colombia) (46). Finalmente, en la literatura bíblica no faltan abundantes menciones de género similar; así, a una rama de

(43) GARCÍA PELAYO, M.: *Mitos y símbolos políticos*, cit., pp. 158-160.

(44) Vid. COOK, A. B.: *Zeus, Jupiter and The Oak*, en «Classical Review», XVIII, 1904, pp. 361-369. FRAZNER, J. G.: *La rama dorada*, F. C. E., México, 1944, p. 204.

(45) ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, p. 112.

(46) Vid. JIMÉNEZ NÚÑEZ, A.: *Mitos de creación en Sudamérica*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Sevilla, 1962, pp. 46-49, 63, 70, 79, 80, 84 y 85.

olivo que señala el final del Diluvio, en numerosas apariciones como sobre la zarza ardiente (optimizadas y potenciadas sobre todo en la tradición mariana), también en los cayados de pastores y profetas con poderes maravillosos como el de Moisés, en los dos maderos de la cruz, etc..., todas desde una primera y fundamental en el jardín del paraíso con el manzano, Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Especialmente sobre esta imagen quizás Hobbes pudo abocetar el profundo arcano de la sabiduría del Estado, Ciencia del Bien y del Mal, en un retorno fantástico al paraíso preadánico.

Pero todavía hoy, cuando pasan más de trescientos años, la interrogante sobre qué representa el Estado sigue basculando en el espacio con sonoridad dialéctica. Sólo la urgencia en averiguar quién y qué lo hizo posible discurre con visibles sobresaltos entre el designio de fatalidad y la súbita conciencia de lo útil.

