

Auctoritas

Andrea MEJÍA PÉREZ

Universidad Nacional de Colombia

andrea.mejia09@gmail.com

Recibido: 08/02/2014

Aceptado: 15/12/2014

Resumen

El siguiente artículo busca despejar, a partir del *Leviatán* de Hobbes, los rasgos conceptuales propios de lo que podría ser uno de los motivos más inasibles de la teoría política: el de autoridad. El texto parte del giro que da Hobbes a este concepto al pensarlo a partir de la autorización y no de la autoridad misma. Además de hacer explícitos el nominalismo que está a la base tanto del concepto de autorización como del de autoridad, y de poner de manifiesto la destrucción hobbesiana de la noción de carisma, el artículo defiende la tesis de que la diferencia entre autoridad y dominio sólo es posible en Hobbes por un estilizado constructo racional que ya perfila claramente lo que Hans Kelsen llamará cuatro siglos más tarde “ficción jurídica”. El texto busca entonces resaltar la tensión entre el dominio como un hecho histórico innegable, y la autoridad como un ropaje racional que no sólo lo justifica sino que lo hace posible.

Palabras clave: Hobbes, autoridad, nominalismo, derecho, “como si”, dominio.

Abstract

The following article seeks to clarify, taking into account Hobbes’s *Leviathan*, the conceptual traits of what could be one of the most elusive topics of political theory: authority. It starts from the turn that Hobbes’s gives to this concept by approaching it from authorization and not from authority itself. Besides making explicit the nominalism that founds both the concept of authority and authorization, and the Hobbesian destruction of the notion of “charisma”, the article defends the thesis that the difference between authority and dominion is only possible in Hobbes’s philosophy by a stylized rational construct that clearly outlines what Hans Kelsen four centuries later will call “legal fiction”. In this way this text seeks to highlight the tension between command as an undeniable historical fact and authority as rational garment that not only justifies it but makes it possible.

Keywords: Hobbes, authority, nominalism, Law, “as if”, dominion.

1. Introducción

“Es la autoridad y no la verdad la que hace la ley”. Con esta sentencia, pronunciada en la edición latina del *Leviatán*, Thomas Hobbes busca liquidar en el siglo XVII las posturas que hoy en día agrupamos bajo el término “derecho natural” e inaugura, sin saberlo, la tradición que hoy conocemos con el nombre de “positivismo”. Pero, ¿qué es, para Hobbes la autoridad? Si es la autoridad la que hace la ley, es necesario determinar qué es “autoridad” para poder saber a quién o a qué sitúa Hobbes en el origen de la ley, o cuáles son para él las condiciones creadoras de derecho. El siguiente texto se propone presentar la concepción de la autoridad en Hobbes como una crítica a lo que Max Weber tipificará luego como “dominio carismático”¹. Si bien la retórica no ha desaparecido para Hobbes del espectro de herramientas políticas y de dominio, esta retórica es funcional, regulada por el poder soberano, no carismática, y su efectividad se basa en la verdad de las doctrinas que Hobbes considera que deben enseñarse y transmitirse reiterativamente, no en una potencia retórica carismática que deba poseer quien las proclama. Tomaré como blanco ejemplar de la noción de autoridad hobbesiana el cristianismo inspirado de Juan Calvino (8), al que se le opone una concepción funcional de la autoridad (2).

Por otro lado, analizaré en (3) el nominalismo como la postura teórica inicial de Hobbes que determina lo que él entiende por representación política. Este nominalismo le conferirá a la autoridad política un doble aspecto inseparable: liberal (4) y absolutista (5). Me detendré en el carácter racional de la *autorización* (6), un carácter que contrasta vivamente con los ecos telúricos y antirracionalistas de la figura y el nombre elegidos por Hobbes para dar un aspecto sensible a su proyecto político (7).

2. La silla del poder

En el *Leviatán* la palabra “autoridad” aparece por primera vez en la epístola dedicatoria. Y aparece como antípoda de la libertad. En efecto, en su pequeña oda a los hermanos Godolphin, Hobbes augura acertadamente que su libro no será muy bien recibido. Y explica los motivos de su reserva: “en un camino allanado por aquellos que luchan, por un lado por un exceso de libertad, y por el otro por un

¹ “Llamaremos *carisma* la cualidad extraordinaria (en su origen determinada mágicamente tanto en los profetas y sabios, en los terapeutas y juristas, como en los jefes de pueblos cazadores y en los héroes guerreros) de un personaje que está, por así decir, dotado de fuerzas o de características sobrenaturales o sobrehumanas, o en todo caso fuera de la vida cotidiana, inaccesibles al común de los mortales; o bien de un personaje que es considerado como un enviado de dios o que es tomado como un ejemplo, y, en consecuencia, considerado como un «jefe» [*Führer*]” (M. Weber, *Économie et société I. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 1995, p. 320).

exceso de autoridad, es difícil pasar entre ambos bandos sin salir herido”². ¿Qué considera Hobbes un exceso de libertad y qué un exceso de autoridad? Cuando la soberanía, como la concibe Hobbes, es un poder ilimitado, no sujeto ni cercado por constitución alguna, ¿qué puede ser considerado un *exceso* de autoridad? ¿No es para Hobbes la autoridad justamente ese exceso con respecto a toda función delimitada jurídicamente? Si bien a esta pregunta sólo puede responderse mediante un análisis del concepto de autoridad *Leviatán* adentro, ya su dedicatoria, Hobbes nos deja una pista importante para comprender algo esencial acerca de la *auctoritas*. Dice Hobbes: “No hablo de hombres, sino en abstracto de la silla del poder (como esas criaturas simples e imparciales en el capitolio romano, que defendían con su ruido a los que se encontraban en su interior, no por ser ellos, sino por estar ahí)”³. Así, Hobbes no entrega la autoridad a un ser humano con determinadas cualidades, sino a *cualquiera* que ocupe el trono o las bancas del capitolio. La autoridad no es algo que se es, sino un lugar en el que se está. La adquiere autoridad quien ocupe la silla vacía del poder en la que, en principio, se puede sentar cualquiera. Y quien defiende a aquel o a aquellos que la ocupan es una “criatura simple e imparcial” que no tiene inclinaciones ideológicas propias, o al menos que no defiende a la autoridad desde esas inclinaciones que deben ponerse entre paréntesis. Los ocupantes o el ocupante deben ser protegidos, no por ser lo que son, sino por estar donde están: “*not because they were they, but there*”. Además, veremos, “ellos” están allí en lugar de alguien.

Es este el primer paso que da Hobbes en el *Leviatán* para alejarse de una concepción de la autoridad como algo misterioso que tiene alguien simplemente siendo, algo que estaría en su sola *presencia*. La silla del poder es como la corona si la contemplamos sin el velo espeso de la doctrina de la transmutación de la substancia. Sin tener cualidades mágicas para transformar la naturaleza de quien la lleva, la corona puede ser en efecto concebida más como símbolo material de una serie de funciones. A estas funciones Hobbes les da el nombre de “derechos de soberanía”, y dedica a su enumeración todo el capítulo xviii del *Leviatán*. El ejercicio activo de estos derechos es lo que *hace* la soberanía, una soberanía que entonces es básicamente performativa. Soberano es quien cumple las funciones del soberano, quien ocupe la silla y lleve la corona o quienes estén ejerciendo sus funciones en cualquier forma de recinto parlamentario. Hasta aquí un funcionalismo institucionalista podría considerar a Hobbes como parte de los suyos.

² T. Hobbes, *Leviathan*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994, p. 1. Las traducciones son mías.

³ *Ibidem*, p. 2

Ahora bien, una de las funciones que Hobbes le entrega al soberano es nada menos que la creación y la continua interpretación del derecho: el soberano es el único legislador⁴ y el mejor intérprete de la ley⁵. Al mismo titular del poder político se le entrega así, de manera absolutamente indeterminada, todo el poder legislativo y el poder jurisdiccional último y decisivo. Su voluntad será la única fuente de derecho y su criterio determinante para dirimir contradicciones entre el derecho creado y para emitir juicios y sentencias. Con esto, Hobbes pareciera desdeñar y liquidar lo que ha sido para muchos un penoso acertijo: ¿de dónde viene el derecho? Sin embargo, la forma en que concibe la autoridad nos mostrará claramente que Hobbes no ha desoído ni por un minuto la angustia que resuena en esa pregunta; y que todo su énfasis en la autorización como fuente de la autoridad no sólo política sino jurídica, no hace sino encarar el problema de la legitimidad (y no la mera efectividad) de todo orden jurídico-político.

3. Del “cada uno” al “Uno” como fuente de autoridad: el nominalismo hobbesiano

El capítulo xvi del *Leviatán* sirve como bisagra entre la primera parte de esta obra, dedicada al “hombre”, y la segunda parte que se consagra al estado. ¿Cómo pasar de esa unidad natural que es el individuo a la unidad ficticia y artificial que llamamos estado? A través de la representación concebida como autorización. Es en este capítulo donde podemos encontrar un acercamiento directo al concepto de autoridad, y es significativo que Hobbes no aborde la autoridad como algo ya constituido, sino que lo haga desde el acto de la *autorización*. Hay una primacía lógica del concepto de autorización sobre el de autoridad, que descarta una concepción emanentista de la autoridad, según la cual la autoridad sería una especie de cualidad “aurática” que haría superfluo todo acto previo de autorización o que sería la verdadera causa de dicho acto.

Cualesquiera que sean sus cualidades personales, el autorizado tendrá autoridad. La autoridad no se la confiere su modo de ser, de hablar, su presencia o su “persona”, sino la cesión voluntaria de la fuerza de cada uno, el traspaso de toda potencia política individual a una única instancia. Es esta cesión la que inviste al autorizado de autoridad. El autorizado puede ser cualquiera. Al menos según los capítulos xvi y xvii del *Leviatán*, es la renuncia de cada uno de los representados a usar la fuerza propia lo que hace fuerte al autorizado. Es la decidida y concertada pasividad de la multitud disgregada lo que constituye la actividad y capacidad del “uno” autorizado. Y no se trata solamente de deponer y despojarse de la fuerza física, sino también de la fuerza argumentativa, del poder contestatario y crítico del lenguaje. Así que no es

⁴ Cf. *ibidem*, p. 173.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 180.

su propia fuerza lo que confiere al representante autoridad para representar, sino que es por ser autorizado que adquiere fuerza y autoridad sobre los sujetos a él. Y adquiere, también por la renuncia de los representados a intervenir en el lenguaje público, la posibilidad de producir verdades o al menos de regularlas, de vigilar doctrinas y estabilizar definiciones, de discernir lo que es bueno de lo que es malo, lo prohibido y lo permitido, lo verdadero y lo falso. El autorizado no sólo ejerce la fuerza en el lugar de todos, sino también la palabra. Si la autoridad es monopolio del sentido y de la fuerza, es porque los autorizados han renunciado al ejercicio de la fuerza y a toda forma de deliberación pública. Lo que Hobbes pareciera querer decirnos es que es la obediencia la que hace a la autoridad. No al revés.

Veamos de cerca el texto del capítulo xvi. Hobbes empieza definiendo lo que es una persona como algo o alguien que actúa y que habla. Puede actuar y hablar en su nombre, o actuar y hablar en nombre de otro. Pero siempre una persona es un *actor*. Representa a otro o se representa a sí mismo. Actúa. Habla⁶. Cuando actúa en nombre de otro se dice que asume al otro, lo lleva. “*Apersonar* (o personificar: *to personate*) es *actuar*, o *representar*, a sí mismo o a otro; y el que actúa por otro es de quien decimos que sostiene su persona (*he that acteth another is said to bear his person*)”⁷. Es difícil traducir el verbo “*bear*”. “*Bear*” quiere decir, dependiendo del contexto, llevar cargado o puesto, soportar, cuidar, responder de, asumir; es un poco como el “*tragen*” alemán. “*Bear*” quiere decir también mostrar o presentar. Si el gigantesco hombre coronado que se asoma en el horizonte, elevándose sobre la ciudad y los campos vacíos en el frontispicio del *Leviatán*, es el representante, es decir el que actúa en nombre de otros, este “*bear*” queda pasmosamente ilustrado: todos los hombrecitos por él representados están siendo por él llevados. Los lleva dentro de sí, incorporados en su cuerpo, *como* su propio cuerpo. Pero cada uno de esos hombrecitos, aunque está siendo llevado por un cuerpo que no es el suyo, termina en últimas también elevándose por encima de las colinas, y termina de alguna manera empuñando la espada protectora y el báculo pastoral. Cada uno hace parte de un cuerpo que hace algo que jamás podría lograr un cuerpo individual, un cuerpo con una potencia inusitada que jamás podría ser alcanzada por cada uno de los hombrecitos que lo componen.

La primera dificultad para comprender qué tipo de representación es la representación política en Hobbes consiste en que no es evidente que los representados y el representante sigan siendo personas distinguibles. No es fácil saber si el representado sigue siendo dueño de sus acciones y de sus palabras y el representante simplemente las ejecuta, las lleva a cabo, las actúa o las personifica; o si, por el contrario, las palabras del representante y sus actos son las suyas y él es dueño de su actuar y de su hablar porque ya no está actuando en nombre de otros sino en

⁶ Cf. T. Hobbes, *op. cit.*, p. 100.

⁷ *Ibidem*.

su propio nombre, y actúa sus propias acciones de las cuales es entonces a la vez autor y actor. Me parece que Hobbes plantea en principio las dos situaciones como modos de representación distintos. El primero es la representación de *alguien* que aún sin ser representado, es ya de suyo *uno*, y por lo tanto es ya una persona que en otras circunstancias podría representarse a sí misma. El segundo caso es la representación de *algo* múltiple y que por lo tanto sólo puede ser persona –actuar y hablar– al ser representado. En el primer caso la persona es la condición previa de la representación, en el segundo, la representación se vuelve condición de posibilidad para la existencia de la persona.

En el primer caso, cuando el representado accede por sí mismo a algún tipo de unidad de agencia, es fácil diferenciar al actor como representante del autor como dueño y responsable de la acción. El que actúa simplemente realiza acciones que *otro* ha autorizado. Existe una heterogeneidad fácilmente verificable entre al autor y el autorizado. Esta primera forma de representación nos permite comprender formas simples de autorización: llevar una carta a un reino vecino o salir más temprano del trabajo. Se trata de acciones llevadas a cabo por actores con una autoridad que proviene de la autorización de otro: el mensajero es distinto del rey, el trabajador distinto al jefe de buen humor que lo autorizó a salir temprano. El autorizado puede tener simplemente la autoridad para actuar “tanto como lo permita la comisión, pero no más allá”⁸, pero también puede tratarse, por ejemplo, de un embajador con plenos poderes que represente al soberano de un estado. En este caso, aunque el límite de la autorización no está previamente determinado, el autor, que ya es persona, sigue siendo uno, y otro el actor –que siempre es persona.

En efecto, dentro de esta primera forma de representación pueden caber tanto la autoridad limitada (la estricta comisión), como la autoridad ilimitada, es decir que cabe tanto la *potestas* entendida en su sentido técnico romano como una atribución de funciones legalmente limitada, como la *auctoritas* que se le suele oponer. Esta distinción romana que, a juicio de Schmitt, es “una de las divisiones cardinales del pensamiento político europeo”⁹, no es en realidad relevante en Hobbes. Ya está inserta en la primera forma de representación en donde autor y actor son diferenciables porque el primero existe independientemente del segundo. Aunque sea limitada, alguien puede tener autoridad para hacer algo. La autoridad no es de suyo ilimitada para Hobbes. La distinción fundamental en Hobbes, creo, es en realidad, por un lado, la heterogeneidad entre autor y actor, y por otro, su identidad. Sólo cuando autor y actor son indistinguibles –por tratarse de la misma y única persona–, puede surgir el poder soberano, y surge justamente porque antes del soberano

⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁹ C. Schmitt, “El defensor de la Constitución”, en *La polémica Schmitt / Kelsen sobre la justicia constitucional*, Madrid, Tecnos, 2009. p. 244.

o fuera de él no existe persona política alguna: no hay una persona constituida separadamente que pueda limitar o entregar un poder de acción irrestricto.

Es el surgimiento de este tipo de autoridad soberana el que podemos ahora rastrear a partir de la segunda forma de representación que parece más complicada, pero más interesante, porque se trata de la representación de la multitud, es decir de la representación política por excelencia. La multitud, en cuanto multitud, la multitud disgregada, disuelta, dispersa –“disunited multitude”¹⁰, “dissolved multitude”¹¹– no tiene ningún tipo de autoría. La multitud no es persona. Esto es, no tiene capacidad para actuar ni para pronunciarse. Para ser persona es necesario antes acceder a la unidad. Este es justamente el papel del representante, del “uno” que le confiere unidad a la multitud de “unos”. Vuelvo a citar el archicitado pasaje del capítulo xvi del *Leviatán*:

“Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando es representada por un hombre o por una persona con el consentimiento de cada uno de los miembros en particular de esa multitud. Porque es la *unidad* del representante, no la unidad de los representados, la que hace a la persona *una*. Y es el representante el que sostiene (*beareth*) a la persona, pero a la persona única, y la *unidad* no puede de otro modo ser comprendida en la multitud”¹².

Sin ese representante la multitud no puede acceder a la calidad de persona. Antes de la unidad del representante lo que hay es intencionalidades plurales y dispersas, pero no una intencionalidad común. Cuando cada uno, disgregado, disociado, puede actuar por su cuenta, la multiplicación de fuerzas y su dispersión multidireccional hará imposible cualquier acción conjunta. Esta ausencia de unidad –la no sujeción del individuo a una unidad de agencia superior– es lo que llama Hobbes la guerra de todos contra todos. El miedo, como la fuerza, irradia entonces en todas las direcciones porque la fuerza, fraccionada, puede venir, amenazante, también de cualquiera. Concentrar la fuerza en un solo agente permitirá protegernos de esta atomización de la amenaza. El objeto intencional del miedo se determinará y unificará también: paradójicamente sólo temeremos a aquel que puede protegernos.

4. La cara liberal de la moneda nominalista

Para Hobbes, fiel nominalista, lo único real, lo único que puede ser agente, es el individuo. Sustraerle la agencia política a la multitud puede ser visto como un gesto reaccionario que le niega –incluso contando con algún tipo de organización

¹⁰ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 111.

¹¹ *Ibidem*, p. 125.

¹² *Ibidem*, p. 101.

improvisada— la capacidad de agencia política y discursiva. Niega a la multitud la capacidad de autogobernarse. Pero puede ser visto también como el resultado de una postura teórica y estricta consecuencia de un nominalismo que arrastra consigo consecuencias políticas. El nominalismo politizado de Hobbes se presenta como un pensamiento bicéfalo, un mismo pensamiento en el que reconocemos rasgos de las teorías absolutistas del poder político, pero con el que nos situamos a la vez en el umbral de lo que conocemos como liberalismo. Veamos primero la cara liberal de esta moneda nominalista:

“Y porque la multitud naturalmente no es *una*, sino que son *muchos*, no pueden ser tomados como uno, sino como muchos los autores de cada cosa que su representante diga o haga en su nombre, cada hombre dándole, por sí mismo en particular, autoridad al representante común”¹³.

Aquí el autor —la fuente de la autoridad— no es uno, sino muchos. La autoridad no viene de algo así como un cuerpo político natural como el “pueblo”, porque no existe tal cuerpo. Este nominalismo lo comparte Hobbes con defensores del derecho divino de los reyes que, como Sir John Hayward, en su *Answer* de 1603, creían que el poseedor originario de la soberanía y fuente legítima de la autoridad no podía ser el pueblo, que no es más que una “heedless and headless multitude”¹⁴. Sin embargo, Hobbes no soluciona el problema de la inexistencia de una comunidad política natural mediante el recuso a la cabeza, a la prudencia y al cuidado divinos, como unidad originaria intencional que puede depositar la corona en las cabezas terrenas de los reyes ungidos. No hay fuente originaria del poder excepto este uno humano, individual, asocial, aislado y asustado siempre, este individuo que aunque esté junto a muchos otros, no dejará nunca de ser *uno*. Este dato cuantitativo —el ser uno— se vuelve un rasgo cualitativo, único rasgo cualitativo de un individuo vacío y sin atributos, desligado de todo vínculo social determinante, y se convierte en la premisa fundamental del liberalismo. Cada uno, cada uno de ellos “en particular”, aislado de los demás, autoriza, sirve de autor *continuo* de las acciones del representante.

Acostumbrados como estamos a movernos en un paradigma liberal, e incluso creyéndonos a veces más allá de este paradigma, este “cada uno”, como instancia primera de la autoridad, es algo que difícilmente puede parecernos extraño. Pero vale la pena intentar recuperar esta extrañeza perdida. Frente a las posibles fuentes de autoridad entre las que Hobbes hubiera podido hacer su elección teórica, frente a dios o a una comunidad natural como la *polis* o como el pueblo, o frente a la

¹³ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴ J. Hayward, citado por Q. Skinner, *Sovereignty in Fragments*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 30.

noción de un “uno” cualificado, un “uno” perteneciente a una cierta clase y con ciertos rasgos (los filósofos o los guerreros en la república platónica), un “uno” inserto ya en una cierta condición social y política previa determinante (los hombres libres en la república romana o en las ciudades estado italianas), este *uno* de Hobbes que –al igual que el autorizado– puede ser *cualquiera*, es en verdad algo novedoso y, casi diríamos, si el término no ofendiese a Hobbes, revolucionario. Hobbes no le exige al individuo ninguna cualificación, ninguna pertenencia, para poder ser –teóricamente al menos– fuente de autoridad política. Por supuesto que es inevitable pensar de qué manera y hasta qué punto la autoría política de un individuo concebido de la forma más abstracta y vacía puede ser una autoría real. Y con esta pregunta queda claro que aún no hemos resuelto el problema medular del estatus que tiene para Hobbes la autorización individual, ni de qué manera se las arregla para que esta autorización sea continua y no simplemente el esbozo teórico de un momento fundacional bien sea mítico o histórico. Este punto lo trataré en el apartado 6.

No sólo por fidelidad histórica, sino para intentar comprender eso que intentamos agrupar obsesivamente bajo el rótulo de liberalismo, decía entonces que es vital tratar de recuperar la extrañeza ante este “cada uno” introducido por Hobbes, cuya importancia para la creación del paradigma liberal resulta patente. Ya Rousseau, como el primer detractor moderno del liberalismo, se enfrenta a este “cada uno” como el “lugar” que implica la ruina de la “voluntad general”, autora del contrato, fuente legítima de la autoridad en la teoría política de Rousseau. Para él, el “cada uno” es lo que la voluntad general no es. Esa instancia –el individuo– debe permanecer vacía, inapropiada, para que pueda haber una autoridad legítima, común, *general*¹⁵. Ahora bien, si para un nominalista como Hobbes es un desacierto epistémico suponer que hay algo como “la voluntad general”, detentor del poder legislativo, algo como un cuerpo político natural poseedor originario de toda soberanía, ¿cómo pasa a esa única persona soberana que es “una y la misma” (“*one and the same person*”)? ¿Cómo llega a concebir el estado como “*una persona, de cuyos actos cada uno de los miembros de una gran multitud, por pactos mutuos de cada uno con cada otro, se ha hecho a sí mismo el autor*”¹⁶? ¿Cómo un nominalista llega a una unidad de agencia que no tiene el soporte natural del individuo? El reconocimiento del individuo como dato político primero y último debería dar paso a la fragmentación como única realidad política. Sin embargo, tendremos que esperar a Kelsen para llevar al nominalismo político hobbesiano a sus últimas consecuencias. En efecto, lo que tenemos

¹⁵ “Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite (...) si ce n’est parce qu’il n’y a personne qui ne s’approprie ce mot *chacun*? (...) La volonté générale (...) doit partir de tous pour s’appliquer à tous, et (...) elle perd sa rectitude naturelle lorsqu’elle tend à quelque objet individuel et déterminé” (J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 56-57).

¹⁶ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 109.

en Hobbes, además del dato “primero” del individuo, es una unidad muy fuerte, leviatánica, que no puede ser atravesada por la más mínima fractura identitaria, o cuya fractura identitaria debe ser eliminada con el exilio o con la muerte: “el que disienta debe ahora concordar con el resto (...) o de lo contrario ser destruido con justicia (*justly*) por el resto”¹⁷.

5. La cara absolutista de la moneda nominalista

Del cada uno individual pasa Hobbes al “uno” soberano, sin que haya instancias intermedias o alternas entre los dos “unos”. En términos fácticos sólo están el soberano y el súbdito. Pero incluso esta simplicidad vertical que prescinde de toda pluralidad estamental o partidista desaparece en una única identidad que no es colectiva porque cuenta con la misma supuesta coherencia interna que tiene un individuo. No se trata de muchos individuos juntos que, de manera metafórica, formen un mismo cuerpo. No se trata de un mero consenso o acuerdo, se trata de una misma y única voluntad, de una misma y única intencionalidad, de una misma y única voz:

“Esto es más que acuerdo o concordia; es la unidad real de todos ellos en una y la misma persona, hecha por el pacto de cada hombre con cada hombre, de tal manera que es como si cada hombre dijera a cada uno de los demás: *autorizo y entrego a este hombre o a esta asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con esta condición, que tú le entregues también a él su derecho, y autorices todas sus acciones tal como lo hago yo*. Una vez hecho esto, la multitud así unida en una sola persona recibe el nombre de ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de ese gran LEVIATÁN (...)”¹⁸.

Hobbes insistirá a partir de entonces en que cada uno de los individuos será el autor *supuesto* (“*reputed author*”) de cualquier cosa que el soberano haga, diga o juzgue conveniente hacer o decir¹⁹. Esta identidad autoriza cualquier cosa, porque si quien actúa es el autor y no el autorizado, ¿cómo cometer injusticia contra sí mismo?²⁰, ¿cómo ir en contra de los propios intereses, cómo ir en contra de la propia voluntad? Dañarse a sí mismo, violentarse a sí mismo, sí parece en cambio posible: el castigo que el soberano inflija, aunque sea la pena de muerte, es en realidad un autocastigo²¹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 112.

¹⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 111, 138.

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 112.

²¹ Cf. *ibidem*, p. 110.

El punto clave aquí es que a pesar de esta unidad y de esta aspiración identitaria tan recia, la identidad no es total y sigue habiendo un punto de fuga gracias al cual el soberano puede permanecer a la vez con plena autoridad para hacer cualquier cosa que considere necesaria, pero situándose a un nivel diferente que el de cualquiera de sus súbditos, en una trascendencia que le permite no estar sujeto a ninguna ley ni a la revisión de sus acciones por parte de sus súbditos. Aunque su acción sea una sola con la acción de cada uno de los súbditos, la persona del soberano es diferente a la persona de cada uno de ellos y diferente del cuerpo de súbditos en su conjunto. El soberano es *otro*. Siendo un mero actor, permanece siempre a salvo, absoluto, absuelto siempre de todo lazo, de toda sujeción, de toda rendición de cuentas, porque lo único que hace es actuar todo aquello que es autoría de cada uno de los súbditos. El actor permanece inmune a las acusaciones y a los agravios porque parece ser simplemente una máscara detrás de la cual se esconde el verdadero responsable de la acción soberana. Toda la gravedad de las acciones soberanas recae entonces sobre el súbdito, lo que entrega al soberano a una especie de inocencia infantil, a una majestad inocente, libre de ante mano de toda culpa. Castigar al soberano es como castigar a *otro* por las acciones que uno mismo ha cometido²².

Esta duplicidad en la que la persona del soberano está como rota y gracias a la cual no tiene que responder por lo que haga –aunque lo haga–, es fundamental para comprender la diferencia entre el absolutismo y un caudillismo que aspire a una identidad completa entre el pueblo y el caudillo. El caudillo sabe interpretar a su pueblo como una “sustancia ética” con una identidad ya definida con la que se fusiona. El caudillo, a diferencia del soberano absoluto, responde por su pueblo porque él es, sin fisura alguna, ese mismo pueblo. “Yo no soy yo sino un pueblo que me sigue”, decía Jorge Eliécer Gaitán. Igualmente distinta es la situación del individuo en Hobbes con respecto a cualquier idea romántica del estado como un “todo” en el que el individuo se fusiona, desaparece y naufraga. El absolutismo liberal de Hobbes parte de la premisa nominalista de que el individuo jamás dejará de ser la realidad determinante. Sus pasiones, sus intereses seguirán siendo lo más real. Sólo un individuo aquietado, mantenido a raya por un poder temible, puede dejar un campo de acción libre para que *alguien* –idealmente otro individuo o al menos un grupo reducido de ellos– vigile y haga efectivo el único interés común a toda la especie humana: la protección de la vida y de la propiedad.

Es entonces imposible para Hobbes crear una voluntad común a partir de voluntades individuales. Lo que debe hacerse, si se quiere crear algo así como una voluntad estatal, es que cada individuo deponga y transfiera su derecho de autogobernarse. Igual que en Suárez (que sí creía sin embargo en un cuerpo político natural), en Hobbes la entrega del poder no es temporal, ni condicionada a la buena labor del representante, sino que supone una abdicación, una deposición definitiva e irrevocable

²² Cf. *ibidem*, p. 113.

de cualquier derecho y forma de autogobierno. La sesión del poder al monarca “*non est delegatio sed quasi alienatio*”²³. Una cuasi alienación. Con excepción del derecho “inalienable” a la propia defensa (“inalienable” porque corresponde a un instinto natural inextirpable), la alienación en Hobbes es absoluta. La autorización puede ser pensada más en términos de renuncia definitiva que en términos de representación. La representación difícilmente podrá distinguirse de la pura presencia, dada la absoluta unidad e indistinguibilidad entre el representante y el representado en lo que a la representación política se refiere. Quien está ahí, realmente, ocupando la silla del poder, ya no “en abstracto” sino con su voluntad y sus acciones concretas y determinantes, es el soberano *presente*, la persona natural y viva por cuya autoridad las leyes son creadas y mantienen su vigencia²⁴.

Ahora, ¿cómo pensar en Hobbes “la comunidad existente entre el absolutismo y la filosofía racionalista”²⁵?

6. El estatus racional de la autorización

A pesar de que la acción estatal termina en últimas siendo determinada por la voluntad de una persona natural o de un puñado de personas naturales, Hobbes insiste mucho en que la persona leviatánica a la que llama estado es una persona *artificial*. Hay dos maneras de entender esta artificialidad. Algo es artificial cuando no existe de manera natural o espontánea y entonces debemos fabricarlo. Haberlo fabricado supone que estamos en condiciones de explicar cómo lo fabricamos. Así da cuenta del racionalismo hobbesiano Ferdinand Tönnies, quien en lugar de situar en polos opuestos empirismo y racionalismo, define el empirismo como “la consumación formal del racionalismo”²⁶. A través de las definiciones de los objetos se puede dar cuenta de la producción de los mismos²⁷. Definir es formar y formar es comprender lo que esa misma definición ha formado. La causa formal de un objeto del tipo “estado”, “justicia”, “ley” es su definición misma. Así puede entenderse, en primer lugar, la artificialidad del estado: éste no existe pero lo definimos, y al definirlo lo creamos. Esta creación no es una generación espontánea sino que es una fabricación artificial y lógica.

Ahora bien, es también posible entender esa artificialidad como un procedimiento igualmente lógico pero distinto de la definición. El estado es artificial porque es una ficción, y esta ficción se basa en una actitud disposicional, en algo que tenemos que “fingir” para formar una “realidad” como el estado o como la ley. La autoridad viene,

²³ F. Suárez, De Civili Potestate (III 1-16), en *De Legibus*, Madrid, Luciano Pereña, 1975, p. 49.

²⁴ R. Koselleck, *Crítica y crisis*, Madrid, Trotta, 2007, p. 44.

²⁵ Cf. T. Hobbes, *op. cit.*, p. 175.

²⁶ F. Tönnies, *Community and Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 3.

²⁷ Cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, Madrid, Revista de occidente, 1932, p. 19.

dijimos, en tanto acto de autorización, de cada uno. Pero cuando Hobbes dice que es la autoridad y no la verdad la que hace la ley, no puede querer decir que fácticamente cada uno la hace. ¿Cuál es entonces la ficción que tenemos que aceptar aquí? Si la soberanía surge y se consolida fácticamente en la cada vez determinante voluntad soberana y no mediante reglas legales previas, ¿para qué acude Hobbes a lo que pareciera la pantomima pre-fáctica de la autorización?

Examinemos ese momento cuya existencia histórica es dudosa: la institución de un estado.

“Se dice que un *estado* ha sido *instituido*, cuando una *multitud* de hombres convienen y *pactan*, *cada uno con cada uno*, que a un *hombre* o *asamblea de hombres* cualquiera le ha de ser dado por la mayoría el *derecho* a *presentar* la persona de todos ellos (es decir, el derecho a ser su *representante*). Cada uno, tanto si ha *votado a favor* como si ha *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y los juicios de ese hombre o asamblea de hombres *como si* fuesen los suyos propios, con el fin de establecer la paz entre ellos y estar protegidos contra otros hombres”²⁸.

Todos los subrayados son de Hobbes excepto el de la fórmula “como sí” que me permito subrayar por mi cuenta. En efecto, en este momento que en Hobbes cumple la función de una *hypothesis*, de un postulado necesario de la razón política, en este momento teórico que no está sujeto al tiempo ni ocupa tampoco un lugar en el espacio, en este “momento” en el que una suerte de “protoasamblea” –para retomar el término de Tönnies– se reúne para decidir por mayoría quién será el depositario único de la fuerza soberana y de la autoridad legisladora, la expresión mágica es este “como si”. Estas dos palabritas a las que luego Kant se apegará de manera tan especial en su propia lengua (“*als ob*”), aparecen en dos momentos cumbres de la literatura contractual: en el pasaje que cité más arriba, cuando se nos “describe” el nacimiento del “gran Leviatán” (“de tal manera que es *como si* cada hombre dijera a cada uno de los demás: *autorizo ...*”); y en este pasaje que acabo de citar. Tenemos que hacer como si cada uno de nosotros hubiese dicho y siguiera diciendo “autorizo”. Tenemos que hacer como si las acciones del soberano fueran las propias. Sin este procedimiento “lógico” (aunque no estoy muy segura de poder llamarlo “lógico”) no puede surgir la persona artificial del estado que legitima las acciones de la persona natural del representante. Como no se trata de un momento histórico, este “momento” democrático no puede repetirse porque “ocurre” sólo teóricamente y como fundamento racional *continuo* de la autoridad. Esta asamblea reunida de alguna manera jamás se disuelve, porque tampoco se ha reunido, y llega permanentemente, en el extraño presente de la razón, a este acuerdo racional primordial del que surge la autoridad.

²⁸ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 110.

En el caso de un estado que se adquiere por conquista no falta tampoco esta autorización que racionaliza el dominio. Hay serias razones para creer que no hay sólo cinismo en la afirmación de que los vencidos “por miedo a la muerte o a las cadenas *autorizan* todas las acciones de ese hombre o esa asamblea que tiene bajo su poder sus vidas y su libertad”²⁹. El miedo no falta, como aclara Hobbes, ni siquiera en ese hipotético momento de institución que Hobbes presenta como una deliberación colectiva, pero que más que un acto colectivo es un acto de autorización individual (Hobbes insiste mucho en ese “cada uno con cada uno”). La diferencia es que en el estado instituido no se teme inicialmente a aquel a quien se le entrega el poder, sino que temen todos unos de otros.

Incluso la autoridad de un padre sobre un hijo supone el consentimiento del hijo³⁰. Así que la obediencia no es natural, nunca se da de manera inmediata. Nada ni nadie tiene algo así como una autoridad de facto. La autoridad se distingue del mero dominio, no porque sus efectos difieran –fácticamente son los mismos– sino porque la autoridad tiene, con respecto al dominio desnudo, este *plus* racional, esta ficción constitutiva que no tiene el dominio natural o histórico. Si es cierto que “apenas si existe un estado en el mundo cuyos orígenes puedan ser justificados a conciencia”³¹, es porque en la práctica dominio y autoridad son la misma cosa. Pero, desde un punto de vista racional, el dominio deja de serlo cuando es investido por ese “como si” que hace de los actos del autorizado mis propios actos. Podemos creer que esta diferenciación obedece a una extraña confianza filosófica en la capacidad justificadora de la razón. Podemos creer más bien que tiene un objetivo pragmático específico: sin esa ficción el dominio sería insoportable y daría pie a una situación profundamente inestable. El “como si” permite preservar un mínimo de esperanza política, aunque esta esperanza sea una ilusión. El caso es que para Hobbes la autoridad, incluso aquella que pareciera más inmediata o natural, requiere de este procedimiento ficcional que la constituye. Por encima de los lazos naturales, por encima de los juegos de fuerzas históricos y de los arreglos fácticos, ese “cada uno” primigenio tiene que consentir voluntariamente que haya autoridad. De lo contrario no habría obligación: “no hay obligación sobre hombre alguno que no se desprenda (*which ariseth not*) de un acto propio”³².

La autoridad sólo puede surgir al tomar por verdaderas ciertas cosas. Una de las cosas que debemos tomar por verdadera es que la autoridad viene de un consentimiento individual de cada uno de los sujetos al dominio. Otra, que las acciones de aquel autorizado son en realidad las nuestras. *Tomar por* verdadero algo que no puede

²⁹ *Ibidem*, p. 127, subrayo.

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 128.

³¹ *Ibidem*, p. 492.

³² *Ibidem*, p. 141.

serlo, permite que el domino sea un fenómeno durable y estable, aunque nunca eterno.

7. De las sagradas escrituras y en contra de ellas

Sin duda, la increíble fuerza magnética del *Leviatán* reside en gran parte en su título y en el frontispicio que lo ilustra, obra del artista e ilustrador Abraham Bosse que puso sus manos bajo las órdenes directas de Hobbes. ¿Por qué elige Hobbes un nombre en cuyo interior reverberan ecos profundamente irracionales, ecos de un dominio absoluto e irresistible, para un proyecto según el cual toda obligación política proviene de un acto propio, toda autoridad de un acto de autorización, un proyecto que el mismo Hobbes concibió como ejemplarmente racional?

Leviatán es el nombre de un inmenso cocodrilo que aparece en poemas mitológicos fenicios del siglo XIV a. c., simbolizando el caos primitivo³³. En la *Torá* judía, o *Antiguo testamento* cristiano, reaparece pero ya como figura dominada por la fuerza ordenadora de Yahvé. Así en *Isaías*, xxvii, 1: “Ese día, Yahvé reprimirá con furia, / con su espada dura y grande y fuerte, / al Leviatán, esa serpiente esquiva, / al Leviatán, la serpiente tortuosa, / y matará al dragón que está en el mar”. En el salmo civ Leviatán se encuentra ya completamente dominado: es un monstruo marino que Yahvé ha creado como *divertimento*, una mascota divina que le hace compañía: “Y el Leviatán que formaste para retozar con él”³⁴. Pero es la aparición del nombre en el libro de Job la que retuvo la atención de Hobbes. El nombre del monstruo irrumpe cuando Job pronuncia la terrible maldición del día en que nació: “Y aquella noche [la noche en que fui concebido] hágase inerte, / impenetrable a los clamores de la alegría. / Maldíganla los que aborrecen el día, / los dispuestos a despertar a Leviatán”³⁵. Por lo visto, por debajo de la fuerza nómica de Yahvé, hay fuerzas que más vale que permanezcan dormidas, demonios que es mejor no desatar. Hacia esas fuerzas se vuelve el pobre Job el día en que decide odiar a su dios.

Los pasajes del libro de Job que definitivamente fueron inspiradores para Hobbes son xl, 15-24, donde se describe a Behemoth; xl, 25-32 y todo el capítulo xli, en los que Yahvé —con una ironía salvaje y un deleite sorprendentemente cruel para un dios que luego será tan bondadoso como para dejarse colgar en las paredes de buena parte de los templos del mundo— describe al temible Leviatán ante el empequeñecido y desvalido Job. De este peculiar bestiario bíblico saca Hobbes el título de sus dos libros: *Leviathan* y *Behemoth*. He aquí el pasaje consagrado al Leviatán:

³³ Cf. E. Dhorme (traducción y notas), *La Bible. Ancien Testament*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, vol. 2, p. 87.

³⁴ *Salmos*, civ.

³⁵ *Job*, iii, 7-8.

“Y a Leviatán, ¿le pescarás tú con un anzuelo, / sujetarás con un cordel su lengua? / ¿Le meterás un garfio en las narices, / horadarás con ganchos su quijada? / ¿Él será quien te ruegue muchas veces / y te hable amablemente? / ¿Hará pacto contigo y estará a tu servicio para siempre? / ¿Podrás jugar con él / lo mismo que se juega con un pájaro? / ¿Será como juguete de tus hijas? / ¿Traficarán con él los asociados? / ¿Se lo disputarán los mercaderes? / ¿Podrás acribillar su piel con dardos / o el arpón clavarás en su cabeza?”³⁶.

Por supuesto son preguntas retóricas. Leviatán no se pone al servicio de nadie, a excepción de Yahvé, que no sólo puede domarlo sino en cuyas manos se vuelve un animalito juguetón. Para los humanos Leviatán es indomable. Sólo si son tontos o ignorantes querrán entrar en lucha con él. Y si lo hacen no podrían subyugarlo porque él sólo está sujeto a dios. Leviatán es todo lo opuesto del *domus*, de lo cercado, del ámbito cerrado, seguro y familiar de lo doméstico. Su terrible potencia no proviene de nada humano, sino de la fuerza insondable de Yahvé:

“Atrévete a tocarlo, / pon la mano sobre él: / te quedará el recuerdo de una lucha / a la que seguro jamás has de volver. / ¿Será vana tu esperanza / porque su vista sola aterra! / No hay audaz que lo despierte, / ¿y quién podrá resistir ante él? / ¿Quién le hizo frente y quedó salvo? / ¿Ninguno bajo la capa de los cielos! / Mencionaré también sus miembros, / hablaré de su fuerza incomparable. / ¿Quién rasgó la delantera de su túnica / y penetró en su coraza doble? / ¿Quién abrió las hojas de sus fauces? / ¿Reina el terror entre sus dientes!”³⁷.

Aquí el texto adquiere la avasalladora fuerza poética que es el rasgo estilístico del libro de Job. Los estornudos de Leviatán son de luz, “sus ojos son los párpados de la aurora”³⁸. La potencia literaria atribuida a Yahvé se dispara en imágenes bélicas con las que describe a su magnífica bestia. Aparecen escudos, antorchas, calderos hirvientes, espadas, arcos, jabalinas, para acabar en una apocalíptica apoteosis poética digna de Dante o de Milton: “Hace del abismo una olla borboteante, / cambia el mar en pebetero. / Deja tras de sí una estela luminosa, / el abismo diríase una melena blanca”³⁹. Finalmente viene el versículo que cita Hobbes en el frontispicio de su *Leviatán*: “¿No hay en la tierra semejante a él, él que ha sido creado intrépido! Mira a la cara a los más altos, es el rey de todos los hijos del orgullo”⁴⁰. Así que Hobbes corona la figura de su Leviatán con una de las tantas elocuentes frases con las Yahvé

³⁶ *Job*, xl, 25-31.

³⁷ *Job*, xl, 32 - xli, 6.

³⁸ *Job*, xli, 10.

³⁹ *Job*, xli, 23-24.

⁴⁰ *Job*, xli, 25.

describe al suyo. Es difícil ser sordos a estos orígenes –al menos nominales– de la obra maestra de la racionalidad hobbesiana.

Ahora bien, contrastando con su tocayo bíblico, el discurso teórico de Hobbes no deja dudas acerca del origen humano y “racional” del poder. El poder se humaniza y se racionaliza, como ya vimos, justamente a través del concepto de autoridad, lo que no deja de ser sorprendente dada la carga religiosa con la que éste llega a manos de Hobbes. En este punto, Hobbes se enfrenta no sólo a su más directo heredero, Jean Bodin, que afirma en sus *Seis libros de la República* que los príncipes soberanos son instituidos por dios como sus lugartenientes⁴¹, sino a una larga tradición –al menos cristiana– que sitúa en dios el origen de la autoridad civil⁴².

Ni siquiera Juan Calvino, a pesar de llevar a cabo una reactivación de la potencia carismática del cristianismo, deja de considerar la autoridad pública, cualquiera que sea, como “espléndida y sagrada”. En el capítulo xx del libro IV de la *Institución de la religión cristiana*, consagrado a la potestad civil, escribe:

“Y ciertamente, siempre ha estado no menos arraigado en el corazón de los hombres el sentimiento de aborrecimiento y odio a los tiranos, que el de amor a los reyes justos, que cumplen con su deber. Con todo, si ponemos nuestros ojos en la Palabra de Dios, ella nos llevará más adelante. (...) Debemos más bien insistir en probar y demostrar lo que no puede entrar tan fácilmente en el entendimiento humano: que un hombre perverso e indigno de todo honor, si es revestido de autoridad pública,

⁴¹ J. Bodin, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2006, I, x.

⁴² Pablo de Tarso escribe a los romanos en el primer siglo de la era cristiana: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino y los rebeldes atraerán sobre sí mismos la condenación” (Romanos, 13, 1-2). No son pocos los pasajes bíblicos que recuerdan ese origen divino de la autoridad sancionado por Pablo. Sólo como un muestrario: “Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad” (Timoteo 2, 1-2); “Que vivan sumisos a los magistrados y a las autoridades, que les obedezcan” (Tito, 3, 1); “Sed sumisos, a causa del señor, a toda institución humana. Sea al rey como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien” (Pedro, 2, 13-14). Incluso Mateo, siguiendo a Pablo, aún cuando con la enigmática y lapidaria sentencia que ha hecho carrera pareciera estar separando el poder civil del poder espiritual, llama en últimas a la obediencia a la autoridad civil con respecto al punto particularmente sensible de nuestras obligaciones tributarias: “Dinos, pues, qué te parece, ¿es lícito pagar tributo al César o no?” Mas Jesús, conociendo su malicia, dijo: “Hipócritas, ¿por qué me tentáis? Mostradme la moneda del tributo”. Ellos le presentaron un denario. Y les dice: “De quién es esta imagen y la inscripción?”. Dícnle: “Del César”. Entonces les dice: “Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios” (Mateo 22, 16-21). Hobbes mismo cita el pasaje en Lev, xx, 16.

tiene en sí, a pesar de todo, la misma espléndida y sagrada autoridad que la palabra de Dios ha otorgado a los ministros de su juicio y su justicia”⁴³.

La desigual repartición divina de dones carismáticos no permite poner en cuestión la legitimidad de la autoridad del más opaco, “perverso e indigno” de los tiranos. Poco importan las cualidades personales de quien la ocupe: sobre la autoridad pública brilla siempre la gracia de dios. A dios debemos obediencia absoluta, y como él instituye las autoridades terrenas, a ellas debemos, como prolongación de la autoridad divina, obediencia irrestricta.

Ahora bien, si lo que importa es asegurar la obediencia, ¿por qué no acude Hobbes a esta doctrina? Quizá lo hace por honradez intelectual. Quizá porque ya ha detectado las grietas de este dogma. Si un rey ungido por dios ha perdido la cabeza en el cadalso, es mejor que la autoridad provenga de los hombres. Sin embargo, los rasgos cualitativos del poder por el que Hobbes aboga se acomodan mejor, como en el caso de Bodin, a un origen divino que humano del poder. Un poder absoluto viene de dios, mientras que sólo un poder falible, temporalmente limitado, revisable, puede hacer justicia a sus orígenes humanos. Pero gracias al recurso teórico de la autorización, para el soberano hobbesiano es teóricamente posible un poder irrestricto y no sujeto a revisión, sin que tenga que acudir al ya resquebrajado truco de legitimación a través del derecho divino de reyes, que no deja de ser una forma carismática de dominio, aunque “rutinizada” a través de la tradición⁴⁴. En Hobbes, el soberano no tiene que responder por sus actos ante los seres humanos que lo autorizaron a realizarlos, porque estos actos no han dejado nunca de serles propios.

8. La espada contra la palabra, Hobbes contra Calvino

La autoridad como carisma, o el carisma como autoridad, es el peligro que encuentra Hobbes no sólo en la democracia demagógica, sino en toda forma de dominio en la que el predicador, y en general la palabra, tenga un papel protagónico. La autoridad no puede fundarse en el poder de la palabra, y este poder es la primera cualidad que Hobbes parece descartar como inherente a la autoridad. El gigantesco hombre impasible, de mirada vacua, sobre cuya corona ondea como estandarte de guerra el versículo del libro de Job en el frontispicio del *Leviatán*, no parece necesitar abrir la boca para ser una figura de autoridad. La espada y el báculo son la marca de la autoridad. No lo anima el verbo, ni mueve, a través de su palabra, a la quieta

⁴³ J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, IV, xx, 24-25. Disponible en http://www.iglesiareformada.com/Calvino_Institucion.html. Ajusto un poco la traducción que en 1597 hizo Cipriano de Valera.

⁴⁴ Cf. M. Weber, *op.cit.*, p. 328.

multitud que calladamente y en orden ocupa su cuerpo. Es más bien el silencio el que parece reinar en este poderoso emblema.

La autoridad de la palabra, la autoridad *como* palabra, fue en cambio el alma de uno de los teólogos que más poder civil y político ha logrado concentrar en sus manos, de este Ayatollah protestante que reinó, soberano, en Ginebra: Jean Calvin. Para Calvino, la autoridad no consistía en empuñar la espada o en ocupar la silla vacía del poder, sino en subir al púlpito y hablar. Pero el púlpito no lo podía ocupar cualquiera. “La baja condición de los ministros que la predicán” (se refiere a la palabra de dios) es reparada por la mano divina, que elige “la boca y lengua de algunos para que en ellas resuene su voz”⁴⁵. Bocas y lenguas ungidas, gargantas elegidas, inspiradas. Toda la concepción hobbesiana de la autoridad se levanta en contra de esta vieja y al parecer indisoluble asociación, aún hoy tan vigente, entre la autoridad y el carisma, entendido éste en particular como una potencia retórica avasalladora que puede provocar revoluciones civiles pero también teológicas, como el “*don*” para conquistar multitudes, subyugarlas y fascinarlas con el sólo discurso.

Para instaurar el reino de dios en la tierra, Calvino creía en efecto que sólo había una espada necesaria: la palabra divina. No es poco lo que pueden los humanos que tienen a dios en la boca:

“He aquí la suma autoridad que los pastores de Cristo, llámense como quieran, deben tener: que armados con la Palabra de Dios sean animosos para acometer cualquier hazaña, de manera que fuercen todo el poder, la gloria, sabiduría y alteza del mundo a someterse y a obedecer a la Palabra de Dios; y confiados en su virtud tengan dominio sobre todos, desde el mayor al más pequeño; que edifiquen la casa del Señor y destruyan la de Satanás; apacienten a las ovejas; ahuyenten a los lobos; instruyan y exhorten a los dóciles; convenzan a los rebeldes y contumaces, los riñan y sujeten, aten y desaten; y, en fin, si fuere preciso, truenen, lancen rayos; pero todo dentro de la Palabra de Dios”⁴⁶.

Forzar, exhortar, convencer, reñir, sujetar, atar y desatar. Es sorprendente todo lo que puede hacerse *dentro* de la Palabra de Dios. Por supuesto que Calvino contaba para defender su teocracia con un ejército fuerte, y que lo que evoca su impresionante discurso no es sino el poder velado de las armas. En Hobbes, al contrario, el telón de palabras cae y queda, desnuda y en primer plano, la fuerza de la espada: “los pactos sin la espada no son sino palabras, no tienen fuerza alguna para asegurar a un hombre”⁴⁷.

⁴⁵ J. Calvino, *op. cit.*, V, i, 5.

⁴⁶ *Ibidem*, viii, 9.

⁴⁷ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 106.

La pregunta que surge ahora es si la autoridad puede ser sólo espada, si ella puede prescindir de las palabras. En la obra primordial de la autoridad –la ley–, se combinan las palabras con la espada. Las palabras son desvalidas, como el aliento, “no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir, o proteger a hombre alguno”⁴⁸. Las leyes, para retomar la definición hobbesiana de John Austin, son órdenes respaldadas por amenazas⁴⁹, palabras avaladas por la espada. En ellas se unen el aire de las palabras, su supuesta intangibilidad y su fragilidad, su poder causar nada o casi nada, con el poder causal fuerte de la espada. La espada es una cosa entre las cosas, pertenece al mundo natural de los fenómenos y las fuerzas y no al mundo artificial de los pactos y del lenguaje. ¿Qué tan débiles son las leyes, qué tan frágiles son esas “cadenas artificiales” que van de la boca del soberano a los oídos de los súbditos⁵⁰? Se romperían de no ser por la espada, pero no existirían de no ser por las palabras. Las leyes están hechas de palabras, y sí, *hay* leyes. Pero ellas no *pueden* gobernar. Cualquier intento de lectura republicana de Hobbes debería quedar deshabilitado por este pasaje:

“Hay otro error en la política de Aristóteles: que en un estado ordenado no deben gobernar los hombres, sino las leyes. ¿Qué hombre en sus cinco sentidos, aunque no sepa leer ni escribir, no cree que es porque pueden matarlo o herirlo si no obedece que se encuentra gobernado por aquellos a quienes teme? ¿O acaso cree que puede herirlo la ley: palabras y papel sin las manos y las espadas de los hombres?”⁵¹.

¿Por qué entonces no quedarnos sólo con “las manos y las espadas”? ¿Hasta qué punto la espada sólo da fuerza a algo que no la tiene? ¿Puede sólo gobernar la espada? ¿Puede haber autoridad sin pacto? Hobbes le ha atribuido al lenguaje un poder que él mismo pareciera despreciar cuando insiste en ese no ser *sino* palabras y papel de las leyes, ese no ser *sino* palabras de los pactos sin espada. Haber pensado la autoridad a partir de una autorización explícitamente discursiva, nos debería permitir concluir que las palabras son una condición de posibilidad de la autoridad. No hay autoridad sin las palabras de los que autorizan. La espada tiene que tener algo que reforzar. El soberano, que sostiene la espada para mantener los pactos y mantenerse a sí mismo como el pacto que mantiene todos los pactos, está hecho con palabras⁵². Las leyes sin las manos y las espadas de los hombres no son sino palabras y papel. Pero en otros pasajes del *Leviatán* queda también claro que sólo hay soberanía cuando las leyes se pueden expresar de manera manifiesta y clara: “con propiedad sólo

⁴⁸ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁹ Cf. J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Memphis, General Books, 2010.

⁵⁰ Cf. T. Hobbes, *op. cit.*, p. 138.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 465-466.

⁵² Cf. P. Pettit, *Made with Words*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

reina quien gobierna a sus súbditos con su palabra”⁵³. Y “dominar por las palabras (*to rule by words*) requiere que esas palabras sean manifiestamente conocidas”⁵⁴. Dominan las palabras cuando no son tácitas o implícitas. Por eso las leyes divinas no pueden dominarnos. Dominan las palabras cuando *suenan* claramente en todos los oídos humanos que deben estar sujetos a ellas, cuando hacen parte del mundo de la causalidad, del mundo, que sólo es uno, de la materia en movimiento que produce movimiento.

9. Conclusión

“Es la autoridad y no la verdad la que hace la ley”. Si quisiéramos saber qué es la autoridad hubiésemos podido preguntar qué es lo que para Hobbes hace la ley. Porque al menos al dar esta respuesta Hobbes es claro y contundente: es la voluntad soberana el origen, no sólo de la ley, sino de todo derecho, de toda creación y aplicación continua de las leyes. El soberano es el único legislador y juez. Por lo tanto, la autoridad, si es la fuente del derecho, no es otra cosa que la voluntad del soberano. ¿Pero *quién* es el soberano? La respuesta no puede prescindir del sofisticado artificio de la autorización. El soberano es un actor *autorizado*. La autorización ha supuesto en este caso una plena y perfecta identidad entre autor y actor. Este actor, fagocitando sus innumerables, pequeños y antes dispersos autores, se ha convertido en una fuente de poder y de agencia política y jurídica sin parangón en la historia del pensamiento político; una fuente monstruosa y a la vez incomparablemente humana de poder. Pero el autor de cada acción del soberano, incluyendo su suprema e irrestricta actividad legislativa y jurisdiccional, no deja de ser cada súbdito, cada individuo como autor de un pacto racional atópico más que utópico, un pacto que no sólo no ha tenido lugar históricamente, sino que no puede tenerlo, y que se postula como la razón explicativa –y no sólo justificativa– del estado; es decir, nada menos, que como su causa racional. Hobbes es ante todo un racionalista político.

Así que –teóricamente– cada uno (¡ni dios, ni el pueblo!) es origen racional del derecho y de la ley, aunque fáctica e históricamente sea indiscutible que el único autor real, la única fuente de derecho es cada vez un soberano, cada vez su voluntad. No sé si esta distinción entre teoría explicativa racional, por un lado, y vivencia histórica y experiencia real por el otro, pueda ser vista como un truco filosófico que trate de hacer soportable cualquier forma de dominio. Diría tal vez por ahora que es más bien una indistinción lo que está en juego en el concepto hobbesiano de autoridad. La autoridad como autoría, y en particular como autoría jurídica, está situada en ese “cada uno” que se ha hecho indistinguible del “uno” que es el soberano. Cada acción

⁵³ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 234.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 235.

del soberano es –considerándola racionalmente– la acción de cada uno, o tenemos que hacer como si lo fuera si queremos que haya, como antípoda de la guerra civil, un estado. Cada uno es autor de la ley. Anticipo del sueño de autonomía de Kant y de Rousseau; una autonomía que en Hobbes es indistinguible de la heteronomía más absoluta y radical.