

LA DOCTRINA DE LAS FORMAS DE ESTADO EN HOBBS

Antonio Hermosa Andújar

Resumen

En este ensayo se presenta un problema de primera magnitud, que es la reflexión sobre las diversas formas de Estado concebidas por Hobbes. Las definiciones de Estado giran en torno al concepto de Soberanía (poder de hacer leyes). Compara la idea de Locke en relación al Estado con poderes autónomos jerárquicamente interrelacionados y las propuestas de Spinoza y Rousseau, como un sistema de poder reordenador del Estado. Finalmente, Hobbes tenía razón, al convertir en regla el ejemplo del parlamento contemporáneo. La ausencia de legalidad está destinada a crear una sociedad imposible.

Abstract

This essay presents a serious reflection on the different types of state as conceived by Hobbes. The definitions of state revolve around the concept of sovereignty (or the power to make laws). It compares Locke's perspective of a state with autonomous powers which are hierarchically related, and the proposal of Spinoza and Rousseau of a system that rearranges the state. Finally Hobbes was correct by making the example of contemporary parliament into a rule. The absence of legality is destined to create an impossible society.

El racionalismo político moderno no concedió a la vetusta cuestión de la mejor de las formas de Estado el lugar de honor conferido por los pensadores clásicos, de Aristóteles a Polibio principalmente. Su sitio en el templo acabó siendo ocupado por el concepto de soberanía, en torno a cuya órbita girarían los demás satélites de la constelación estatal, incluido

el del viejo ídolo. Sin duda, no todos los pensadores modernos rindieron culto al nuevo dios; algunos, atemorizados por la *terribilità* de su aspecto, que era el de un nuevo y temible poder desconocido hasta entonces en el firmamento histórico, el poder de hacer leyes, lo consideraron sin más como un intruso, e intentaron erradicarlo del Olimpo: a tal menester dedicó Locke su obra, que sacrificó en meticulosa labor de zapa su compacta figura, extrayendo de los escombros una serie de poderes autónomos jerárquicamente interrelacionados; que ungió como supremo al que menos debía estar en activo, que ató a todos con vínculos sagrados inviolables e independientes de sus respectivas voluntades, y al segundo, depositario de la fuerza, además, con la voluntad del primero; etcétera.

Otros pensadores decidieron conservar su éfigie unitaria, reasignándole su antigua fuerza intocable, y cuidándose básicamente de evitar que su abuso transformase en odisea la vida de sus destinatarios. A tal fin Spinoza y Rousseau reorganizaron de nuevo el sistema del poder, quebraron todo posible monopolio del mismo por un número que no fuera el de la totalidad de los individuos y reordenaron el Estado de tal forma que su propia lógica interna fuera la más fiel servidora de sus fines, por mucho que algunos individuos, aprovechándose de su situación de privilegio, aisladamente aspirasen a anteponer los suyos a los públicos; Spinoza impuso por su parte la constitucionalización del derecho individual a la libertad de expresión, y Rousseau, por la suya, expuso el método para controlar al titular del Poder Ejecutivo, sin que semejante control deviniese un freno a su actividad, es decir, para dejar suelta a la libertad sin sacrificio de la eficacia.

Por lo común, y pese a su aureola de ídolo caído, la doctrina de las formas de Estado —con su clasificación tripartita en monarquía, aristocracia y política (o democracia) y sus posibles combinaciones en varios tipos de Estados mixtos— siguió reclamando su cuota de presencia en la doctrina moderna. Y la obtuvo, sin duda, pero el duro precio de perder la cola del cometa en el envite, subsistiendo en la forma exangüe de tipología de las formas de Estado en la que ya no es cuestión cuál sea la mejor de ellas; con Hobbes dicha tipología no sólo perdería la apuesta y negativa, confinada en el desván de los interesados juicios de valor — es

tiranía la monarquía que va mal—, sino las formas mixtas afloradas con sus dibujos combinarios: al bisturí racionalista le van poco esos jueguitos teóricos, tan apropiados por demás a falsificar la historia, en los que, por ejemplo, alegremente se habla de monarquía cuando se está ante un monarca de poderes limitados.¹

Empero, el precio sería aún más duro, pues a la pérdida axiológica se añadiría otra técnica: se continuaría certificando la existencia de Estados monárquicos, aristocráticos o democráticos a costa de certificar la defunción de la especificidad de un poder monárquico, aristocrático o democrático; es ésa la crónica de una consecuencia anunciada desde que Bodin, separando titularidad y ejercicio del poder, fijara la unitariedad del poder soberano cualquiera que fuera la forma de Estado establecida: en cuanto poder “absoluto y perpetuo” la soberanía estaba al abrigo de esa contingencia histórica expresada en la figura del soberano, que daba la forma al Estado, llamado a ejercerlo; sería el soberano, en virtud de la soberanía, quien hiciera las leyes, decretara la guerra, etcétera, y quien, al menos en Bodin, no pudiera violar al ejercerla los límites constituidos por los contratos privados o las leyes naturales, por citar algunos: y todo ello sin importar si aquél era una persona o una asamblea.

Se comprende entonces la escasa importancia y menos espacio —Locke le dedica un entero capítulo de dos páginas— atribuido en la obra de quienes seguían aquella estela, la reducción del personaje que tan importante papel representa en el escenario político de antaño a mera comparsa. A excepción de Spinoza, ningún otro pensador consideró la reflexión sobre las diversas formas de Estado un problema teórico de primera magnitud, y si Spinoza no sigue la regla es porque la organización —democrática— del Estado era exigida como efecto natural por la reflexión sobre la naturaleza del poder político, siendo aquélla la única en grado de satisfacer los fines de la vida social que tienen en el Estado su instrumento.

Pero como se ve, aun en el mismo Spinoza, la inmanencia de la forma democrática al fin del Estado, su valor de atributo del mismo, se salda

¹ *Leviatán*, cap. 19, Madrid, 1989, pp. 156 y 160.

castigando al ostracismo práctico las otras dos posibilidades teóricas de la existencia estatal. Y se comprende también, tras esa solución democrática spinoziana al problema político de acomodar la institución estatal a la naturaleza humana, el sesgo final imprimido por Rousseau a la parábola iniciada por Bodin en la problemática que estamos tratando. Incuestionablemente para él la ordenación democrática del Estado —a la que denomina República y caracteriza como el gobierno de las leyes—, que no coincide completamente con ninguna de las tres formas citadas, el destino de éstas estaba ya marcado: su valor político dependería en lo sucesivo de su renuncia a configurar un todo estatal, y la consiguiente aceptación de una existencia más de segunda mano que la llevada hasta ahora, limitada a representar el abanico de posibilidades en que podría configurarse el Poder Ejecutivo o gobierno. Es decir, el antiguo problema de la mejor forma de Estado devenía en su expresión moderna la cuestión de la mejor forma de Gobierno: una elección a tomar dentro del único ámbito estatal posible: la República.

La mayoría de los restantes autores, por el contrario, luego de atender a la génesis, naturaleza y fines del Estado, consideraron episódico el asunto relativo a la forma que éste revestiría dando por descontada la congruencia de cualesquiera de ellas con el contenido expuesto. Esa descreencia fideística en que la forma política no sea por sí misma ya una parte de su propio contenido, y la consiguiente traslación mecánica del mismo a cualquier de los recipientes citados, hacía gala, sin embargo, de una actitud acrítica que en el pecado llevaba su penitencia. Porque ¿eran en verdad funcionales las tres formas de Estado a los principios que informaban la estructura del poder político? ¿Estaban todas ellas capacitadas por igual para obtener los fines que habían dirigido su institución? Veamos al respecto el caso de Thomas Hobbes.

Si le formuláramos dicha interrogante directamente al pensador inglés, su reacción, muy probablemente, sería de perplejidad cuando no de franco fastidio; él, en efecto, con regular asiduidad añade al hablar del soberano una formalizada muletilla:

sea éste una persona o una asamblea. ¿A qué entonces semejante cuestión?

Si, no obstante, insistiéramos en plantearse, seguramente tomaría nuestra terquedad por un defecto mayor, uno de esos incluso que vuelven a los hombres irresponsables de sus acciones, y quizá, con británica flema, y sin reparar en nuestra edad, nos hubiera espetado: “Joven, mis libros no forman parte exactamente de lo que se entiende por literatura infantil”.

Como se ve, hubiéramos despertado al buen Hobbes del sueño de los justos... sólo para propinarle un enfado más, como si un cruel hado escolástico (o un sarcástico Luciano más irreverente aún con él que con sus dioses o sus muertos) decidiera de vez en cuando hacerle revivir en el futuro algunas de las tristes vicisitudes que le acompañaron en vida. Dejémoslo, pues, descansar en paz, y vayamos a su obra.

Allí vemos derivar la institución del soberano —“un hombre o... una asamblea de hombres—² del pacto social, y en ningún caso se habla de diferencias en lo tocante a la cantidad de poder transferido por los individuos, a la naturaleza de la soberanía formada con dicha transferencia o a la cualidad de representante adquirida por el sujeto destinatario de la misma; quizá la sola variación reconocida, y desde luego catalogada de intranscendente para el orden estatal, concierne a la toma de decisiones en las asambleas, donde la voz última, no pudiendo ser única, corresponde no a la unanimidad sino a la mayoría. En lo demás, parecería que los diversos soberanos fueran el mismo (Hobbes llevará incluso más lejos la identificación, pues llegará a afirmar que “los derechos y consecuencias del dominio paternal y del despótico son exactamente los mismos que los de un soberano por institución”).³ Idéntica es, en efecto, la transformación del derecho natural recíprocamente convenida por todos los individuos siguiendo los dictados de las dos primeras leyes naturales.

Una vez comprendido que la conservación personal no es tarea propia, sino colectiva, y una vez decidido calmar mediante la creación de instituciones políticas el deseo subsiguiente a tal idea, el paso siguiente consiste en determinar la cantidad de poder que cada individuo debe alienar en ese

² *Op. cit.*, cap. 18, p. 146.

³ *Op. cit.*, cap. 20, p. 169.

menester. ¿Todo o una parte? Todo no es necesario, ni tampoco posible, asevera Hobbes: basta, pues, una parte. La referida imposibilidad, además, comprende dos facetas que, si bien reunidas bajo el epígrafe común de libertad, crean en su interior diferencias innatas entre ellas. Pero volvamos al punto de referencia de ambas, la soberanía, pues es contra su luz como adquieren la propia.

La soberanía es el poder común formado con el poder individualmente cedido en el pacto. El depositario de la misma es el soberano, a quien por ello se encomienda la tutela de la vida de sus súbditos: su seguridad y comodidad.⁴ La contrapartida es la obediencia absoluta por parte de aquéllos a los mandatos del soberano, obediencia por lo demás implicada en la idea de transferencia.

En adelante resultará ilícita toda tentativa ciudadana orientada a modificar, sea la forma de Estado que la persona soberana, a la rebelión, a castigar al soberano, a impedir que éste dicte las leyes, designe a los jueces, decrete la guerra o la paz, establezca la alianzas, etcétera, etcétera, como resultará una falta a la ley natural que la persona soberana no cumpla con esos deberes, cediéndola a otro en todo o en parte.

Pero esa soberanía absoluta es perfectamente conciliable con la libertad, afirma rotundamente Hobbes: con las dos formas de libertad que él reconoce. Una es jurídica, y proviene del reconocimiento de la heterogeneidad de la conducta humana que ningún Estado está en grado de regular; en asuntos como la educación, por ejemplo, los ciudadanos son libres de elegir cuál desean, y de conducirse por las máximas de su razón. La otra es jurídica (en el sentido de que tiene lugar no más allá de la ley, sino precisamente contra la ley), y no resulta tan fácilmente inteligible como la anterior. Después de todo, piensa Hobbes, la presentación del propio cuerpo no puede ser completamente abandonada al soberano, pues hay casos de necesidad en los que uno debe defenderse como sea si no quiere perecer; y no sólo: si la felicidad es su fin, y resulta inconcebible con la cárcel, las cadenas, etcétera, está autorizado por su derecho natu-

⁴ *Op. cit.*, cap. 30, p. 267.

ral a no padecerlas: a intentar rehuirlas si llegan a ser su recompensa de delincuente.

Así pues, todo individuo está naturalmente facultado para rehuir cuanto implique sufrimiento físico o anímico, como la tortura o la cárcel; al respecto, dice Hobbes, tiene “libertad de desobedecer”.⁵ Todo ello, obviamente, con independencia de que el soberano sea un hombre o una asamblea.

Tal soberano, el que fuere, será siempre el representante de todos los súbditos. En cuanto representante los personifica y unifica, les da una sola mente y una sola voz, y deviene la condición para hablar de un Estado, del Estado como una persona unitaria. Pero como persona es una persona artificial, cuyas ideas y acciones no son propias sino de otros, los súbditos; en palabras de Hobbes: aquél es el actor, éstos el autor; cuanto aquél diga o haga en su nombre —es decir, mientras actúe como soberano— serán palabras y acciones de éstos, hechas con su derecho y en su nombre. Por lo tanto, la actividad del representante produce dos consecuencias inmediatas: la separación entre acción y responsabilidad más la separación entre el autor y su derecho. Además, la relación del representante con sus representados deriva de la naturaleza de la cesión; al ser ésta incondicionada e intemporal —en los límites antes vistos—, el soberano es un representante absoluto y perpetuo, representa a todos y en toda circunstancia: es un representante-sustituto por siempre encargado de velar por la seguridad de sus súbditos, cuyas acciones debe dirigir hacia la obtención de un *common benefit*.⁶ Y todo ello, obviamente, con independencia de que el soberano sea una persona o una asamblea. Tales son las afirmaciones de Hobbes. Y desde luego, si todo acabara ahí nuestras preguntas iniciales carecerían de sentido.

Vayamos pues al capítulo en cuestión donde se afronta directamente nuestra problemática.

Ya desde su inicio las tornas parecen cambiar, pues un asomo de dife-

⁵ *Ibid.*, cap. 21, p. 179.

⁶ *Cf.* cap. 16, pp. 134-137; cap. 17, pp. 144-145, y cap. 18, p. 146.

rencia entre las diversas formas estatales parece querer hacerse valer; sólo que, bien mirado, se trata de un destello de apariencia que no basta para cambiar la tenaz realidad: lo único que allí se nos dice es que una persona no es lo mismo que varias o todas y, por lo tanto, un monarca tampoco es igual a una aristocracia o a una democracia.⁷ Consumido el destello, el viejo orden se impone de nuevo. La soberanía, siempre idéntica, declara recipientes neutros las tres formas en las cuales acepta vestirse. Nada digno de tenerse en cuenta, pues.

Ahora bien, algo más allá Hobbes afirma: “La diferencia entre estos tres tipos de Estado no radica en una diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y la seguridad del pueblo, fin para el cual los estados fueron instituidos”.⁸ Centrar la diferencia en la conveniencia o en la aptitud significa recurrir a un criterio meramente técnico de distinción entre las diversas figuras estatales, salvaguardando la idoneidad de todas ellas para el logro del cometido fijado: no es, en suma, algo de más o menos “poder” el lago que las separa. Sin embargo, pese a la afirmación hobbesiana, la diferencia, afectando a su condición de medios para producir el fin prefigurado, es una diferencia política. La comparación entre ellas no sólo demostrará esa verdad sustancial, sino que después de las seis especies de diferencias en la que la anterior diferencia genérica se atomiza el resultado será un paisaje enteramente convulsionado, por completo disímil del ofrecido hasta ahora —y del que se ofrecerá más tarde, pues sorprendentemente a continuación se hará como si este capítulo no figurara en el libro.

Primer motivo de contraposición. El soberano no es sólo persona artificial: es también persona natural —con lo que eso significa: que en caso de conflicto entre su razón y sus pasiones el deseo vencedor con toda probabilidad será el de éstas. El interés de la primera persona es el interés común, el de la segunda el interés privado. Con la máscara de lo público favorecerá a todos, cuando se la quite el favor se repartirá entre sí mismos, su familia, otros parientes y algunos amigos. ¡Y dónde hallar

⁷ *Ibid.*, cap.19, p. 155.

⁸ *Ibid.*, p. 157.

al ángel humano que la lleve siempre puesta! ¿Y qué ocurrirá si los dos intereses entrasen en conflicto? Que dejará la máscara en el perchero: ¡lo primero es antes, palabra de pasión! Hay un puente que cruza el abismo: unir, cuanto más mejor, el interés privado con el público. Y hay un sortilegio que hace esfumarse el abismo: la monarquía, la máxima unión de ambos intereses: “en la monarquía, el interés privado es el mismo que el público”. La riqueza, la reputación del monarca es la de sus súbditos; su miseria y desprecio, etcétera, brotarían de la miseria y el desprecio de aquéllos.

En la primera razón de contraste entre las formas estatales la ventaja se decantaba sin paliativos en favor de la monarquía, por cuanto el monarca, siendo único, se presentaba sin más como la solución a la contraposición irresuelta entre persona natural y persona artificial característica de los sistemas asamblearios, como el ideal monista del dualismo antropológico. La estructura coalición que aquí se forja entre número y antropología —a cuantos menos (y el monarca solamente es uno) afecten los males (de las pasiones) mejor, parece ser el cemento que los une y la vara de medir la eficacia de las tres configuraciones estatales— prosigue su marcha victoriosa en las demás razones de contraste entre aquéllas, incluso cuando, como en la segunda, se presenta con el disfraz de la estricta tecnicidad: la mayor facilidad del rey para recibir el mejor y siempre necesario, consejo. El girar de la rueda irá encadenando los beneficios, vale decir, fortaleciendo la posición del monarca: a mayor facilidad y a más calidad en los consejos, más prontitud y determinación en las decisiones, y más rapidez y eficacia en las acciones.

Otra batalla más favorable a la monarquía en su guerra contra los regímenes asamblearios. La tercera causa de contraste —léase: de superioridad— entre aquélla y éstos es sólo un pleonasma destinado a consolidar la posición ganada en la segunda: ya sabíamos la mayor firmeza en las resoluciones del rey, semejante a aquél altivo Julio César escenificado por Shakespeare, a quien se escucha tronar. “Yo soy constante como la estrella polar”. Y la cuarta no hace sino apuntalar la segunda por un camino distinto al de la tercera: la antropología ha decidido marchar al paso con la política, y a la firmeza anterior añade coherencia, una coherencia

acorde al hecho de que ninguna pasión de un sujeto contravendrá la decisión ya tomada por ese sujeto; la coherencia, por tanto, no es sino la firmeza vista por la antropología. En la quinta, la débil racionalidad interna connatural al número torna a adquirir ese empaque y majestad en un discurso tan —ya es tiempo de decirlo— interesado como el hobbesiano, siendo actualmente su meta dirimir el pulso político entre la necesidad del mal y su menor incidencia posible del lado del más fuerte: el monarca, quien si bien siempre listo a todo tipo de favoritismos y a cometer cualquier desmán en pro de sus aduladores a los que favorecer.

La sexta causa de contraste en realidad no es de contraste. Al hablar de la Regencia, el mal específico de la monarquía, Hobbes intenta demostrar mediante un cambalache argumental que si el punto es ese mal, la monarquía es tan sana como las formas estatales assemblearias (cuyos miembros, además, también se mueren, remacha: ¡con la poca energía que había necesitado gastar Spinoza para reconocer en las asambleas la inmortalidad del soberano, es decir, las exequias de la regencia!).

Es decir, en lo que pudiere tener de malo la monarquía, bien mirada (o sea: como la mira Hobbes) es tan buena como la aristocracia o la democracia: tan buena que, una vez resuelto jurídicamente el problema mediante la creación del derecho sucesorio en uso de su prerrogativa soberana, si tras su muerte hay guerra es porque detrás hay un guerrero nato: “la ambición y la injusticia de los súbditos”.⁹ No tendrían por qué surgir tumultos, concluye Hobbes, ni aun cuando el firme monarca no hubiera establecido tal derecho, o ni siquiera hubiera designado a un regente, pues en esa tesitura la consulta a la ley natural supliría la laguna dejada por el monarca (la cual habría coronado a quien “tiene más interés en conservar la autoridad del infante y menos beneficiado pueda resultar por la muerte o menoscabo de éste”).

En la apretada síntesis expuesta cabe representar tanto los resultados de la comparación efectuada por Hobbes entre las diversas formas de Estado como los motivos en los que cifra su proclividad por la forma mo-

⁹ *Ibid.*, p. 159.

nárquica. Pero esa breve ojeada ha bastado para poner de relieve los defectos de un discurso plagado de parcialidad, de ambigüedades y de contradicciones. En ninguna otra parte del *Leviatán* Hobbes muestra tanto interés de su persona y tan poco el desinterés de su pensamiento. La neutra explicación de cómo cada uno de los citados recipientes puede dar cabida a la soberanía y cumplir su finalidad se transforma en un apasionado duelo entre el régimen monocrático y sus antagonistas, resuelto en una apología del primero —una apología tan en detrimento de los perdedores que al final de dicho duelo lo que empezó siendo una comparación terminará en completa derrota: y ya nunca servirán como marcos de ningún contenido político.

Todo en la monarquía es mejor, su organización y su capacidad para evitar males mayores cuando éstos son necesarios; pero mejor es un término relativo que mide el resultado de una comparación, un término que exige el de peor para el miembro desfavorecido de la misma. Sólo que la beligerancia personal de la cruzada monárquica hobbesiana conduce a una metamorfosis en el resultado: el desfavorecido es un perdedor, un perdedor absoluto, porque la monarquía ha devenido lo bueno y sus contrarios lo malo. No es necesario indicar aquí la autoridad de Spinoza para refutar el absurdo de semejante posición, ni repasar al respecto su esmerado análisis sobre cómo la racionalidad y la equidad se hallan naturalmente más cerca de las asambleas que del régimen monocrático; hablábamos antes de ambigüedad y contradicciones acompañando a la parcialidad, y en este punto no necesitamos salir de Hobbes (el teórico político) para criticar a Hobbes (el ideólogo): ejemplos hay en su filosofía de que no es oro todo lo que reluce en las monarquías, o si se quiere, que también el carbón de las asambleas puede llegar también a refulgir. El uno sobre la cantidad no era óbice para que las pasiones de ese uno llegaran a ser una fuente de peligro para la vida de los otros, pues es santo y seña del estado de naturaleza propio de las relaciones internacionales “que los reyes, cuyo poder es el más grande, se empeñen en asegurarlo (el poder) dictando leyes en el interior y haciendo la guerra en el exterior”;¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, cap. 11, p. 87.

por su parte, la idea de que la cantidad es de por sí un megáfono que multiplica los defectos de aquel uno no hace sino solapar otra, de extraordinaria brillantez, presente en su antropología: que un defecto puede ser el freno de otro, una pasión de otra, para decirlo con Hirschmann, por mucho que el juego de relaciones así establecido no conduzca a nada bueno.

O mejor: sí conduce a algo bueno, pues creando la inseguridad permanente crea la necesidad de eliminarla: ¿y no era el fruto de esa necesidad, el Estado, el resultante de un acuerdo al que cabe tildar de asambleario, no cristaliza en el pacto originario el triunfo de la dimensión racional —y en parte apasionada— de individuos hasta ese momento prevalentemente apasionados? ¿Y por qué no habría de ser bueno de nuevo lo que ya lo fue una vez? Pero ahondemos un poco más en esta región oscura del razonamiento hobbesiano tomando un ejemplo concreto: el segundo motivo expuesto de la supremacía monárquica sobre los Estados de asamblea.

Luego de habernos descrito su comunidad con los rasgos del Estado patrimonial¹¹ celebra la apoteosis que significa para la organización estatal la versatilidad inmanente al proceso de toma de decisiones en una monarquía frente a la esclerosis asamblearia: siempre los mismos, siempre en el mismo lugar y en un tiempo determinado. Dejando aparte cuanto aquí late de incompreensión del significado de las formas en el ejercicio del poder político, de las garantías que aporta a la seguridad de los individuos la objetivación y publicidad de la toma de decisiones —es decir, pasando por alto la contradicción que supone con su reconocimiento de las mismas en, valga otro ejemplo, la jurisdicción penal—, Hobbes basa su justificación de la superioridad técnico-jurídica de la monarquía en el hecho de haber elevado a contranorma, a naturaleza negativa, la enseñanza extraíble de un (irracional, obvio) caso histórico,¹² cuya imperfección remacha con consideraciones antropológicas.

¹¹ El cual, digámoslo de inmediato, ya conlleva en su existencia la de la ambigüedad, pues en ese caso la persona artificial del monarca no podría entrar en contradicción con su persona natural, lo que en cambio sí sucede, como se comprueba, valga un ejemplo, en los actos a que el favoritismo da lugar.

¹² Describe aquí, concentrados, lo que en el *Behemoth* relatará con todo lujo de detalles: la composición y el funcionamiento del Parlamento de Inglaterra durante el periodo que acabó con el destronamiento de Carlos I.

Con tonos vehementes que casi llegan a ser apocalípticos, Hobbes descubre en las asambleas —debiera decir simplemente aristocracias— un apelonamiento de individuos en el que ni están todos lo que son, pues suelen faltar los versados “en la adquisición de conocimiento”, ni son todos los que están, pues suelen sobrar los versados “en la adquisición de riquezas”; la vanagloria de los más convertiría las reuniones de todos en un cofradía de intereses inconfesables y contradictorios, entre sí y con el interés común, así como sus opiniones en un guirigay de voces, tirando cada una de su trozo de lógica, entre las que no tendría cabida eficaz la de la razón. Ese mercado de abastos que parece ser la asamblea aristocrática es, además fatalmente así, pues sus miembros, poseídos en su mayoría por la vanagloria, son títeres de una de las pasiones que más coquetean con el delito, con la mayor parte de los delitos;¹³ sujetos apasionados, pues cuando “sucede que el entendimiento nunca es iluminado por la llama de las pasiones, sino cegado”.¹⁴

Y eso lo dice el mismo Hobbes que páginas atrás había declarado, casi con descarada solemnidad, que “las pasiones que más afectan las diferencias de ingenio son, principalmente, el mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimiento y de honores”; y que “un hombre que no tiene una gran pasión por ninguna de estas cosas, sino que es, como suele decirse, indiferente, aunque pueda ser un buen hombre en el sentido de que no ofende a nadie, no podrá, sin embargo, poseer ni una gran fantasía, ni mucho juicio”.¹⁵ Más claro, el agua: quien antes podía ser tonto, aunque, eso sí, bueno, por no apasionarse (por las riquezas), ahora, al apasionarse por ellas, no deja de ser tonto y, en premio, se convierte en malo. ¡Lo que puede cambiar la vida en unos cuantos capítulos!

Podemos dejar ahí el discurso sobre la parcialidad, las ambigüedades y las contradicciones del hobbesiano en lo relativo a la problemática de las formas de Estado, si bien el lector puede fácilmente colegir la existencia de más pruebas de lo mismo apenas se ahonda en otros estratos del

¹³ *Ibid.*, cap. 27, p. 239.

¹⁴ *Ibid.*, cap. 19, p. 157.

¹⁵ *Ibid.*, cap. 8, p. 68.

razonamiento; por ello conviene empezar a dirigir el nuestro hacia la valoración final.

La doble interrogante puesta en el umbral de nuestro estudio sobre las formas de Estado en Hobbes, y que tan retórica hubiera resultado a éste, sólo admitía —ligada como estaba por la línea recta de la causalidad— una respuesta, y ésta ha sido negativa. La mayor racionalidad organizativa de la monarquía se traducían en una mejor aplicación de la soberanía y, por ende, en una mayor capacitación para obtener los frutos que los individuos demandaban a la institución estatal. Todo hubiera acabado ahí, y nuestro trabajo no hubiera pasado de ser otro rancio producto más de la ociosidad academicista si el punto en cuestión, destinado a desempeñar un papel intrascendente, no hubiera devenido problemático en su resultado.

Pero lo cierto es que Hobbes nos ha dado mucho más de lo prometido con su aparición, y las meras variaciones formales —de conveniencia y aptitud— que anunciaban apenas algo más que una reseña de venerables *topoi* de la tradición política, aunque fuera una reseña en la que se introducían novedades con respecto a ésta; esas variaciones, decimos, han ido dando lugar en el curso de la explicación a verdaderos contrastes y contradicciones entre las diversas formas estatales, hasta el punto que la final elección de preferir una se ha saldado con el imprevisto costo de excluir las otras dos.

Hemos explicado dicha transformación en parte como consecuencia de un interés personal de Hobbes por la monarquía. En su descargo, y al objeto de racionalizarlo como una opción personal digna de tenerse en cuenta también con su legitimidad teórica, recordaremos que ese interés responde a una determinada toma de partido durante la guerra civil y la consiguiente lectura, errónea pero no sesgada, del comportamiento de los protagonistas de ambos bandos.

Y es que, en efecto, es en el presente capítulo del *Leviatán* donde con más fuerza se hace presente un fantasma que lo recorre casi por entero: el espíritu del *Behemoth*. La espontánea conversión operada en aquél de la legitimidad racional en legitimidad histórica, al objeto de reforzar con el peso de la razón la corona secularmente asentada sobre las sienas del rey

inglés, exhibe en este capítulo su única mención.¹⁶ Pero lo que no es de recibo es la vehemencia teórica, la sinrazón, con la que Hobbes refuta a la aristocracia y a la democracia la validez de sus pretensiones y títulos a ser como la monarquía. Validez que el mismo Hobbes no se había cansado de repetir en cada ocasión propicia, e incluso de demostrar con su negativa a arbitrar una medida distinta de transferencia de poder en el pacto social, a trastocar el carácter de la representación o a reconocer una soberanía distinta dependiendo en cada caso de la diversa forma de Estado establecida. Y hasta ese punto ha hecho estragos en su sistema la historia, o, si se quiere, en su razón su interés: sus pasiones.

Ahora bien, ¿es esa parcialidad, hija de su interés, el único factor que explica la susodicha transformación? Llegados casi al final de nuestro trabajo tiene todos los visos de lo superfluo, parece, el plantear una pregunta más que complicara el ya menos claro panorama; y sin embargo no podemos rehuirla: ¿hubiera podido Hobbes llegar a otro resultado, a rescatar la validez de las tres formas estatales, de no haber estado interesado en lo contrario?

Ya hemos visto que no quería bajo ningún pretexto aceptar la similitud entre una y otras, y que ese encono se tradujo en no poder aceptar la validez de las otras al haber aceptado la de la una. ¿Hubiera podido, en cambio, de haber sido su querencia una mera preferencia teórica, tal y como lo pedía el espíritu, y hasta la coherencia, del sistema? Si analizamos bien la estructura formal de las tres descartaríamos de inmediato, por el simple motivo, que no el único, de la división del trabajo, la posibilidad de existencia de una democracia como la entendida por Hobbes. El duelo entonces se hubiera reducido a dos antagonistas: ¿estaría la aristocracia en grado de rivalizar con la monarquía como estructura estatal capaz de garantizar la obtención de los fines por lo que los hombres se reúnen en sociedad? ¿O sería suficiente para desterrarla al limbo de los recuerdos políticos, pese a que la soberanía no cambia en ninguna de las dos, esa cuota de perfección organizativa antevista a favor de la monarquía?

¹⁶ *Ibid.*, p. 156

La misma pregunta se formula de otro modo: anteriormente dijimos que en las asambleas la voz de todos los representantes se expresa en la “voz de la mayoría”;¹⁷ pero ¿cómo se forma esa mayoría? Y aquí la antropología y la política se aprestan a enviar a sus respectivos emisarios para proscribir, sistemáticamente, la posible existencia de un Estado aristocrático (y con mayor razón aun de uno democrático), por muy neutra que hubiera sido la preferencia hobbesiana de la monarquía. También decíamos anteriormente que Hobbes había elevado a regla (negativa) un caso histórico, el de su presente inglés. Rechazaba la ambición y la codicia —así como su palafrenero de lujo: la vanagloria—, de la mayor parte de sus miembros, su preocupación por obtener la mayor tajada personal de su posición política de privilegio. De privilegio: y ahí reside el *quid* de la cuestión. Cuando esos parlamentarios se comportan dejando subyugar su razón por sus pasiones no hacen sino comportarse como hombres, pues tal es el comportamiento preferencial de la naturaleza humana. Sólo que esa enfermedad del soberano político debería haber respondido al mismo tratamiento que el resto del cuerpo político, y si para éste se ideó el sometimiento forzoso a las leyes la misma medicina habría convenido a los miembros del soberano tomados uno por uno; Hobbes podría haber seguido manteniendo las distancias con un Locke considerando *legibus solutus* a la asamblea aristocrática *en corps*, como diría Rousseau, y su soberano habría seguido siendo tan soberano como antes, cuando era monarca; pero podía haberse vuelto lockiano *avant la lettre* y haberle aplicado a los miembros de la asamblea, individualmente considerados, la ley que todos hicieron como cuerpo. Hobbes no lo hizo así, y prefirió revestir parcialmente con los atributos de soberano completo a quienes no eran sino una parte de la institución; el resultado fue que se trajo hasta la asamblea soberana a los lobos del estado de naturaleza, mientras los expulsó del resto de la sociedad: ¿pero qué sociedad puede organizar una manada de lobos?, ¿a qué acuerdos pueden llegar entre sí un manojo de codicias y ambiciones ocultamente enfrentadas? O sea,

¹⁷ *Ibid.*, cap. 16, p. 137.

¿cómo y qué mayoría habrían podido formar? Las preguntas se responden solas, y nos permiten observar que Hobbes tenía razón anteriormente, al convertir en regla —negativa, sí, pero porque no podía ser de otra manera— el ejemplo del Parlamento contemporáneo. La naturaleza humana inglesa es como la naturaleza humana en general, sus manifestaciones de vanagloria no son sino una puesta en práctica, un caso más ejercicio de lo intemporal en el tiempo.

En suma, la ausencia del principio de legalidad, la negativa de tratar como a los demás a los miembros de la asamblea soberana, que podían dar rienda suelta a sus pasiones merced a su posición de privilegio, estaba destinada a crear una sociedad imposible porque la acción de los lobos nunca es concertada, y de serlo no tendería al bien común.

Con otras palabras: la recreación del estado de naturaleza en el interior del órgano soberano es la garantía de una próxima disolución del Estado. Las guerras civiles inglesas, con la destrucción del orden político que les siguió, no son sino la confirmación por la Historia de esta ley de la naturaleza.