

La evaluación hobbesiana de la guerra civil inglesa

La contundencia y la complejidad de *Leviatán* parecerían obligar a que cualquier otro texto político que haya escrito Hobbes después de 1651 sea considerado como un satélite que orbita alrededor de aquella enorme masa gravitacional. En el caso de un análisis de *Behemoth*¹, la referencia al gran tratado teórico que establece las condiciones generales del poder y del derecho de soberanía es doblemente obligada. Se trata, en efecto, de un diálogo sobre lo político, pero que, además, relata y evalúa los acontecimientos de la guerra civil inglesa comprendidos entre el desafío del Parlamento Corto en 1640 y la restauración de Carlos II en 1660, y que, en virtud de su asunto, aparece como complemento de la exposición de la doctrina general del Estado, ya que ésta había sido motivada «por los desórdenes del tiempo presente». En líneas generales, el plan argumentativo de *Behemoth* verifica una relación de subordinación entre ilustración histórica y *grand theory*. La descripción de las acciones, intereses, valores y pretensiones de las diferentes personas y grupos que intervinieron en el

1. *Behemoth, or The Long Parliament* fue escrito por Hobbes en 1668. El rey Carlos II, no obstante haber sido discípulo del filósofo, y haberle asignado una pensión vitalicia y acceso privilegiado a su círculo más cercano, negó el permiso para su publicación, por considerarlo muy controvertible. Apareció una edición pirata en 1679, poco antes de la muerte de Hobbes, en 1680; y en 1682, William Crooke, el habitual editor de Hobbes, publicó una versión que decía tomar directamente del manuscrito que le entregara el autor unos doce años antes. En 1889, Ferdinand Tönnies publicó una edición crítica, basada en manuscritos, en la que modernizó la puntuación. Citamos los pasajes de *Behemoth*, con traducción propia, según la segunda edición de Ferdinand Tönnies, publicada por Frank Cass en Londres, 1969, con Introducción de M. M. Goldsmith. Abreviaremos: *Beh.*, número de diálogo y de la página.

conflicto es presentada por Hobbes como el paradigma de las consecuencias nefastas que resultan necesariamente cuando se maneja el Estado con criterios contrarios a las enseñanzas de la ciencia (hobbesiana) de lo que es verdaderamente conveniente, justo y piadoso.

Sin embargo, una lectura detenida de *Behemoth* induce a percibir puntos de tensión, y hasta de franca ruptura con el núcleo duro de la teoría política de *Leviatán*. En especial, esto sucede si se atiende a los comentarios referidos a la falta de legitimidad de las pretensiones soberanas del Parlamento, una vez que se hubo derrotado a las fuerzas realistas, y de Oliverio Cromwell, una vez que se hubo decapitado al rey y suprimido la oposición parlamentarista. De un lado, la doctrina de *Leviatán* había establecido una cadena bicondicional entre el derecho soberano de gobierno, la capacidad material de protección y coerción del príncipe y el deber de obediencia de los súbditos. Cuando esta cadena se quebraba, por un motivo o por otro, se derrumbaba el edificio artificial y se regresaba a la condición de naturaleza, en la cual cada hombre queda liberado de sus obligaciones civiles. Según una metáfora hobbesiana célebre, la guerra civil equivalía a la muerte del *Commonwealth*. Pero, del otro lado, en *Behemoth* no se pierde oportunidad para reivindicar el derecho hereditario de los Estuardo, para denunciar la injusticia de la ejecución de Carlos I, o para criticar la hipocresía con que Cromwell argumentaba en favor de su propio derecho de gobierno. A primera vista, esta diferencia de posturas entre el texto de 1658 y el de 1651 provoca, cuanto menos, una inquietud: ¿por qué defiende Hobbes en *Behemoth* el derecho de gobierno de un (ex) monarca que ya no tenía ejército para proteger a sus súbditos, ni medios para administrar la obediencia que éstos le debían? Si una de las principales ventajas comparativas de la hipótesis de la república por adquisición respecto de la de institución en *Leviatán* era la de preservar la lógica del contrato fundante respecto de eventuales objeciones basadas en el acontecer histórico, ¿por qué se rechaza ahora el derecho a gobernar de un general victorioso? En el presente trabajo estudiaremos, precisamente, algunos de los momentos centrales de la evaluación que hace Hobbes de los acontecimientos políticos de las décadas de 1640 y 1650. Sin perjuicio de la eventual pertinencia que pudieran tener otras perspectivas de análisis, como podría ser la de una modificación de las motivaciones personales y políticas que animaban al súbdito inglés Thomas Hobbes en los respectivos momentos de escritura de cada pieza, o la de la distancia epistémica que puede separar a un discurso de tono general de otro que asume la labor judicativa de subsumir el caso bajo la norma, intentaremos elaborar una hipótesis abarcativa, que rescate la *consistencia* intertextual que creemos que existe entre *Behemoth* y *Leviatán*. Remontando el fenómeno de algunas expresiones –repetimos, a primera vista, anómalas– referidas a la rebelión, a la caída

de un régimen de gobierno y a la instauración de otro, creemos que el hilo conductor de la noción de *república por conquista* nos puede ayudar a comprender la actitud teórica de nuestro filósofo para con la experiencia de la revolución moderna. Al mismo tiempo, esperamos ofrecer evidencia en favor de la relevancia del paradigma de la adquisición en la economía del modelo iusfilosófico de Thomas Hobbes.

a. Un resumen apretado y convencional de *Behemoth*

En “Repaso y conclusión” de *Leviatán*, Hobbes se ocupa de explicitar con claridad el propósito teórico de su estudio y las líneas fundamentales de la argumentación, incluyendo una referencia imprecisa pero directa al contexto inmediato. Se trata, dice el filósofo, de un

[...] discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico, ocasionado por los desórdenes del tiempo presente, sin más parcialidad, aplicación o propósito que el de hacer evidente la relación mutua que existe entre la protección y la obediencia, a cuya observancia inviolable obligan tanto la condición de la naturaleza humana como las leyes divinas, en sus expresiones natural y positiva (*Lev., in fine*, p. 728)².

La fórmula condensa las diferentes dimensiones del discurso hobbesiano, y apela a la memoria selectiva del lector. Éste, presumiblemente, repasará la descripción de la miserable condición de naturaleza del capítulo 13³, en la cual se presuponen incluidas, por una cuestión de método, la exposición de la teoría del movimiento pasional y voluntario del capítulo 6⁴, y la de la dinámica de la distribución del poder y del prestigio desarrollada en los capítulos 10 y 11⁵. Enseguida se recordará el tono prescriptivo del capítulo 14⁶, donde se exponen las razones pragmáticas y morales que inducen a los hombres a procurar la salida del estado de guerra de todos contra todos, mediante la celebración y el respeto de pactos asociativos, tendientes a normar la convivencia y a garantizar la defensa común. De la potencia imperativa de las leyes de naturaleza se volverá a deducir la única solución

2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with by C. B. Macpherson, Harmondsworth, 1968. Se cita con nuestra traducción: *Lev.*, número de la parte, del capítulo y de la página.

3. Capítulo 13: «De la condición natural del género humano en lo que concierne a su felicidad y su miseria».

4. Capítulo 6: «De los comienzos interiores de los movimientos voluntarios, comúnmente llamados pasiones, y de los términos mediante los cuales se los expresa».

5. Capítulo 10: «Del poder, la valía, la dignidad, el honor y la aptitud»; capítulo 11: «De la diferencia de maneras».

6. Capítulo 14: «De la primera y segunda ley natural, y del contrato».

posible: un hombre artificial, también visto como un Dios mortal, cuyo *fiat* sea concebido como la celebración de pactos mutuos entre hombres iguales por naturaleza. Y para comprender la naturaleza de este Leviatán aterrador, al que se obedece por su poder para proteger y para destruir, nuestro lector tendrá que asumir la inquietante dualidad de la condición humana: el hombre, a la vez que puede compararse con Dios, ya que su participación voluntaria en el pacto lo pone como *creador* del animal artificial, también se sabe absolutamente frágil y dependiente de la voluntad de su representante soberano, lo cual lo obliga a asumirse, parcialmente al menos, como *materia* pasiva. En caso de que se llegue a dudar de la citada inviolabilidad de la relación que existe entre la protección y la obediencia, ahí están las metáforas del capítulo 29⁷, que comparan las acciones de los súbditos que desafían los atributos del poder soberano absoluto con enfermedades del cuerpo humano, las que, si no se remedian a tiempo, concluyen con la guerra civil, que equivale a la muerte del *body politic*; o está también aquella imagen del soberano que no se decide a empuñar con firmeza la espada pública, como si ésta tuviese el mango «demasiado caliente», contribuyendo con ello a su propia ruina (Rev. & Concl., p. 721). Completando su repaso mental, el lector se remitirá a las conclusiones de la Tercera Parte de *Leviatán* —«De una república cristiana»— donde Hobbes había intentado mostrar la coordinación estricta entre lo ya dicho acerca de la estructura y propiedades del artificio político, fundamentado en la ley natural, con los «principios de la política cristiana», es decir, con las leyes divinas reveladas positivamente en las Escrituras.

El resultado, que Hobbes estima expositivamente claro, lógicamente sólido, y antropológica y teológicamente verdadero, puede entenderse de dos maneras no excluyentes. De un lado, el más obvio, *Leviatán* es la exposición del diseño de un Estado tan perfecto como lo permite la razón de los hombres en tanto son sus constructores, y, por ende, tan duradero como la especie humana misma (cf. cap. 29, p. 363). Para «convertir esta verdad de especulación en la utilidad de la práctica», Hobbes confía en que algún soberano ilustrado lea y comprenda el tratado y aplique sus enseñanzas, asumiendo la totalidad del poder que, por definición de la cosa misma, le corresponde ejercer (cf. cap. 31 *in fine*, p. 408). Del otro, menos evidente (y no necesariamente consensuado por las diferentes corrientes interpretativas), *Leviatán* aparece como un tratado sobre las condiciones mínimas que permiten concebir un Estado que va a durar más que el lapso de vida de una generación. En otros términos, Hobbes no sólo habría establecido las condiciones de la mejor república posible, sino que también habría explicado cuáles son las normas básicas que se deben respetar y las convicciones que

7. Capítulo 29: «De aquellas cosas que debilitan, o que tienden a la disolución de una república».

se deben compartir para que pueda haber, en las circunstancias propias de una convivencia humana sensata, algo diferente a la anarquía. La historia política sería así el relato de la medida en que, a conciencia o a tientas, las instituciones de gobierno fueron dando cumplimiento parcial a dichas normas.

Contando con el apoyo del marco teórico que brinda *Leviatán*, la actitud con que se encara la lectura de *Behemoth* es de confianza y confirmación: un estudio de caso –bien que especialmente significativo, ya que es el que ocasionó la escritura del texto teórico que ahora permite su análisis sistemático– que corroborará los efectos nefastos que siguen necesariamente cuando falta la observancia de los principios naturales y divinos del gobierno civil⁸. Este propósito se explicita en el segundo párrafo del Diálogo I, donde el personaje más joven, B, pide a A que analice la política de Inglaterra en las décadas de 1640 y 1650 según «las causas, las pretensiones, la justicia, el orden, el artificio y los resultados» (*Beh.*, p. 1). La hipótesis más amplia para comprender los sucesos de la guerra civil que ofrece A es que el estado general de la época era de hipocresía y de exagerada autoestima (*self-conceit*), pasiones éstas que alcanzaron el grado máximo de locura e iniquidad que el mundo puede soportar (*ibid.*). En la misma dirección, Hobbes ya había afirmado, en la Dedicatoria de *Behemoth* a Sir H. Bennet, que las semillas de la guerra civil fueron «ciertas opiniones acerca de teología y política»⁹. El

8. La consistencia inmediata entre *Leviatán* y *Behemoth* es la interpretación *standard*, y aparece, por ejemplo, en este tipo de afirmaciones: «[...] es evidente que el interés de Hobbes es la causa de la guerra civil; su preocupación es más la ciencia que la historia. En vez de ser un tratado político, *Behemoth* es una ilustración del sistema de Hobbes. Es el sistema aplicado a la explicación de los acontecimientos históricos que van de 1640 a 1660» [M. M. Goldsmith, en su «New Introduction» a la edición de Ferdinand Tönnies del *Behemoth, or The Long Parliament*, 2a. ed., Frank Cass, Londres, 1969, p. x].

Encontramos la misma idea en Luc Borot, “History in Hobbes’s Thought”, en Tom Sorell (ed.), *The Cambridge Companion To Hobbes*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996. Dice Borot que a pesar de que la historia en Hobbes, que al ser mero registro de hechos no puede ser ciencia deductiva, no puede fundamentar la política, sí se revela como necesario auxiliar, ya que permite corroborar la verdad científica: «*Behemoth* es el rostro práctico de *Leviatán*» (p. 325).

9. El texto inglés de la dedicatoria dice: «*I present your Lordship with four short dialogues concerning the memorable civil war in his Majesty’s dominions from 1640 to 1660. The first contains the seed of it, certain opinions in divinity and politics.*»

Tres observaciones sobre el pasaje: (i) *divinity*, en la mitad del siglo XVII, era una referencia especial a los estudios de teología que se realizaban en las universidades, contra los cuales Hobbes carga sistemáticamente (cf. art. «Divinity», *The Oxford English Dictionary*, Murray, Bradley, Craigie y Onions (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1933, vol. 11); (ii) la afirmación que atribuye los orígenes de la guerra civil a ciertas opiniones en política y en teología es, aquí sí, estricta aplicación de la doctrina de *Leviatán*, donde se dice que «el buen gobierno de las acciones de los hombres consiste en el buen gobierno de sus opiniones, en orden a su paz y concordia» (*Lev.*, I, 18, p. 233); (iii) para adelantar nuestra postura, digamos que, en un sentido estricto, «los dominios de Su Majestad», «guerra civil» y la referencia a Carlos II son expresiones que deben analizarse por separado e interpretarse,

esquema del relato evaluativo sobre el *Long Parliament*, determinado por el significado de esta hipótesis, está motorizado por tres preguntas medulares: (i) ¿por qué fracasó el rey Carlos en su intento de sofocar la rebelión, siendo que contaba con tantos soldados y fortificaciones?, (ii) ¿cómo llegó el pueblo a un estado tal de corrupción?, y (iii) ¿qué clase de gente era la que pudo seducir al pueblo para que éste actuara como lo hizo? (*Beh.*, p. 2). Siguiendo estas cuestiones, las grandes líneas causales que desarrollará el texto son las siguientes: (i) el estado de corrupción general a partir del cual se desató el conflicto consistía en que a la mayoría de la gente no le importaba la justicia de las causas que se enfrentaron, y simplemente se apoyaba al partido que prometía la paga más alta; a esto se agregaba que (ii) el rey no disponía de dinero para pagar a sus tropas, ya que la sanción y la recaudación impositiva estaban dominadas por sus enemigos del Parlamento, y que (iii) la opinión general consideraba como más patriotas a quienes más desobedecían a la Corona (pp. 3 y 4). Después de este panorama introductorio, el estudio pormenorizado propiamente dicho comienza como respuesta a una lúcida inquietud de B: si el rey ya estaba «fuera de su gobierno» (es decir, sin capacidad efectiva de mando), ¿por qué hizo falta empuñar las armas? (*ibid.*)

A los efectos de nuestro trabajo, nos basta con transcribir la enumeración de los diferentes grupos y motivaciones que expone A; es decir, la identificación de los personajes y el resumen de sus parlamentos en el drama de locura, deslealtad e hipocresía que se escenificó en la guerra civil. Brevemente, éstos eran: 1) los ministros presbiterianos, que alegaban un derecho divino para gobernar espiritualmente sus comunidades; 2) los papistas, que, en número menor que los anteriores, pretendían igual derecho, pero fundado en la autoridad extranjera del Papa; 3) las diferentes sectas y congregaciones independientes, que pretendían un derecho de libre púlpito para difundir y enseñar su interpretación privada de las Escrituras, sin intervención ni censura de los funcionarios reales; 4) la mayor parte de los miembros de la Cámara de los Comunes, que, influidos por una lectura descontextuada de los autores de la antigüedad clásica, confundían libertad con democracia y monarquía con tiranía; 5) los grupos económicamente fuertes de Londres y demás ciudades importantes, que, con una distorsión análoga a la de los anteriores, interpretaban la prosperidad de los Países Bajos como una consecuencia de la rebelión de los súbditos contra la potestad impositiva de su monarca, el rey de España, y trataban de emularlos; 6) aventureros varios, tales como

si es que se ha de aceptar que convivan en la misma proposición sin invalidarla. Brevemente: si había guerra civil es que no había una majestad que dominara; por lo demás, en cualquier caso, entre 1640 y 1660, Inglaterra nunca fue dominio de Carlos II, ya fuera porque el cetro pertenecía a su padre, ya porque, al morir Carlos I, se lo apropió Oliverio Cromwell.

nobles empobrecidos, o simples hombres de espada, que veían en la guerra la oportunidad para dar un golpe de fortuna; y 7) «el pueblo en general», que, por ignorancia de sus deberes civiles, no disponía de criterios racionales de justicia, y obedecía ciertas costumbres y precedentes, según las cuales la condición más valiosa para elegir representantes que integraran el Parlamento era la disposición a oponerse a leyes y normas promulgadas por el poder central (cf. Diálogo I, pp. 3-4).

La crónica de los sucesivos cambios de mano del poder soberano y de sus causas avanza, así, combinando datos puntuales sobre conflictos y sobre movimientos con antecedentes históricos, con principios de política y con evaluaciones estratégicas y morales. Invertiendo la proporción cuantitativa entre teoría y ejemplo que había en *Leviatán*, el relato de las demandas del Parlamento, las respuestas del rey, las batallas, la cuestión escocesa, la ejecución de Carlos, la ruptura de Cromwell con el Rump, etc.¹⁰, se detiene ocasionalmente para dar lugar

10. Transcribimos a continuación una cronología de los principales momentos del ciclo revolucionario, tomada del texto de Henry Kamen, *El Siglo de Hierro: cambio social en Europa, 1550-1660*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 230-232:

- 1634-1640 Asunto del dinero de barcos (*ship money*).
- 1637 En el caso Hampden, Carlos I se ve respaldado en su política de exigir el dinero de barcos.
- 1637-1640 Se hunde el poder real en Escocia. Carlos I intenta por dos veces restaurarlo por la fuerza.
- 1640 Convocatoria del Parlamento Largo.
- 1641 Reforma administrativa en Inglaterra y Escocia; abolición de los tribunales reales y cambios en la fiscalidad de la corona. Proyecto de ley del Trienio. Gran Protesta (*Grand Remonstrance*).
- 1642 El rey se marcha de Londres. Aprobación de las 19 proposiciones. Estalla la Guerra Civil.
- 1643 Avance del ejército real, que es atacado por los escoceses, aliados del bando parlamentario.
- 1644 La balanza de la guerra se inclina a favor del bando parlamentario.
- 1646 Carlos I se entrega. Abolición de los obispos y del Libro de Oración común. Establecimiento de una iglesia presbiteriana.
- 1647 Motines en el ejército. Movimientos radicales contra la «tiranía parlamentaria».
- 1648 Segunda Guerra Civil. Los escoceses apoyan a Carlos I y son derrotados por las fuerzas parlamentarias al igual que los diferentes levantamientos provinciales.
- 1649 Juicio y ejecución de Carlos I. Proclamación de la república (*Commonwealth*).
- 1649-1653 Sistema político parlamentario y monocameral. El llamado Parlamento Rump procede a depurar a realistas y moderados.
- 1649-1650 Oliverio Cromwell conquista Irlanda: masacre de Drogheda.
- 1650-1652 Oliverio Cromwell conquista Escocia.
- 1651 Publicación de *Leviathan* de Hobbes.
- 1652-1654 Primera Guerra Anglo-holandesa.
- 1653 Cromwell disuelve el Parlamento Rump y designa la asamblea de los nominados o Parlamento de los Meros Huesos (*Barebones*), que le transfiere, a su vez, el poder, con el cargo de Lord Protector bajo una constitución inoperante (*The Instrument of Government*).

a parrafadas breves, de carácter conceptual, referentes a la dinámica del prestigio y del afecto popular, a la inconstancia de la lealtad como nota característica de la naturaleza humana, o a la incapacidad del pueblo inglés para aprender de las desgracias de su pasado. En particular, y para completar nuestro primer acercamiento al último libro político escrito por Hobbes, nos interesa destacar dos motivos recurrentes en el texto. El primero es la relación directa que el autor encuentra entre la disposición psicológica a la obediencia y el poder efectivo de gobierno. La tesis general de que una multitud es fácil de engañar, y que puede ser llevada por la pasión hacia estados que un individuo sólo padecería si hubiese perdido el juicio por accidente (cf. Diálogo I, p. 38), habría sido corroborada por la estrategia del Parlamento, que, para «enajenar el afecto del pueblo por su monarca», difundía calumnias sobre el verdadero destino de los impuestos de la Corona (Diálogo II, p. 60), y por los presbiterianos, que predicaban la sedición y animaban –con éxito considerable– a la rebelión, con la pretensión falsa de preocuparse por la salvación del alma de sus seguidores (*id.*, p. 63). Y el segundo motivo que debemos retener es el énfasis en el carácter decisivamente rupturista que adoptaron las demandas y estrategias de las fuerzas parlamentaristas. Hobbes las presenta como un programa radical ordenado a conseguir dos objetivos políticos: el cambio de forma de gobierno, pasando a una oligarquía sin rey ni Lords, y –peor aún, si cabe– la toma del gobierno mismo, invocando un derecho divino y sosteniendo que era legítimo establecer una distinción entre las leyes del rey, a las que decían respetar, y su persona privada, a la que acusaban de traición (cf. Diálogo II, pp. 74-75).

b. Anomalías

Hasta aquí, un resumen apretado de lo que sería una visión convencional de *Behemoth*, leído a la luz de *Leviatán*. Pero cuando se ajusta la exigencia de correspondencia con los términos de la teoría misma, aparecen algunas anomalías. En

-
- 1655-1660 Guerra con España.
 - 1655 Insurrección realista.
 - 1657 El *Instrument of Government* es reemplazado por una constitución formalmente parlamentaria, la *Humble Petition*. Cromwell rechaza el título de rey pero designa una cámara de los lores.
 - 1658 Fallece Oliverio Cromwell y lo sucede su hijo Ricardo.
 - 1659 Ricardo derrocado por el ejército.
 - 1660 Restauración de los Estuardo, en el hijo de Carlos I, Carlos II.
 - 1661 Restauración de la Iglesia de Inglaterra.

primer lugar, se espera que el contrapunto sugerido por los títulos de ambas obras tenga el valor epistémico de una tesis, ya que Leviatán, el monstruo marino del Antiguo Testamento que somete por el temor a todo orgullo y vanidad humanas, es el adversario de Behemoth, bestia del desorden y príncipe de los desiertos terrestres¹¹. Es decir, se espera que el período del Parlamento Largo sea categorizado como una interrupción violenta en la normalidad del dominio ejercido por el Estado, y que se nos muestre que durante las casi dos décadas en cuestión en Inglaterra no hubo soberanía, sino más bien anarquía y condición de naturaleza. Pero este preconcepción, inducido por la teoría precedente, recibe un mentís por parte del mismo Hobbes, cuando su *alter ego* A insiste con que Carlos I –quien, recordemos, ocupó formalmente el trono hasta 1648– «fue, tal vez, el mejor rey que tuvimos» (Diálogo II, pp. 96-97), o cuando, yendo más a lo sustantivo, se admite que el desafío del Parlamento pudo hacerse efectivo porque el rey sólo poseía «en título» el mando de sus soldados y sus guarniciones (I, p. 27). Y la oposición se vuelve frontal cuando se adjetiva al hijo exiliado de Carlos I como legítimo poseedor (*right owner*) del poder soberano (IV, p.195), o cuando se dice que los dos Cromwell fueron sucesivos «usurpadores» de un derecho que no les correspondía. Dispersas en el texto, aparecen algunas afirmaciones normativas que pueden servir de base para las citadas adjetivaciones, ya que señalan la distinción que existe entre el derecho y el mero ejercicio del poder de soberanía. En un momento del Diálogo III, B pregunta quién tenía el poder soberano cuando Inglaterra había sido pacificada por el Ejército Modelo y el rey se encontraba prisionero del Parlamento. La respuesta de A es que, si bien el *derecho* de gobierno seguía residiendo en el rey, su *ejercicio* era disputado sin violencia, como

11. Es propio de la escritura de Hobbes que los términos y referentes sean resemantizados por el filósofo con significados polémicamente opuestos a los que prevalecen en el sentido común. Previsiblemente, la utilización de los nombres «Leviatán» y «Behemoth» no escapa a este rasgo. Para un estudio contextualista de las divergencias que existen entre los significados que Hobbes y los ensayistas ingleses contemporáneos atribuían a dichos nombres, cf. Patricia Springborg, “Hobbes Biblical Beasts”, *Political Theory*, vol. 23, mayo de 1995, pp. 353-375. Cf. también Royce Mac Gillivray, “Thomas Hobbes’s History of the English Civil War. A Study of *Behemoth*”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 31, Issue 2, abril-junio de 1970, pp. 179-198, y Renato Ribeiro, *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, Belo Horizonte, editora UFM, 1999. Estos estudios coinciden en mencionar, como clave de comprensión para el enfrentamiento conceptual que propone Hobbes entre ambas figuras del libro de Job, una referencia del propio filósofo en su escrito polémico contra el obispo Bramhall. Allí sugiere que los libros que se están escribiendo en contra de las doctrinas de su *Leviatán* podrían intitularse *Behemoth against Leviathan*, como asociando la ballena a la paz civil, y el hipopótamo a la condición de guerra propia del reino de las tinieblas (cf. Thomas Hobbes, “The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance”, en *The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Molesworth), Londres, 1839-1845 (Reed. Scientia Verlag, Aalen-Wurtemberg, 1961-1966), vol. v, p. 27.

en una partida de naipes, entre Cromwell y el Parlamento (p. 135)¹². Un lance similar se repite cuando se analiza la ruptura de Cromwell con el Rump en 1653, episodio que convirtiera a aquél en Lord Protector:

B: Y ahora que no había Parlamento, ¿quién tenía el poder supremo?

A: Si por poder entiendes *derecho* a gobernar, nadie lo tenía *aquí*. Si quieres significar *fuerza suprema*, ésta residía evidentemente en Cromwell, a quien se obedecía como general de todas las fuerzas en Inglaterra, Escocia e Irlanda (IV, p. 180) [cursivas agregadas].

Acerca de este pasaje de *Behemoth*, Mac Gillivray llama la atención sobre una diferencia entre las ediciones de Molesworth (*Works*, VI, pp. 388-89) y la que venimos citando, de Tönnies¹³. En la primera se lee: «*If by power you mean the right to govern, nobody had it*». Mientras que en la segunda aparece, después del *nobody*, un *here*, que Tönnies agrega como corrección a una omisión errónea en la versión de Molesworth. MacGillivray entiende que el agregado *here*, dejando a un lado su eventual fidelidad filológica, es conceptualmente pertinente, ya que viene a corregir lo que, de otro modo, sería una «sorprendente denegación del reclamo de Carlos II». Éste es, precisamente, nuestro asunto. En nuestra perspectiva, opuesta a la de Mac Gillivray, si bien no deja de llamar la atención la afirmación hobbesiana de que el poder militar supremo sobre todo el territorio británico no era suficiente para conferir el derecho de gobierno a Cromwell, lo que realmente sorprende es, precisamente, ese *here*, que equivale a la implícita reivindicación del derecho de gobierno de un heredero carente y exiliado, como si se afirmara que el *ejercicio* efectivo del poder no es una condición necesaria del derecho de gobierno¹⁴.

La dificultad no es menor. En primer lugar, si *Behemoth* resume una tesis, entonces se debe aceptar que la ballena ha sido derrotada por el hipopótamo, y que,

12. En *De Cive*, XVI.15, hay un pasaje notablemente análogo a éste de *Behemoth*, señalando la diferencia que existe entre derecho y hecho en el ejercicio del poder soberano. Dice allí Hobbes que, en el período posmosaico, había profetas, verdaderos y falsos, que desafiaban a los sumos sacerdotes de la nación hebrea en su derecho exclusivo de interpretación de la palabra de Dios a los fines de administrar justicia. Y concluye que, respecto «del *derecho* de reinado, el poder civil supremo y la autoridad de interpretar la palabra de Dios estaban, unidos, en el sumo sacerdote», pero que, respecto del «*hecho*, residían en los profetas que juzgaban a Israel» (*De Cive*, The English Version, entitled in the first edition *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, en *English Works* (ed. Molesworth), vol. II) [énfasis agregado].

13. Royce Mac Gillivray, *op. cit.*, p. 197. Notemos, por otra parte, que los estudios críticos coinciden en juzgar más ajustada la versión que presenta Tönnies.

14. En la misma línea, notemos, para marcar el contraste entre los diferentes talentos evaluativos de Hobbes, que, mientras que en *Behemoth* se impugna a Oliverio a *pesar* del hecho de dominar unificadamente toda la isla, hacia el final del capítulo 19 de *Leviatán*, Hobbes había dicho, en cambio, que Jaime había sido «nuestro rey más sabio», *porque*, precisamente, había conseguido reunir los tronos de Inglaterra y de Escocia.

durante el Parlamento Largo, la observancia de la relación entre protección y obediencia que exigía *Leviatán* ha sido generalizadamente violada. Si un rey pelea una guerra civil, significa que el cuerpo que gobernaba ya está desintegrado; y si cae está, es que ha perdido su poder de protección, con lo cual deviene abstracto su derecho de mando (y su título es letra muerta). Muerto el antiguo monarca –por mano de sus enemigos y en la plaza pública–, su heredero no es propietario político de nada, porque, en rigor, lo que iba a heredar ya no existe más. Y, en segundo lugar, si la ecuación *fuerza suprema + ocupación pacificadora = derecho de gobierno* no es válida en el caso de Cromwell, ¿cómo se debe leer la teoría de la generación de una república por adquisición para salvarla de una acusación de oportunismo, acusación que la dignidad filosófica de los textos de Hobbes no parece merecer?

c. La teoría de la conquista impugna la pretensión soberana de Cromwell

Las cuestiones referentes a la evaluación de los estados transitorios de lo político, las zonas grises que hay entre dos situaciones bien definidas (v. gr.: anarquía y normalidad civil), deben aclararse asediando al texto teórico. Pero antes de volver sobre *Leviatán* conviene detenerse en un opúsculo del año 1662, relativamente poco frecuentado por los comentarios: *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes, of Malmesbury, Written by Himself, by way of Letter to a Learned Person (John Wallis, D.D.)*¹⁵. Se trata de una respuesta polémica a un profesor oxoniense, quien en un panfleto reciente había acusado públicamente a Hobbes de deslealtad para con su soberano Carlos I, con el cargo de que *Leviatán* se había escrito para defender el título de Cromwell, y, según resumen del propio Hobbes, con el propósito

[...] de ubicar todo el derecho de gobierno meramente en la fuerza, y de absolver a todos los súbditos de su Majestad de su debida lealtad (*allegiance*) toda vez que él no tenga la capacidad presente para forzar la obediencia. (*Considerations...*, p. 413).

Después de responder con estocadas personales referidas a la militancia rebelde del propio Wallis durante el conflicto, Hobbes realiza el descargo de su *Leviatán* con el siguiente esquema: el texto se escribió en beneficio de los súbditos que se habían mantenido fieles a Su Majestad, y que formando en sus filas, defendie-

15. Las *Considerations ...*, en *The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Molesworth), vol. IV, pp. 409-440.

ron la persona real, sus bienes y sus derechos, y fueron derrotados. Si bien se afirma allí que es legítimo prometer obediencia a los rebeldes triunfantes para salvar vida y bienes personales, y que ya no lo es continuar la resistencia contra los vencedores, en cambio ningún pasaje del libro justifica la sumisión de los enemigos del rey a las iniciativas rebeldes cuando la contienda no estaba todavía resuelta (p. 421). Dice Hobbes que en el “Repaso y conclusión” de *Leviatán* él se había ocupado de determinar el momento preciso en que un hombre está en libertad de pactar con un «*unjust conqueror*», sin que creyera necesario aclarar que la licitud de este nuevo pacto no incluye a quienes, por propia iniciativa, se pasaron, como traidores, a los cuarteles del enemigo (p. 422.)¹⁶. Si no se pudiera contar con la honestidad del derrotado, razona Hobbes con vestigios del derecho de gentes, ningún vencedor dejaría a sus vencidos con vida, y no existiría la merced. Y concluye, hablando de sí mismo en tercera persona:

Ve usted, pues, que la sumisión a Oliverio, o a sus amos de entonces, es permitida por la doctrina del Sr. Hobbes sólo al partido fiel al Rey, y no a los que pelearon en su contra, sin importar el modo en que éstos pinten su actuación, diciendo que pelearon por el Rey y por el Parlamento [...]. Usted, que describe como un delito horrendo el que un hombre se salve de la muerte violenta mediante la sumisión forzada al usurpador, debería haber considerado, más bien, qué clase de delito era someterse voluntariamente al Parlamento usurpador (p. 423).

Las *Considerations...*, como se ve, parecen evaluar sin dobleces la conducta de los súbditos ingleses en sus actos *anteriores* al establecimiento de la República de Cromwell: actuaron bien los realistas que defendieron a su monarca y que, una vez derrotados, aceptaron el nuevo gobierno; actuaron mal quienes, cuando aún era tiempo, no sólo no apoyaron al partido de la Corona, sino que, por el contrario, se pasaron al bando rebelde. También se anticipan en el panfleto algunos de los adjetivos que nos habían sorprendido en la lectura del texto de 1668: se dice allí (se exagera) que ninguna página de *Leviatán* deja de juzgar con severidad la «abominable hipocresía y villanía» de Oliverio (p. 415); se afirma que el hijo exiliado de Carlos mantenía «el título, el derecho y la reverencia de un rey» (*id.*), y se califica a Cromwell, como acabamos de ver, de «conquistador injusto». A nuestros fines, parece lícito tomar estas consideraciones como un indicio que, más que refutar, corrobora una intención de continuidad entre *Leviatán* y *Behemoth*, ya que tienden una especie de puente, que ofrece ciertas claves de lectura

16. La traducción literal de este pasaje no es sencilla, pero su sentido es claro. Dice el texto en inglés: «It was not necessary for him to explain it to men of so great understanding, as you and other his enemies pretend to be, by putting in the exception, *unless they came into those guards and garrisons by their own treason*» (*Considerations...*, p. 422) [énfasis de Hobbes].

para el primero que luego habrían de desarrollarse en el segundo. En esta línea, si se quiere estudiar la actitud global de Hobbes para con el fenómeno de la revolución, es necesario repasar los lugares donde la teoría menciona los momentos críticos de lo político –a saber: desintegración, guerra civil, reinstauración–, y buscar cláusulas que salven lo que, de otro modo, parecen autocontradicciones. Veamos tres de dichas cláusulas.

Haciendo el balance final de *Leviatán*, Hobbes reconoce que en el capítulo 15 se debería haber agregado otra ley de naturaleza a las ya enunciadas:

Que cada hombre está obligado por la naturaleza, en la medida de su capacidad, a proteger en la guerra a aquella autoridad por la cual él mismo es protegido en tiempo de paz. Pues quien pretende un derecho de naturaleza a preservar su propio cuerpo, no puede, a la vez, pretender un derecho de naturaleza para destruir a aquél por cuya fuerza él mismo está protegido: es una manifiesta contradicción consigo mismo. Y aunque esta ley podría derivarse como consecuencia lógica de las ya enunciadas, los tiempos requieren que sea inculcada, y recordada (*Lev.*, Rew. & Concl., pp. 718-719) [cursivas de Hobbes].

Complementando la adición de este precepto general que hace de la antigua virtud de la lealtad una exigencia racional¹⁷, Hobbes también agrega una nueva causa de generación imperfecta a las que se habían enumerado en el capítulo 29:

17. Creemos que esta agregada ley de naturaleza podría leerse en el contexto de la polémica que sostiene Carl Schmitt con lo que él ve como función despolitizante del pensamiento liberal, y de la consecuente reivindicación del núcleo filosófico hobbesiano en clave decisionista. Dice Schmitt: «En casos determinados la unidad política requiere el sacrificio de la vida; esta pretensión no puede, de ningún modo, fundarse y sustentarse en el individualismo del pensamiento liberal. Un individualismo que diera el poder de disponer de la vida física del individuo a algo diferente al individuo mismo carecería de sentido, del mismo modo que una libertad liberal acerca de la cual fuese otro, y no el propio titular de la libertad, quien decidiera su contenido y alcance. Para el individuo en cuanto tal no hay ningún enemigo con el cual se deba combatir a vida o muerte si él personalmente no lo quiere; obligarlo a la lucha contra su voluntad es, en todo caso, desde el punto de vista privado, falta de libertad y violencia. Todos el pathos liberal se rebela frente a la violencia y la falta de libertad. Todo prejuicio, toda amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, a la propiedad privada y a la libre competencia, significa “violencia” y es *eo ipso* algo malo» cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984 (tomado de la tercera edición en alemán de 1963), p. 68.

Tiene razón Hobbes cuando sugiere que la ley de naturaleza que ordena ser leal al orden que protege nuestras vidas es tautológicamente derivable a partir del concepto de autoridad soberana voluntaria y artificialmente constituida. Y tiene razón Schmitt cuando sugiere que el puro cálculo estratégico no alcanzaría nunca para fundamentar la obligación del individuo de obedecer a quien le ordene, sin apelación posible, formar en la primera fila en una carga de infantería, o a quien, en determinado momento de crisis económico-financiera, le impida retirar sus depósitos bancarios para enviarlos al exterior. Es verdad que Hobbes, en un pasaje de *Leviatán*, establece que, en caso de tener un «natural timorato», o un «coraje femenino», un hombre puede, sin injusticia, negarse a cumplir con el servicio militar que le exija el soberano (*Lev.*, II, 21, p. 269-70). Pero es claro que Hobbes pone estos casos como excepciones que no podrían universalizarse, y les hace, además, pagar un costo: el cobarde debe conseguir alguien que acepte reemplazarlo por una remuneración, o, en caso con-

Pongo así como una de las más activas semillas de la muerte de cualquier Estado que los conquistadores exijan no solamente la sumisión de las acciones de los hombres en el futuro, sino también la aprobación de todas sus acciones pasadas; cuando apenas hay alguna república en el mundo cuyos comienzos puedan justificarse en conciencia [...]. Pues para la justificación de la causa del conquistador es necesario el reproche de la causa del conquistado, pero ninguna de las dos es necesaria para la obediencia del conquistado (pp. 721-722).

Esta nueva causa de muerte de una república está precedida por lo que parece una indicación procedimental, que anticipa un tópico que ya vimos explicado en las *Considerations*.... Se trata del momento preciso en que el súbdito de un soberano derrotado queda en libertad para contratar una nueva relación de sumisión política con el vencedor. En esta aclaración que hace Hobbes debemos señalar una diferencia decisiva: *victoria* no es *conquista*. La diferencia que hay entre el control que se consigue mediante el mero triunfo de las armas y el derecho de soberanía por adquisición reside en la celebración de un contrato (tácito o explícito) entre el *victor*, que ofrece vida y libertad, y cada uno de los *victi*, que comprometen su sumisión (cf. *Lev.*, p. 721)¹⁸.

La aplicación de estas tres cláusulas generales (a saber: la ley de naturaleza que ordena ser leal, la irracionalidad del intento de justificación de la causa del conquistador y la diferencia que hay entre victoria y conquista) puede sernos útil para comprender la evaluación política de los principales actores de la crisis in-

trario, debe soportar el castigo consiguiente, que puede llegar a la pena capital. En otros términos, si el fundamento último del Estado hobbesiano fuera el producto de un intercambio exclusivamente guiado por el interés individual y prosaico, la obediencia y el correlativo poder soberano tendrían límites muy estrechos, ya que la propia vida no tiene equivalente. Sin sentido del honor y sin pertenencia reverente, es decir, sin lealtad, no podrían existir los ejércitos (ni las economías) nacionales, y, extremando la lógica del maximizador racional, ni siquiera existirían fuerzas mercenarias confiables. 18. Hobbes, en este pasaje del «Resumen y conclusión», se está refiriendo a la teoría del dominio despótico, desarrollada en el capítulo 20 de *Leviatán*. Allí se define la república por adquisición como aquella que se obtiene mediante conquista. La situación que tipifica Hobbes es la siguiente: la milicia que protegía a una multitud de hombres ha sido derrotada por el enemigo y a fin de evitar el inminente golpe de muerte, cada uno de los vencidos conviene (*covenanteth*) con el comandante vencedor, mediante palabras expresas, u otros signos suficientes de su voluntad, en que le serán otorgadas su propia vida y libertad corporal a cambio de que el *victor* disponga del uso de ellas a discreción («... at his pleasure») (*ibid.*). La existencia de este convenio, que transforma al derrotado en sirviente («*servant*») y al vencedor en señor («*master*»), permite que Hobbes establezca dos distinciones importantes. El convenio de sumisión al conquistador, dice el filósofo, no es ni una captura de esclavos ni un acto de clemencia («*quarter*»). El que es capturado en una guerra y tomado como esclavo no está obligado a nada, ya que a nada se comprometió, y puede, sin injusticia, intentar la huida, o la muerte de su vencedor. Y el sobreviviente por clemencia, a su vez, no tiene seguridad sobre su vida y libertad, ya que nada se le prometió, y puede ser encadenado o ejecutado, también sin injusticia, según lo disponga el capricho de su vencedor. En la generación de una república por adquisición, en cambio, el derecho del dominador y la obligación del obediente son relaciones *políticas*, y resultan de una promesa mutua (*Lev.*, II, 20, p. 256).

glesa realizada por Hobbes en los textos de 1660. Para empezar con el juicio hobbesiano sobre el partido rebelde, se puede interpretar que *Leviatán* está indicando a todo vencedor en general que la victoria militar, por sí sola, no es fundamento racional (deontológico) ni capital político (empírico) suficiente para dar por inaugurada la nueva paz civil, y que para esto último hace falta construir un nuevo consenso, que propicie el consentimiento universal. Y al partido parlamentario, y a Cromwell en particular, se les estaría advirtiendo que sería altamente inconveniente, respecto del nuevo contrato de sumisión, que éstos intentaran una justificación de las consignas por cuya reivindicación se decidieron a traicionar a quien había sido su legítimo soberano. Cuanto más insistieran sobre los asuntos de la rebelión, tanto más les costaría convencer a sus ahora súbditos de que, en el futuro, deberían cumplir con el mandato iusnatural de la lealtad, mandato que ellos mismos habían violado. En boca de los líderes rebeldes, toda ley que quisieran imponer sonaría a fraude. Ésta es la lógica de la crítica que expresa A en *Behemoth*:

B: ¿Qué entendían por «leyes fundamentales de la nación»?

A: Nada más que un abuso de la confianza del pueblo. Pues la única ley fundamental en cada república es obedecer las leyes que sancione aquel a quien el pueblo haya otorgado el poder supremo. ¿Cómo iban a invocar las leyes fundamentales los que habían asesinado a aquel a quien ellos mismos tantas veces habían reconocido como soberano legítimo? (*Beh.*, Diálogo IV, p. 185).

Ahora bien, sobre este último asunto, Hobbes no podía ser demasiado explícito en 1651, y no necesariamente por una falta de honestidad intelectual. En primer lugar, la cambiante relación de fuerzas en pugna no permitía pronunciarse con seguridad sobre el grado de aceptación popular que tenían los republicanos; es decir, todavía no quedaba claro si ya se había producido el nuevo contrato implícito de sumisión¹⁹. Y en segundo lugar, hubiese sido una autocontradicción performativa que el filósofo difundiese opiniones contrarias al derecho de los actuales gobernantes: ellos eran la única esperanza a la vista de que pudiese llegar a existir un Leviatán mínimo, que, en virtud de un adecuado diseño institucional y de un decidido avance sobre la educación cívica, evolucionara hacia una república perfecta, dentro de los límites de la capacidad humana. En el momento de escribir *Behemoth*, en cambio, la situación se había modificado y clarificado en varios sentidos. La realidad había mostrado que los rebeldes nunca lograron convertir

19. En uno de los pocos lugares de *Leviatán* donde se refiere a la coyuntura política inglesa, Hobbes dice, como al pasar, que, respecto de las cuestiones problemáticas de la religión, él apenas se limita a proponer su doctrina «[...] esperando la finalización de la disputa presente por la espada, concerniente a la autoridad (no decidida aún entre mis coterráneos), por la cual toda clase de doctrinas ha de ser aprobada, o rechazada [...]» (*Lev.*, III, 38, p. 484).

su victoria en conquista, y también se comprobó que el afecto del pueblo para con los Estuardo no había podido ser completamente enajenado por la prédica de los presbiterianos. El *dato* de la restauración de 1660 permitió a Hobbes historiador aliviar los cargos de impericia y desgobierno que la teoría fría de 1651 parecía alentar contra Carlos I: el proceso de corrupción que llevó a los hombres a dejar indefenso y sin recursos financieros a su soberano no era otra cosa que la culminación de algo que había empezado hacía varias generaciones, y reconocía antecedentes en la antigua lucha que el Papado mantenía contra el Imperio. En última instancia, parece decir Hobbes para descargar responsabilidades de los hombres del decapitado, no hay fuerza humana capaz de contrarrestar la locura de las multitudes cuando éstas deciden actuar en contra de sí mismas, violando las leyes de naturaleza. Por eso se afirma en *Behemoth* que «[...] el poder de los poderosos no tiene otro fundamento que la opinión y la creencia del pueblo» (I, p. 16).

Estaríamos, así, en condiciones de adelantar una conclusión parcial respecto de la manera en que se podría utilizar el espíritu de la teoría de la conquista para juzgar las pretensiones al derecho de soberanía que esgrimían los líderes del partido puritano. Se podría decir que, sosteniendo la evaluación hobbesiana de la historia inglesa reciente, subyace una convicción teórica que sanciona la irracionalidad de la rebelión, lo cual inhibe, *ab initio*, la posibilidad de que se la llegue a considerar como una conquista válida. En *Leviatán*, el rebelde está presentado como un tipo especial de insensato, que es aquel que declara, tanto en la intimidad de su corazón como en la exterioridad de sus acciones, que la injusticia de incumplir los pactos, manejada con habilidad, puede llegar a ser favorable a sus intereses privados:

Y en cuanto a conseguir la soberanía mediante rebelión, es manifiesto que, aunque el evento llegue a suceder, sin embargo no es razonable esperar que éste ocurra, sino más bien lo contrario; y, puesto que al obtener la soberanía de tal modo se enseña a otros obtenerla de modo similar, todo el intento resulta contrario a razón (*Lev.*, I, 15, p. 205).

Según nuestra reconstrucción *modo hobbesiano*, a Cromwell en *Behemoth* se lo estaría acusando de haber intentado lo imposible. El hecho de haber violado, cuando era súbdito, la ley de naturaleza que ordena observar la lealtad, le impidió –genéticamente, digamos– que, una vez dueño del campo de batalla, pudiera elevar su poder a derecho²⁰. Por su pública condición de traidor, a Oliverio le

20. En *Les Génies de la Cité* (París, Plon, 1944), Guglielmo Ferrero define como «prelegítimas» aquellas formas de poder que surgen con un gobierno reciente, que no ha obtenido aún el «consentimiento universal», pero que dirige a ello sus mayores esfuerzos, y que dispone de buenas probabilidades de conseguirlo (pp. 124 y 125). En concordancia con Franck Lessay, quien toma la categoría

estaba vedado el intento de legitimación ideológica: argumentar en favor de las causas que lo llevaron a rebelarse habría significado conceder, en cadena infinita, que las banderas de un soberano son materia discutible, y, por tanto, que, llegado el caso, la rebelión futura también podría llegar a ser moralmente defendible. La victoria de un partido rebelde, concluirá Hobbes en *Behemoth*, completando y corroborando con el estudio histórico el sentido de un precepto teórico, no puede constituirse en conquista, porque su único resultado posible no es la reforma sino la mera destrucción, tanto del Estado desafiado como del que se quiere instaurar:

Ahora comprendo cómo el Parlamento destruyó la paz del reino, y cuán fácilmente, mediante la ayuda de los sediciosos ministros presbiterianos y de los oradores ambiciosos e ignorantes, redujeron el gobierno a la anarquía. Pero creo que habrá sido una tarea difícilísima [para los parlamentaristas] regresarlos a la paz y establecer el poder de gobierno, ya sobre sí mismos, ya sobre otro gobernante, o, incluso, con otra forma de gobierno [...] (*Beh.*, II, p. 109) [corchetes míos].

d. Guerra civil, pueblo y soberanía

Ahora bien. Aceptemos, por un momento, que nuestra lectura de la aplicación de la teoría de la conquista al análisis hobbesiano de la guerra civil inglesa está un poco sobreactuada. De todos modos, se nos concederá que nuestro filósofo sí hace, al menos, un uso moderado de dicha teoría, no ya para impugnar con ella la legitimidad de toda rebelión triunfante, sino para tomarla como criterio en un argumento analítico. Al estudiar un caso histórico de enfrentamiento armado entre partidos de una misma comunidad civil, se podría decir que hubo, o que no hubo, compromiso implícito de sumisión por parte de los miembros de la multitud inerme hacia el comandante del bando vencedor, según que este último haya logrado mantener, o no, la continuidad de su nueva república adquirida. En esta perspectiva mínima, Hobbes sería un teórico de la legitimidad *de facto*, y la categoría de la conquista sería una pieza más en el dispositivo teórico diseñado

de Ferrero, podríamos decir que el régimen de Cromwell se quedó en la etapa de la prelegitimidad, ya que, si bien logró, mediante la victoria armada, superar la anarquía más desafortada, no consiguió, en cambio, transformar en un consenso institucional prolongado en el tiempo el crédito momentáneo que se le otorgaba a su fuerza militar. Lessay sostiene, en cambio, en un tipo de lectura que discutimos, que la teoría de Hobbes *no* impide pensar que Cromwell y sus descendientes se hubieran podido revelar, eventualmente, como jefes legítimos de Inglaterra, y que, en la perspectiva del filósofo inglés, lo que habría impedido la continuidad de Ricardo Cromwell no fue la nulidad esencial de su título, sino sus condiciones personales de ineptitud de carácter. Por lo demás, el profesor Lessay no menciona en su análisis la categoría de la república por adquisición (cf. Frank Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, París, Presses Universitaires de France, 1988, p. 243).

para reconocer al soberano en aquella voluntad que haya logrado poner fin a la crisis, inaugurando un estado de normalidad jurídica²¹. Pero aun cuando nos atuviésemos a esta segunda opción, de todos modos seguiría habiendo una cuestión por resolver: si la guerra civil es la muerte de la república, los argumentos *ex post facto* en contra de la legitimidad del transitorio vencedor que no alcanzó el rango de conquistador no deberían ser razón suficiente para justificar con solvencia la continuidad del derecho del soberano vencido, y, menos todavía, para postular la pervivencia del orden institucional que éste gobernaba. Ya hemos mencionado los elogios y la reivindicación del título soberano de los Estuardo que distribuye Hobbes a lo largo de *Behemoth*. Abundemos todavía sobre una característica recurrente en el modo en que el filósofo se refiere a las peripecias políticas del conflicto. Hay muchos pasajes similares a los del comienzo del texto, en donde, como vimos, B señala que Carlos I, al carecer de armas, de hombres y de dinero, ya estaba, de hecho, «fuera de su gobierno» (*Beh.*, I, p. 2). Está, por ejemplo, el episodio del Diálogo II, en el cual, dando por supuesto que Carlos, en 1642, ya no tenía el dominio, se justifica el derecho del rey a librar batalla contra súbditos ingleses para «recuperar su reino» y para castigar a los rebeldes «que le habían arrebatado el poder supremo» (cf. *Beh.*, II, p. 108). Un poco más adelante, reflexionando sobre el pedido de fondos que las fuerzas parlamentarias dirigieron a la población en 1642, prometiendo a los donantes que se garantizaría la devolución del dinero con la «fe pública», B vuelve a dar en la tecla, preguntando

¿Qué fe pública hay cuando ya no existe lo público? [*when there is no public?*] ¿A qué se llama lo público en una guerra civil sin el rey? (*Beh.*, III, p. 113).

También hay párrafos en los que se da por supuesta la normalización institucional de Gran Bretaña en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Carlos I. Refiriéndose, por ejemplo, al movimiento político con el que en 1653 Cromwell disolvió el Parlamento para asumir el poder, dice A:

21. En cuanto a este punto, sí, citamos, de buen grado, la síntesis de Lessay: «La consecuencia lógica de la alternativa soberanía-rebelión es, en efecto, que todo soberano contra el cual no se produzca una revuelta posee, *ipso facto*, la legitimidad. Ilegítimo, no recabaría la obediencia de sus súbditos. El hecho de su presencia probaría su “derecho de imperio”. En términos pseudo-hegelianos, podríamos decir que, en toda circunstancia, el soberano es lo que debe ser, puesto que, en la hipótesis inversa, no sería soberano en absoluto. La ilegitimidad de cualquiera de sus actos sería así reabsorbida por la legitimidad intangible de su poder. Teniendo como punto de partida la idea de una adhesión libre, necesaria para la legitimidad del soberano, la teoría de Hobbes tendría como dialéctico punto de llegada la obligación de obediencia incondicional al poder establecido» (*op. cit.*, p. 232).

Y así consiguió la soberanía mediante un acto del Parlamento, y cuatro días después, el 16 de diciembre, fue instituido como Protector de las tres naciones y tomó el juramento de observar ciertas reglas de gobierno [...] (*Beh.*, IV, p. 183).

En fin, hacia el final del texto, A recapitula, a pedido de B, «las alternancias de la autoridad suprema» (*the shiftings of the supreme authority*), proponiendo para ello nueve etapas. Y en este esquema, la variable que determina el pasaje de una etapa a la otra es, como en la numeración de las escenas de una pieza de teatro, el ingreso o la salida de nuevos protagonistas que se disputaban el gobierno, o que se sucedían en su ejercicio: el rey contra el Parlamento presbiteriano, la fracción independiente del Parlamento, el Consejo de Estado convocado por Cromwell, el Parlamento de las Cabezas Rapadas, Oliverio Cromwell, su hijo Ricardo, etc. Pero lo que se mantiene presente, cual sustrato a través del cambio, es, precisa y sorpresivamente, la «soberanía», o como también se lo llama en el pasaje mencionado, el «poder supremo» (cf. *Beh.*, IV, p.195). Más aún, este esquema está inmediatamente precedido por el relato de la renuncia de Ricardo Cromwell a su autoridad como Protector del Reino, en mayo de 1659. Cuando B pregunta ante quién se presentó dicha renuncia, A contesta que «[...] ante nadie. Pero diez días después de la cesación del poder soberano, algunos de los parlamentarios resolvieron, etc.» (*ibid.*, p. 194). Por último, veamos, para completar esta enumeración, el célebre pasaje con que se cierra el texto, único en el que Hobbes menciona el término *revolution* con sentido político:

He visto en esta revolución un movimiento circular del poder soberano a través de dos usurpadores, padre e hijo, desde el último rey hasta el actual, su hijo. Pues (dejando de lado el poder del Consejo de Oficiales, que sólo les fue confiado temporariamente) éste se movió del rey Carlos I al Parlamento Largo, de éste al Rump, del Rump a Oliverio Cromwell, y nuevamente de Ricardo Cromwell al Rump, de éste al Parlamento Largo, y de éste al rey Carlos II, en quien esperemos que pueda residir por mucho tiempo (*Beh.*, IV, *in fine*, p. 204) [paréntesis de Hobbes].

Guerra civil y usurpación, entonces, que coexistieron con un poder soberano que circuló incólume de mano en mano. Recordemos que, para poder definir la república en términos del contrato originario, Hobbes había elaborado su teoría de la representación, en la que se afirma que lo que unifica y da forma a una multitud, que por naturaleza es múltiple y caótica, es la unidad de su representante (cf., *Lev.*, I, 16, p. 220). Recordemos también que el filósofo dice que, para evitar que la muerte de la persona natural del representante soberano provoque el retorno a la condición de guerra, es indispensable que toda forma de gobierno posible contemple una manera instituida de reservar la designación del sucesor a la exclusiva «voluntad y juicio del poseedor presente» (cf. *Lev.* II, 19, pp. 248-249). Es decir, que debe disponerse, y, obviamente, respetarse, un derecho de su-

cesión como una suerte de «eternidad artificial» que previene contra la muerte del hombre artificial y contra la disolución de la multitud (*ib.*, p. 247). Pero en lo que venimos viendo, Hobbes parece ir en contra de lo que había establecido en *Leviatán*, ya que, claramente, presenta, por una parte, la existencia de la república (es decir, la unidad de la multitud) y, por la otra, la lucha violenta por la sucesión, como si fuesen variables independientes, en un gesto análogo a aquel otro con el que disocia derecho y ejercicio del poder de soberanía. Frente al párrafo del capítulo 29 de *Leviatán*, que dice que la victoria final de los enemigos, ya sean externos o internos, es la disolución de la república, porque «el soberano es el alma pública que le da vida y movimiento a sus miembros» (cf. *Lev.*, II, 29, p. 375), están estos pasajes de *Behemoth*, que relatan la alternancia de los sucesivos poseedores de un cetro que es siempre el mismo.

Y esta rebelión del juez-historiador que analiza un caso frente al rigor de la regla establecida por el legislador-filósofo no es una anomalía circunstancial. Se reconfirma en un texto aparentemente más conceptual que narrativo, como lo es *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*²², donde se dice, por ejemplo, respecto del derecho soberano de Carlos II, que éste descende «en su totalidad» de Guillermo el Conquistador (p. 67). En el mismo texto también se recurre a la supuesta continuidad institucional para justificar el derecho de todos los reyes de Inglaterra a determinar según su exclusivo juicio y conciencia el monto y la oportunidad de las cargas tributarias necesarias para la defensa común, ya que se alega que, ni siquiera cuando gobernaban los parlamentarios que asesinaron al rey, o cuando se abandonó la Nueva República en favor de la monarquía de Oliverio, «el pueblo de Inglaterra» puso en duda el derecho de llevar dinero para mantener los ejércitos, y que nadie se atrevió a oponer garantías basadas en la Carta Magna, o en las Actas del Parlamento (*id.*, p. 64).

Llegados a este punto, cabe preguntarse: si tanto *A Dialogue...* como *Behemoth* coinciden en dar por hecho el fenómeno del dominio político de los puritanos, como indicio de una cierta continuidad –turbulenta, pero continuidad al fin– en el ejercicio de la soberanía inglesa, ¿qué es lo que cambió en la filosofía de Hobbes para que se produjera tal alejamiento respecto del texto teórico de 1651? ¿Qué es lo que, según el *último* Hobbes, *no* cambió en la isla para que se pueda seguir hablando de un mismo «pueblo de Inglaterra» y de un mismo cetro político que, a través de las generaciones y de las revoluciones, llega hasta Carlos II desde las lejanas manos de Guillermo de Normandía?

22. Thomas Hobbes, *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, ed. Joseph Cropsey, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

La cuestión de la continuidad del sujeto *pueblo* se articula, indudablemente, con la de la defensa del derecho de un monarca derrotado, y con la de la impugnación del poder de un rebelde vencedor. Completamos nuestro trabajo, entonces, con el desarrollo de algunas de las implicaciones de estas cuestiones, y con la conjetura hermenéutica que intenta responderlas.

e. La revolución renegada

Entre las diferentes líneas del estudio histórico hay acuerdo generalizado en que la transición del mundo tradicional al mundo moderno en Gran Bretaña recibe un impulso decisivo con los acontecimientos políticos de las décadas de 1640 y 1650. La decadencia de la aristocracia, y de la figura monárquica misma, la modificación acelerada en las condiciones de la producción y del intercambio económico, la dispersión y la radicalización ideológica que acompañan la exaltación puritana de la conciencia privada, los desafíos a la autoridad eclesiástica oficial, etc., todos estos elementos, en fin, que constituyen la crisis de cada una de las esferas de la sociabilidad tardofeudal, confluyen hacia el cuestionamiento de las formas imperantes del poder político, y alcanzan su episodio más candente con la ejecución del rey Carlos I en nombre del pueblo de Inglaterra, el 30 de enero de 1649. Al respecto, la conocida tesis de Christopher Hill propone que los años de la guerra civil, más que una revuelta, o que un mero episodio político, representan una verdadera revolución burguesa. El eminente historiador de la *new left* sostiene que, más allá de los propósitos conscientes y de las declaraciones de los diferentes grupos que intervinieron en el conflicto, el proceso que desembocó en la Restauración de Carlos II en 1660, después del fallido experimento republicano de Cromwell, terminó de derribar estructuras y prácticas obsoletas, y, obedeciendo a presiones ejercidas por nuevos poderes protagónicos, estableció condiciones mucho más favorables para el desarrollo de las formas de producción e intercambio capitalista que las que imperaban antes de 1640²³. Profundizando en la línea de trabajo weberiana y economicista del profesor Tawney²⁴, y contestando al paradigma interpretativo de la historiografía liberal, que tiende a considerar el proceso revolucionario desde puntos de vista relativamente autónomos, como el de la lucha por las libertades religiosas, o como la tendencia emancipadora hacia la instalación de un gobierno constitucional, Hill entiende

23. Cf. Christopher Hill, «A Bourgeois Revolution?», en J. G. A. Pocock (ed.), *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776*, Princeton, 1980.

24. Richard Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres, Penguin, 1990 (1ra. ed. 1922).

que lo adecuado es un estudio «materialista», que intente comprender la determinación recíproca que ejercían entre sí las diferentes esferas de lo social. La corroboración de la tesis sobre el carácter específicamente burgués del proceso revolucionario inglés estaría dada, para Hill, en que las principales modificaciones de la relación entre las estructuras del poder político, económico y espiritual que se produjeron durante el interregno, quedaron institucionalmente establecidas después de la Restauración; y que lo mismo sucedió con la política exterior cromwelliana, que había proporcionado un firme apoyo jurídico, económico y militar al comercio y a la navegación²⁵.

En la misma dirección que el trabajo de Hill apuntan los estudios de Michael Walzer referidos a la experiencia y a la ideología de los puritanos ingleses del siglo XVII²⁶. La tesis de Walzer afirma que, si bien el *zeal* de los *saints* era una actitud ética y afectiva extrema, que no podría seguir subsistiendo como tal conforme fuera avanzando el proceso de racionalización y tecnificación de la administración política y económica, también es cierto que el puritanismo constituyó una respuesta creativa –y, básicamente, *comprometida*– para enfrentar la crisis de la desintegración de la sociedad tradicional. Al promover la autodisciplina, y al difundir

25. La tesis compartida por diferentes tradiciones historiográficas, como la así llamada *whig*, el marxismo y el sociologismo, es que la guerra civil inglesa fue, efectivamente, un punto de inflexión revolucionario que amerita un análisis en términos de transformaciones estructurales y de temporalidades de larga duración. Para un estudio crítico de lo que serían las inconsistencias de una postura revisionista, que, por el contrario, intenta explicar el conflicto como una revuelta provocada por una combinación coyuntural de errores políticos y de ambiciones personales, cf. Mary Fullbrook, “The English Revolution and the Revisionist Revolt”, *Social History*, vol. 7, No. 3, octubre de 1982, pp. 249-264.

26. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Londres, Weinfeld & Nicholson, 1965. En la “Conclusión” de este trabajo, Walzer entiende el calvinismo como una doctrina y una práctica de transición. De un lado, los calvinistas cuestionan los valores y las prácticas de la sociedad tradicional, y disciplinan la conciencia de cada hombre para combatir lo que ven como una época de confusión, ambición y pecado. En este sentido, al promover una revalorización religiosa del trabajo racionalmente organizado, que supone una crítica de la nobleza ociosa y del patronazgo eclesiástico oficial, preparan el terreno para la reivindicación de los derechos individuales, en un movimiento cultural que podría llamarse, en sentido amplio, democratizador. Pero, del otro lado, Walzer advierte que los calvinistas no eran liberales. Había entre ellos un intenso control, inter e intraindividual; si bien su disciplina exigía la independencia, no respetaba, en cambio, ni la privacidad ni el interés puramente económico y «laico». En este contexto, Walzer señala sendas dificultades en los supuestos antropológicos de las teorías políticas de Locke y de Hobbes. Por una parte, el liberalismo primitivo del primero exhibe un optimismo ingenuo, que no toma en cuenta las cantidades de represión y de sublimación que se necesitan para llegar a lo que el autor del Segundo Tratado toma como simple punto de partida: la razonable sociabilidad natural. Por la otra, el absolutismo del segundo, en cambio, no cuenta con el trabajo histórico de autodisciplinamiento que llevó a cabo el movimiento cultural de la Reforma, y, sin necesidad, pone a Leviatán como enemigo avasallante de sus súbditos (cf. *op. cit.*, pp. 302-303).

una concepción sistemática de la política como actividad dignificante y permanente, el puritanismo generó líneas de fuerza que deben evaluarse como condiciones necesarias del desarrollo moderno, y no como episodios aislados y desafortunados. Para decirlo brevemente, tampoco en la perspectiva de Walzer los *radicals* de la revolución inglesa fueron simples hipócritas o aventureros.

Siendo así que el proceso revolucionario inglés parece muy claramente animado por un movimiento dirigido hacia la liberalización de las estructuras de la conciencia y del ser social, es natural que en todo el arco de la hermenéutica –por mencionar nombres célebres– desde Carl Schmitt y Leo Strauss hasta Crawford Macpherson y el mismo Christopher Hill, pasando por Michael Oakeshott, Maurice Goldsmith o Pierre Manent, haya estudios que tienden a contextualizar la contribución de Hobbes en ese mismo sentido. Se da así una cierta estilización en las características de la teoría hobbesiana de la soberanía absoluta, como son el racionalismo instrumentalista, el antihistoricismo, o la crítica de la autoridad de los poderes intermedios respecto de las esferas de la ciencia, del derecho y de la religión. Y esta actitud de lectura se verifica no solamente en los análisis de la teoría general sobre el Estado, sino también en los estudios referidos a la evaluación que hace Hobbes del proceso revolucionario que le toca presenciar, «los desórdenes del tiempo presente» según la referencia del último párrafo de *Leviatán*.

Tomemos, por ejemplo, al maestro del contextualismo de Cambridge, Quentin Skinner. En dos artículos clásicos de la década de 1960²⁷, Skinner argumenta que la teoría de *Leviatán* es una justificación racional de todo gobierno *de facto*, escrita con el propósito de contribuir a la apoyatura doctrinal que necesitaba el régimen republicano de Cromwell. En relación con nuestro asunto específico, este eminente historiador de las ideas sostiene que Hobbes diseña una teoría capaz de subsumir el hecho de la conquista normanda de Guillermo bajo una figura políticamente aceptable –a saber: la hipótesis de la república por adquisición–, a fin de desarticular cualquier intento legitimista que buscara impugnar el título de Oliverio con el argumento de que éste había accedido al poder mediante el uso –indebido– de la fuerza. Señala Skinner que, una vez que Cromwell se hubo constituido en cabeza del gobierno, diferentes facciones del partido parlamentario opositor se empeñaron en atribuir un origen inmemorial, y una vigencia que no tuvo solución de continuidad, a las instituciones y privilegios tradicionales que antes ponían freno a la voluntad de la Corona, como un modo de reivin-

27. Cf. Quentin Skinner, “Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy”, en G. E. Aylmer, ed., *The Interregnum: the Quest for Settlement 1640-1660*, Londres, Macmillan, 1972, pp. 79-98, y “History and Ideology in the English Revolution”, *The Historical Journal*, vol. viii, No. 2, 1965, pp. 151-178.

dicar similares derechos ante el nuevo poder central. En ese contexto, y en consonancia con otros absolutistas contemporáneos, Hobbes estaría incorporando en la doctrina de su *Leviatán* la hipótesis de la conquista como forma aceptable de inauguración institucional para refutar aquellos argumentos, que, bajo su disfraz garantista, presentía desestabilizantes. La conclusión de Skinner, entonces, es que el hecho de que Hobbes haya enmarcado su defensa de la licitud del derecho de conquista en una estructura conceptual racionalista y antihistoricista es una evidencia más que acredita con firmeza su condición de antecedente significativo de la doctrina política liberal²⁸.

Con resultados convergentes con los de Skinner, pero provenientes ahora de un análisis textual del *Behemoth*, el profesor Robert Kraynak también encuentra semillas de liberalismo en el relato hobbesiano del Parlamento Largo²⁹. La idea central sería que la defensa teórica de un gobierno absoluto como el que sostiene Hobbes en *Leviatán* requiere el complemento de una crítica de aquellos sistemas políticos que se fundamentan en la autoridad de una opinión. En *Behemoth*, precisamente, el momento resolutivo del método hobbesiano coincidiría con el de tal crítica, y consistiría en denunciar como causa principal de la guerra civil inglesa en particular lo que, en general, había sido causa de la falta de consistencia de todas las repúblicas de la historia, a saber: el nocivo ascendiente que los profesionales de la opinión –como los eclesiásticos, los filósofos escolásticos y los expertos juristas– ejercen sobre las multitudes. El efecto desestabilizante de tal ascendiente estaría dado por la pretensión de esos particulares que, irresponsablemente, pretendían erigirse en árbitros de la legitimidad de la autoridad soberana, convalidándola o impugnándola según que ésta se ajustara o no a lo que ellos entendían que eran principios absolutamente válidos, como podían ser, según el caso, la ortodoxia religiosa, la ley natural o el *common law*. La postura de Kraynak, entonces, consiste en afirmar que una labor crítica destructiva como la de *Behemoth* es un paso indispensable para mostrar que el ejercicio del poder soberano debe estar necesariamente desvinculado de cualquier contenido sustantivo –susceptible, por definición, de interpretación–, y que Hobbes presentaría esta neutralidad valorativa como fundamento de la libertad de conciencia y como consiguiente garantía de la paz interior. El acercamiento discursivo de Hobbes al proceso revolucionario, una vez más, es visto como antecedente de la doctrina

28. Para una interpretación del *Leviatán* como justificación del derecho de conquista de Cromwell, cf. Perez Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Bristol, Thoemmes Press, 1977 (1954), p. 63, o Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Londres, Penguin, 1972, p. 393

29. Cf. Robert Kraynak, “Hobbes’s *Behemoth* and the Argument for Absolutism”, *American Political Science Review*, vol. 76, No. 4, 1982, pp. 837-847.

liberal, en virtud del positivismo cientificista y del escepticismo moral con los que elabora un modelo político³⁰.

Es conveniente señalar en este punto que la lectura liberalizante no es privativa de autores liberales³¹. Basta con recordar, al efecto, las líneas generales de la crítica decisionista que Carl Schmitt desarrolla contra la doctrina liberal, y la concomitante reivindicación schmittiana del sistema de Hobbes. Recordemos, esquemáticamente, que, para Schmitt, el liberalismo «desnaturaliza sistemáticamente» toda noción de la política y carece de un principio constructivo en que se pueda basar propiamente una teoría del Estado³². En efecto, dice el jurista alemán que, al presuponer una antropología «optimista», que considera que el hombre, por naturaleza, es básicamente «bueno», y al sostener como principio último el valor absoluto del individuo frente a las pretensiones de la totalidad social o estatal, el liberalismo no tiene cómo tematizar lo que el decisionismo considera el núcleo de lo político, a saber, la violencia y el agrupamiento decisivo que resulta de la distinción entre el amigo y el enemigo³³. Sin embargo, señala Schmitt, esta neutralidad del Estado liberal, que se declara agnóstico y relativista respecto de todo contenido sustantivo, definiéndose como «máquina» inanimada al servicio técnico de lo que decida cualquier mayoría de usuarios, es en verdad aparente, ya que, por ejemplo, en la esfera supuestamente pacífica de la economía, el sistema de intercambios recíprocos no tiene por qué excluir «la más cruda explotación y opresión». La ideología liberal, que, al postular una base

30. Kraynak desarrolla con amplitud su lectura sobre la visión que Hobbes tenía de la historia en *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1990. La tesis de Kraynak es que la empresa filosófica de Hobbes se propone la ilustración de la conciencia política universal, y con ella, una paz perpetua basada en la absoluta cientificidad del estado neutral: «Éste [el de Hobbes] es un momento privilegiado en la historia de la civilización. Sin abandonar la aspiración de alcanzar un conocimiento científico de justicia o de derecho, se puede reconstruir el espíritu humano sobre un fundamento libre de la opinión [...]».

Este nuevo tipo de empresa filosófica es la ciencia hobbesiana de la ilustración. Busca transformar la naturaleza de la sociedad civil mediante la abolición de la estructura histórica de la opinión autoritaria, y mediante su reemplazo por una doctrina universalmente reconocida de la ciencia, que se apoya en sus propios fundamentos evidentes. Una doctrina así, reclama Hobbes, será indisputable; en realidad, será la doctrina «final» de la historia porque terminará con todas las disputas doctrinales y llevará a la humanidad a su próximo y último estadio de civilización» (p. 31).

31. El artículo de Kraynak, por caso, trata asuntos muy desarrollados por la hermenéutica hobbesiana de Carl Schmitt, y, en línea schmittiana, por Reinhart Kosellek. Sin embargo, y, probablemente, por motivos de contextualidad académica, las perspectivas que obligarían a moderar una lectura puramente liberalizante de Hobbes no son mencionadas por el profesor estadounidense. Para una panorámica crítica de la relativamente reciente recepción de la obra schmittiana en el ámbito anglosajón, y, en particular, en los Estados Unidos de América, cf. John Mc Cormick, "Political Theory and Political Theology", *Political Theory*, vol. 26, issue 6, diciembre de 1998, pp. 619-652.

32. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, pp. 66-67.

33. *Ibid.*, loc. cit.

conceptual meramente ética y económica, se presenta como esencialmente no belicosa, disfrazaría así el hecho del dominio de un grupo de hombres sobre otros, al tiempo que «se despoja de toda responsabilidad y evidencia política»³⁴.

En cuanto a Hobbes, Schmitt afirma con énfasis, en un primer momento en el que se estaría conceptualizando la obra hobbesiana como paradigma del pensamiento decisionista, que el filósofo inglés, «un pensador verdaderamente grande», demostró una «exacta comprensión» del carácter concreto del enfrentamiento amigo/enemigo³⁵. La antropología «pesimista» hobbesiana no debe tomarse como una fantasía medrosa, ni como la filosofía de la sociedad burguesa edificada sobre la libre competencia, sino más bien «como el presupuesto elemental de un sistema de pensamiento específicamente político», sistema que ha planteado con más claridad que todos los demás que la cuestión de la soberanía del derecho no es otra cosa que la soberanía de un grupo de hombres que instauran y aplican las normas jurídicas con las que, invocando el apoyo de un «orden superior», ejercerán el dominio sobre otros hombres de un «orden inferior»³⁶. En un segundo momento, cuya característica, según Dotti, es el predominio de tono interpretativo pesimista de la construcción iusfilosófica hobbesiana, Schmitt deplora que haya sido justamente el inglés quien propiciara el germen de la neutralidad estatal, ya que, al conceder la inviolabilidad del *foro interno*, permitió que la libertad de pensamiento pasara a convertirse en principio configurador, transformando en «simples reservas» los imperativos y el derecho del poder estatal soberano³⁷. Una vez concedida la libertad interior de opinión sobre lo bueno y lo sagrado, recrimina el decisionista, ya no hubo manera de evitar la neutralización de la política. La suerte de la imagen mítica del Leviatán, concluye Schmitt, fue su devaluación: Hobbes conjuró el mito, pero no consiguió restablecer la unidad vital originaria de los poderes temporal y espiritual, sino que, por el contrario, inauguró el proceso intelectual que habría de aniquilar la percepción de su eficacia política, y que terminaría por poner en su lugar la imagen de una máquina sin alma, que opera tecnológicamente. Finalmente, Dotti propone un tercer momento de recomposición, que «contiene el elemento semántico vertebrador de una actitud hobbesiano-schmittiana ante lo político»³⁸. Un aspecto especialmente valioso para

34. *Id.*, p. 68.

35. Para nuestra mención esquemática de la lectura schmittiana de Hobbes, recurrimos a la periodización que propone Jorge Dotti en *Schmitt en la Argentina*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, especialmente pp. 863-870.

36. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 65.

37. Carl Schmitt, *El Leviatán, en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (traducción de F. Javier Conde), Buenos Aires, Struhart, 1990, p. 59.

38. Jorge Dotti, *op. cit.*, p. 865.

la consideración de Schmitt consiste en que Hobbes puso en el centro de la cuestión política la hostilidad que provoca la convicción, presente en cada una de las partes antagonistas del conflicto que determina la emergencia de lo político, de ser dueña de la razón, y de encarnar la parte justa, buena y verdadera. Sin embargo, agrega el jurista alemán, del hecho de que Hobbes conciba el poder de soberanía como la autoridad que pone fin al conflicto, convirtiendo en ley su interpretación de los ideales y valores supremos en torno de los cuales se originó la lucha, no se sigue necesariamente que haya propiciado la neutralización absoluta, sin contenidos, del Estado. Hay un sentido de la noción de neutralidad, conducente a la producción de decisiones propiamente políticas, que puede entenderse como «expresión de una unidad y totalidad abarcadora de los reagrupamientos opuestos», que hace prevalecer el interés del Estado y relativiza así todas las contraposiciones partidarias. Este sentido positivo de neutralidad es compatible con la apertura a la trascendencia que constituye, para Schmitt, la clave de la solidez del sistema de Hobbes³⁹.

Pues bien. En tenso contraste con la justificada y difundida perspectiva liberalizante están las tesis y los juicios del propio Thomas Hobbes, que no sólo inducen al lector moderno a relativizar el cuño exclusivamente burgués de su doctrina política, sino que también, en ocasiones, expresan una fuerte desaprobación respecto de lo que venimos viendo como aquellos factores que propiciaron la transformación del horizonte sociopolítico inglés *vía* la revolución puritana. Por lo que venimos diciendo, es claro que nos parece que la neutralización de lo político no es la única línea interna en el complejo sistema de fuerzas que conforman el *Leviatán*. Es obvio que Hobbes percibe con claridad el proceso cultural que tiende a distorsionar la antigua corriente de afecto y reverencia con que los súbditos investían la institución soberana, proceso éste cuya expresión más significativa es la tendencia de sectores cada vez más amplios de la sociedad inglesa a defender el derecho de interpretación privada de las Escrituras, a difundir públicamente sus opiniones y a organizar comunitariamente una forma de culto conforme con tal interpretación, sin admitir la intervención pedagógica ni coercitiva del poder político central. *Lo que no resulta evidente en absoluto es que nuestro filósofo aprecie positivamente el fenómeno, y menos aun que intente profundizarlo.* Recordemos que los presbiterianos, los papistas, congregacionistas, sectarios e independentistas, contribuyeron todos, en igual medida, en opinión de nuestro filósofo, a llevar el estado público de la conciencia

39. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, nota 62, pp. 62-3. Para las diferentes acepciones del concepto de neutralidad, cf. *El concepto...* (pp. 91-98): "Corolario 1. Reseña de los diversos significados y funciones del concepto de neutralidad política interna del Estado" (escrito de 1931).

inglesa al grado máximo de locura, iniquidad y corrupción que el mundo puede tolerar⁴⁰. Lo mismo podemos agregar ahora respecto de la esfera económica. Están, para empezar, las pocas pero precisas indicaciones teóricas de *Leviatán* referidas al derecho de propiedad y a la responsabilidad del soberano en materia de política e intervención económica. Dibujando con trazo grueso y a mano alzada, la doctrina económica hobbesiana se puede resumir en dos puntos fuertes: (a) La propiedad privada, para Hobbes, se origina con la soberanía, y no hay derecho natural de propiedad –*meum* y *tuum*– previo a la constitución del Estado. Por tanto, los particulares no pueden oponer un derecho absoluto de propiedad frente a las disposiciones del poder soberano, cuando éste, con miras al bien común, considera que necesita gravar impuestos, o, simplemente, disponer de los bienes, dinero o tierras de sus súbditos. (b) La función del poder político en materia económica es la de establecer y hacer cumplir las reglas y las condiciones generales para la producción y el intercambio de bienes, tales como la reglamentación de los contratos, la emisión y determinación del valor monetario, el otorgamiento de licencias para importación y exportación, así como para el establecimiento de colonias, la previsión laboral para evitar la desocupación, el cuidado público de los indigentes y discapacitados laborales, etc. Si es verdad, de un lado, que el intervencionismo estatal que propone Hobbes es moderado y muy poco intrusivo, también es cierto, del otro lado, que, como señalan los comentaristas, la negación del derecho absoluto de propiedad privada es frontalmente opuesta a la tradicional garantía que invocaba la Carta Magna contra la prerrogativa real, así como a toda la doctrina posterior, propiamente liberal, doctrina que, asentada en la filosofía de Locke, habrá de ser consagrada, por ejemplo, en la Constitución de los Estados Unidos de América⁴¹.

40. Siguiendo la lectura de Walzer (cf. *supra*) se hace difícil aceptar que Hobbes escribe para dar forma doctrinal al movimiento general de liberalización religiosa propiciado por la revolución calvinista. En todo caso, en *Behemoth*, el personaje A es suficientemente explícito acerca de la opinión que le merecen los resultados culturales del período que está discutiendo:

«A: No seremos más inteligentes por el hecho de haber soportado esta miseria» (*Beh.*, I, p. 39).

Y un poco más adelante: «La doctrina sediciosa de los presbiterianos se adentró tanto en el espíritu y en la memoria del pueblo que temo que la república nunca curará» (*ib.*, p. 57).

41. Sobre los aspectos anticapitalistas del pensamiento económico de Hobbes, cf. William Letwin, “Economic Foundations of Hobbes’s Politics”, en Cranston, M. y Peters, R. (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Nueva York, Anchor, 1972, y Keith Thomas, “The Social origins of Hobbes’s Political Thought”, en K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*. Acerca de esta cuestión, Nelly Schnaitt sostiene que en la teoría de Hobbes habría una tensión no resuelta: de un lado, una deliberada adecuación a las necesidades políticas del naciente economicismo burgués; del otro, un despotismo ilustrado, como intento fallido de someter las fuerzas ciegas del mercado al voluntarismo racionalista del poder político (cf. Guillermina Garmendia de Camusso y Nelly Schnaitt, *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973. Para un estudio contextualizador de las teorías sobre

Respecto de la incidencia negativa del afán de propiedad y de lucro en la turbulencia política de las dos décadas del Parlamento Largo, ya en *Leviatán* Hobbes había adelantado algo, poniendo la pretensión del derecho absoluto de propiedad privada como una doctrina que favorece, en general, la disolución de la república. Se dice allí que dicha pretensión, en efecto, representa una negación del fundamento mismo del poder soberano, y que promueve el desafío imprudente y autocontradictorio de los súbditos a la autoridad que, precisamente, otorga y protege aquello que ellos creen que les pertenece sólo por su propio trabajo, por su fortuna o por la calidad especial de su sangre (*Lev.*, II, 29, p. 373). En *Behemoth*, Hobbes abunda sobre el particular. En el Diálogo I, por ejemplo, se menciona como antecedente cercano de los intentos sediciosos por forzar un cambio democrático en la forma de gobierno un episodio del año 1626, conocido como *Petition of Right*, en el que los miembros del Parlamento exigían que el rey Carlos renunciara a su derecho de cobrar impuestos sin su consentimiento (p. 27). También está el pasaje del Diálogo III, donde se critica a los mercaderes (*merchants*) de las grandes ciudades diciendo que su única gloria consiste en hacerse ricos con la astucia, mediante la compra y venta de bienes que ellos no producen, y que de allí procede su histórica tendencia a rebelarse. Siendo su profesión la ganancia privada, dice A, los hombres de la *city* son «por naturaleza, enemigos mortales» de los impuestos que requiere el soberano⁴². Y a la objeción de B, que apela a lo que después habría de convertirse en el sentido común del capitalismo, A (es decir, Hobbes) responde con lo que, anticipado por Tomás Moro, habría de ser, a su vez, *topos* de la crítica a la supuesta libertad del mercado capitalista de trabajo:

B: Pero se dice que ellos [los mercaderes urbanos] son, de todos, los más beneficiosos para la república, ya que ponen a trabajar a las clases más pobres del pueblo.

A: Lo cual equivale a decir que hacen que la gente pobre les venda su trabajo al precio que ellos ponen [...] (*Beh.*, III, 126) [corchetes míos].

En el mismo sentido apunta un comentario que aparece un poco más adelante, donde A dice que la mayor parte de los súbditos que se han enriquecido con el ejercicio de su profesión o del comercio sólo tienen en cuenta la ganancia inmediata,

la propiedad de John Locke, en el que se discuten las diferencias con el absolutismo de Hobbes respecto de dicho asunto, cf. James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

42. En un pasaje similar del Diálogo II, Hobbes critica la gula de los habitantes de la capital inglesa: «Londres tiene un estómago grande, pero carece de paladar para lo correcto y lo incorrecto» (*Beh.*, II, p. 104).

porque carecen de la facultad de previsión, y que no habrían apoyado al partido parlamentario si hubiesen podido comprender «cuán virtuoso es preservar la propia riqueza mediante la obediencia a su legítimo soberano» (*Beh.*, III, p. 142)⁴³.

Tenemos hasta aquí, entonces, que *Behemoth* no sólo critica a personas y grupos determinados, sino que, en un nivel más general, y apoyado por el sustento argumental de *Leviatán*, ataca con pasión metódica las consecuencias de dos de los principales vectores de la racionalización burguesa, cuales son la libertad de conciencia religiosa y el afán personal de ganancia. A la luz de los acontecimientos, el individualismo del reformado y del incipiente capitalista son para Hobbes más bien datos deficitarios que propiedades valiosas de la nueva sociabilidad. Agreguemos a esto que el eventual mecanicismo sin alma y sin sacralidad con que *Leviatán* estaría cualificando la institución estatal aparece ahora moderado, como ya vimos, por la continuidad mantenida por la nacionalidad inglesa a través del cambio turbulento de regímenes políticos. Y el supuesto apoyo doctrinal a la legitimidad del gobierno *de facto* de Cromwell también queda, cuanto menos, atenuado, frente al tono crítico con que se postula en general la irracionalidad de la rebelión. Abundemos todavía con otro ejemplo: en el Diálogo IV de *Behemoth*, A afirma que casi todos los hombres tienen una fuerte tendencia a querer gobernar, pero que muy pocos conocen qué título, además del derecho de la espada, pueden alegar para ello (p. 193), admitiendo de manera implícita que, si bien en la naturaleza de los hombres hay un deseo de dominio, ello no obsta para que se deba defender, filosóficamente, la diferencia cualitativa que existe entre la fuerza y el derecho. Para decirlo brevemente: críticas a la conducta del reformado y del *entrepreneur*, denuncia de la irracionalidad de la rebelión y defensa conceptual de la legitimidad frente a la pura coerción, son, así, elementos que parecen indicar con cierta claridad que Hobbes no solamente está en desacuerdo con el cambio violento de régimen político, sino que, en una perspectiva más amplia, tampoco mira con buenos ojos las tendencias históricas que los intérpretes encuentran, como semillas de liberalismo, en los acontecimientos de la guerra civil inglesa. Los estudios contextualistas indican con razonable seguridad que en la década de 1640 el término *revolution* ya comenzaba a adquirir un significado fuertemente político, y abandonando la idea del mero movimiento cíclico que sugiere la analogía

43. En *Leviatán* hay varios pasajes en los que se critica la miopía de los particulares que no comprenden la necesidad de subordinar el derecho de propiedad a las necesidades del poder común. Por ejemplo: «Todos los hombres están por naturaleza provistos de grandes cristales de aumento (sus pasiones y su amor propio), a través de los cuales cada pequeño pago al soberano aparece como un gran inconveniente; pero están desprovistos de cristales prospectivos (la ciencia moral y civil) para ver de lejos las miserias que penden sobre ellos, y que no pueden evitarse sin tales pagos» (*Lev.*, II, 18, p. 278) [paréntesis de Hobbes].

astronómica, circulaba en ensayos y panfletos con la connotación de una acción colectiva, que recurre a la violencia para reemplazar las estructuras de dominio vigentes por otras que se consideran más justas y racionales⁴⁴. Pero Hobbes se niega a otorgarle ese significado, que está ya implicando una idea de progreso, o, al menos, de irreversibilidad del proceso histórico, y para los movimientos políticos de reforma violenta recurre a *rebelión*, término cuya etimología permite enfatizar que toda desobediencia no es más que el retorno a la condición natural de guerra⁴⁵. Nuestro filósofo, de un lado, pone la guerra de conquista como una manera aceptable de acceder al dominio, pero, del otro, y exceptuando la gesta de Moisés, condena el carácter impío e irracional de toda rebelión. La cuenta, por descarte, es sencilla: la única clase de persona que puede aspirar a adquirir la soberanía mediante la lucha armada con un soberano ya establecido es un conquistador extranjero. Si cada Estado es el dios mortal a quien, por debajo del inmortal, cada hombre le debe su vida, y si cada soberano es intérprete exclusivo de los contenidos de la ley divina, se sigue, entonces, que todo intento de modificación de la forma de vida que él ordena necesitará apoyarse en una pretensión profética. Pero la condición profética con derechos de gobierno político es un título que, en la historia profana, sólo puede ser reclamado por un soberano. Al ordenar que se tribute a César lo que es de César, Jesucristo había clausurado la posibilidad de volver a dirigir con legitimidad el desafío que Moisés había lanzado contra el Faraón. Escrito y aceptado el evangelio, todo rebelde es un nuevo líder de adoradores del becerro de oro, y es por eso que, en el capítulo 30 de *Leviatán*, Hobbes identifica el principio político que prohíbe desobedecer al soberano para intentar cambiar la forma de gobierno por un régimen supuestamente más justo y racional con el Primer Mandamiento que Jehová le dio a su pueblo:

Quitemos la obediencia en cualquier clase de Estado (y, en consecuencia, la concordia del pueblo) y no solamente no florecerán sino que, en poco tiempo, serán disueltos. Y aquellos que predicán en favor de la desobediencia para apenas reformar la república, encontrarán que no hacen más que destruirla [...]. Este deseo de cambio es como la ruptura del primero de los Mandamientos de Dios, pues allí Dios dice *Non habebis deos alienos*: No tendrás dioses de otras naciones; y en otro lugar, respecto de los *reyes*, que ellos son *dioses* (*Lev.*, II, 30, p. 380).

Más todavía. Es tal la aversión que le provoca a Hobbes la idea de que se pueda llegar a justificar cualquier rebelión, que llega hasta el extremo mostrarse dis-

44. Christopher Hill, "The Word 'Revolution' in Seventeenth-Century England", en R. Ollard y P. Tudor-Craig (eds.), *For Veronica Wedgwood, These*, Londres, 1986, pp. 134-151; Ian Rachum, "The Meaning of 'Revolution' in the English Revolution (1648-1660)", *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, No. 2, abril 1995, pp. 195-215.

45. «For Rebellion is but warre renewed» (*Lev.*, II, 28, p. 361).

puesto a olvidar, si hiciera falta, la estructural guerra de todo soberano contra todo otro soberano, proponiendo una alianza antirrevolucionaria:

Entiendo que no es una gran política que los príncipes favorezcan, tan a menudo como lo hacen, a los rebeldes del príncipe vecino, especialmente cuando éstos se rebelan en contra de la monarquía misma. Deberían, más bien, constituir, en primer lugar, una liga en contra de la rebelión, y recién entonces (si no hay más remedio) pelear unos en contra de otros (*Beh.*, III, p. 144) [paréntesis de Hobbes].

Recapitemos, entonces. El marco general de lectura que venimos desarrollando propone que la filosofía política que expone Hobbes en su *Leviatán* incluye dos polos conceptuales, generadores de una trama teórica compleja, en la que conviven, con un modo que no está libre de tensiones, ni de contradicciones, diferentes motivos, argumentos y preferencias doctrinales. Hay, de un lado, un pensamiento racional-instrumental, que fundamenta el complejo político exclusivamente sobre la estructura motivacional de un individuo autónomo, de quien se espera que diseñe su vida de relación según el norte de sus intereses terrenales y prosaicos. Esta primera faz de la eidética hobbesiana es afín a aquella dimensión de la conciencia institucional secularizada que se concibe como absolutamente desligada de compromisos con cualquier contenido sustantivo planteado por la tradición, la pertenencia o la creencia en una voluntad trascendente. En esta perspectiva, surge la concepción de un Estado mecanizado y neutralizado, ajeno e indiferente a la intimidad inocua de la conciencia subjetiva, y que se justifica en tanto garante de las libertades externas de sus ciudadanos. Del otro lado, lo que hay es un pensamiento metafísico más denso, preocupado por lo trascendente, que presenta al Estado como un artificio creado por una voluntad conquistadora, venerable y casi omnipotente, en la observancia de cuyas instituciones y leyes el creyente razonable reconoce la única oportunidad apropiada que se le presenta en este mundo para cumplir con las disposiciones divinas. Este segundo rostro de la filosofía política de Hobbes concuerda con aquella otra dimensión del proceso de secularización, que no suprime, sino que más bien traduce los afectos y creencias que mantenían la cohesión de la sociedad tradicional en una clave racional, y los sublima poniéndolos como valores universales. La república, en esta segunda perspectiva, tiene que ser, como reza el subtítulo de *Leviatán*, «eclesiástica y civil», y la filosofía la muestra en su verdad más profunda, como aquella institución necesaria que, al ordenar la vida externa y terrenal de los hombres, propicia el camino para su redención. A los meros efectos de la simplificación expositiva, estas dos líneas internas de la filosofía hobbesiana pueden ser caracterizadas como sus rostros liberal y teológico-político, respectivamente.

Ahora bien. Reconocer corrientes internas en el entramado doctrinal hobbesiano equivale, justamente, a encontrar los circuitos por los cuales discurre cada

una, sin desechar ninguna. Racionalista y absolutista no significa, sin más, economicista proburgués, ni, menos aún, ideólogo revolucionario. Antipapismo y antisectarismo tampoco significan, de suyo, neutralidad absoluta. Afirmar que el Estado no puede –y, eventualmente, que no debe– avanzar sobre la conciencia privada no es, de ninguna manera, lo mismo que decir que la conciencia privada es fundamento del Estado. Más bien, por el contrario, puede estar significando que llega a haber comunidad política sólo cuando existe alguna forma de identidad precontractual profunda, que se mantiene indiferente a las controversias basadas en sutiles diferencias de opinión. Sin que haya que negar la adecuación con la que la teoría contractualista, como modelo histórico de relación social, describe el paisaje de la primera modernidad inglesa, aparecen elementos que permiten reconocer en Leviatán un rostro afectivo y reverente, el cual estaría representando la función primitivamente aglutinante que cumple la figura práctica de un universal trascendente. Si bien el contrato racional-instrumental entre pares es indicador de una dinámica centrípeta, también es cierto que la voluntad individual, considerada como único fundamento absoluto, termina produciendo efectos centrífugos y desintegradores si, atomizada, reniega de la referencia prioritaria a dicho universal.

Y en línea con lo anterior, sugerimos que el tipo de la república por conquista es, en general, un momento indispensable en la teoría política de Hobbes, porque su condición anfibia –en parte ficción, en parte forma histórica de constitución de los estados soberanos– resulta especialmente adecuada para la categorización de aquellos momentos de la crisis política, en los que, casi de un momento para otro, deja de haber poder central, o, a la inversa, en los que una voluntad poderosa triunfa entre varias, y se constituye en soberana. En este sentido, no es casual que ni la idea de contrato generador, ni, menos aún, la de república por institución, merezcan la mínima mención en el texto de *Behemoth*. Pero esta ausencia no implica, en modo alguno, que Hobbes esté renunciando al problema filosófico de la legitimidad, como asunto conceptualmente diferente del de la eficacia. Por el contrario, hemos visto cómo Hobbes utiliza adjetivos y sustantivos normativos para referirse a los principales protagonistas del conflicto inglés: «conquistador injusto» y «usurpador» para Cromwell, «soberano legítimo» (*lawful sovereign*) y «poseedor por derecho» (*right owner*) para Carlos I y para su heredero. Si la perspectiva excluyente fuera la visión meramente estructural, geométrica, o como quiera caracterizarse el germen positivista en Hobbes, no tendría sentido hablar de un conquistador injusto, ni de usurpadores. Un vencedor que consigue la adhesión explícita de los vencidos más poderosos, e implícita del resto, nunca puede ser injusto, ya que ahora él es el soberano, y lo que es justo sólo está determinado por la ley que disponga su voluntad. Y si una persona accede al poder por medios

que, aunque no fueron previstos ni aceptados por la voluntad de su predecesor, sí fueron convalidados por el consentimiento de sus súbditos, entonces eso significa que entre los períodos de dominio de uno y otro hubo guerra civil, y que, por tanto, el cetro que detenta el segundo, simplemente, no es el mismo que perdió el primero; es decir, no se está usurpando la soberanía pasada, sino que, más bien, se está creando otra. Dentro de la misma lógica, exclusivamente formal, el adjetivo *lawful* resulta redundante, y no puede agregar nada al sustantivo *sovereign*, ya que la soberanía, o es absoluta, o no es en absoluto soberanía. Y, en el mismo sentido, el ablativo de modo *right* tampoco agrega nada a *owner*, ya que, si no es por derecho, el poder que se posee es el de una facción, y no el de soberanía.

Pero sí, en cambio, el uso de términos fuertemente connotativos, como ‘usurpador’ o ‘ilegítimo’, no es meramente retórico, ni trivialmente autocontradictorio, entonces nuestro autor está advirtiendo que hay un orden superior sustantivo por encima de la capacidad –digamos, material– de dominio que pueda exhibir un vencedor, o, en general, una voluntad poderosa y prestigiosa⁴⁶. El *hecho* del dominio eficaz también es, para Hobbes, tributario del *derecho* (natural, y, por tanto, divino) que en conciencia puedan reconocer los dominados. En este sentido, se podría decir que, en el relato histórico, la razón por la cual la república inglesa no se terminó de disolver y de caer en el grado más brutal de la condición de naturaleza, es que ni la mera sumisión al más fuerte, ni el mero interés económico, ni el puro contrato entre iguales eran su fundamento más profundo. Como ya dijimos más arriba, la Restauración de 1660 le termina de corroborar a Hobbes que la legitimidad empírica está constituida, en buena medida, por una convicción íntima de justicia. Por esta razón, la injusticia de origen complicó, hasta impedir su consumación, el proceso de legitimación del régimen inaugurado por Cromwell. Diversas circunstancias habían llevado a la nación inglesa a una situación de crisis, en la cual la mayor parte de los súbditos, por un deficiente conocimiento de sus deberes civiles, fueron conducidos a quitar a su soberano la base elemental de su eficacia. Pero el capital político que los ingleses retiraron de las arcas estatales no se diluyó, y tampoco fue reinvertido en las casas matrices del nuevo régimen. Pasada la turbulencia, los mercados, los grandes inversores y los pequeños ahorristas volvieron a confiar en la antigua institución monárquica, cuyos dirigentes, a su vez, escucharon prudentemente los reclamos que indicaban un cambio en la legitimidad del ejercicio y de los fines del gobierno⁴⁷. Fue

46. Acerca de la problemática reivindicación que de Hobbes hacen dos escuelas antagónicas como el iusnaturalismo y el positivismo jurídico, cf. Norberto Bobbio, “Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes”, en su *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 102-128.

así que el proceso histórico mismo, y no un soberano ilustrado y decidido, como esperaba Hobbes en la última frase de la Segunda Parte de *Leviatán*, completaron la tarea pedagógica de «convertir esta verdad de especulación en la utilidad de la práctica». Por eso, hacia el final de *Behemoth*, y contrariando el talante pesimista de otros momentos del texto, dice A que la situación posterior a la Restauración no se mantuvo exactamente igual a la que había antes de 1640, ya que fue el Parlamento mismo el que declaró que el derecho de armar y dirigir la milicia es privativo del rey,

[...] lo cual es mucho más instructivo para el pueblo que cualquier argumento extraído del título de la soberanía, y, en consecuencia, más apto para desarmar la ambición de todos los que arenguen a la sedición en el porvenir (*Beh.*, IV, p. 204).

En suma, y para cerrar. Los elementos de racionalidad instrumental y de iusnaturalismo que ofrece el contractualismo de Hobbes para entender lo político propician, sin duda, una justificación del gobierno absoluto *de facto*, al tiempo que establecen ciertas bases indispensables para el establecimiento del Estado de Derecho. Y el hecho mismo de extremar las consecuencias políticas de la igualdad y de la libertad naturales, y de desmitificar el fundamento de la estatalidad moderna, tiene el paradójico efecto de acercar la filosofía hobbesiana al impulso revolucionario de sus contemporáneos más radicalizados⁴⁸. Desde luego, ésta es, precisamente, una de las notas principales en la dinámica de la conciencia política

47. En términos de las categorías de Max Weber, se podría decir que, si bien las notas principales del orden extraordinario que intentó implantar Cromwell consiguieron instalarse como costumbre racionalizada, dicha rutinización del carisma no benefició a la persona del Lord Protector, sino que recayó sobre la más amada figura del heredero dinástico de la monárquica Casa Tudor (cf. Max Weber, *Economía y sociedad*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 172-173)

48. La tesis de Reinhart Kosellek, de cuño schmittiano, se refiere a la dinámica recurrentemente revolucionaria que genera el racionalismo radical del Estado Absoluto al establecer una separación insalvable entre la intimidad moral de la conciencia privada, de un lado, y la responsabilidad institucional de la autoridad política, del otro. En cuanto a la filosofía de Hobbes, Kosellek señala que allí la dicotomía se manifiesta como un intento por neutralizar el momento de afirmación absoluta de la voluntad individual, que contrata la generación del Estado, mediante una redefinición de la conciencia privada como mera «opinión de evidencia» (Reinhart Kosellek, *Critique & Crisis: Enlightenment and the Pathology of Modern Society*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1988, pp. 23-24).

Para un análisis de las semejanzas que existen entre los planteos de los *radicals* ingleses del siglo XVII, de un lado, y de Hobbes, del otro, además del clásico George Sabine, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 353 y ss., véase David Wootton, *Divine Right and Democracy*, Nueva York, Penguin, 1986, pp. 38 a 42, John Plamenatz, *Man and Citizen*, Londres, Longmans, 1963, pp. 67 y 68, y William Greenleaf, *Order, Empiricism, and Politics: Two Traditions of English Political Thought (1500-1700)*, Londres, Oxford University Press, 1964, p. 269.

del sujeto moderno, la cual, una vez que ha sido emancipada y convocada para fundar voluntariamente el artificio civil, ya no puede volver a ser absolutamente dominada. Pues bien, la teoría de la república por adquisición de *Leviatán* expresa con eminencia la paradoja mencionada, ofreciendo a Hobbes, y a la academia posterior, dos opciones para la lectura de la crisis que ocasionara su escritura. De las dos, el propio Hobbes elegirá, para evaluar los acontecimientos de la guerra civil, la opción más conservadora. Como indicios claros de esta decisión tenemos las cuestiones que hemos señalado en *Behemoth*: el rechazo a la legitimidad, aunque temporaria, del régimen republicano instaurado por el victorioso Cromwell; la reivindicación del derecho de gobierno de la, también temporariamente, derrotada dinastía Estuardo; la implícita postulación de la continuidad del cetro soberano que circuló entre Carlos y su hijo, y su contracara, la identidad perenne del pueblo de Inglaterra, el cual, a pesar de haber sufrido severos brotes de psicosis, nunca alcanzó la extrema multiplicidad caótica de su disolución total. En su *Leviatán*, la filosofía de Hobbes había intentado formular la clave que proveyera a las necesidades de la vida humana, las cuales, a la sazón, pasaban por encontrar una base racional para la eminencia absoluta de la institución estatal. Y es probable que una actitud de máxima consecuencia con (lo que ahora vemos como) su decisionismo debería haber llevado al autor de *Behemoth* a reconocer que, junto con la crisis de la condición de naturaleza que sobreviene a la derrota militar del representante soberano, también se da un corte abrupto del curso normal de la temporalidad, con la consecuente aniquilación de la vigencia de cualquier deuda pasada, afectiva o contractual. En ese caso, Hobbes debería haber aceptado, tal vez, que la voluntad que pusiera fin a la crisis sería, *ea ipso*, autoridad legítima, sin importar que su apellido fuese Estuardo, Cromwell o Austria. Pero eso también habría implicado admitir que el fin de una crisis es, necesariamente, resultado de un acto revolucionario, en tanto imposición de un orden nuevo mediante el ejercicio de una libertad poderosa y absoluta⁴⁹. Pues bien, creemos que, a sabiendas o por instinto, el de Malmesbury retrocedió en *Behemoth*

49. En un artículo sobre el decisionismo, Jorge Dotti propone que toda decisión «auténticamente política» tiene un nervio revolucionario, que consiste en el intento de dominar la temporalidad para desactivar la crisis, tratando de imponer libremente una forma de orden a la realidad, mediante la contención o el aplazamiento de las amenazas existenciales, concebidas como la irrupción del mal en la historia. Correlativamente, para Dotti, y en línea con lo que él entiende que es la enseñanza de Hobbes –a saber, que «la política es un combate hermenéutico»–, la revolución es «la categoría con que la conciencia moderna laiciza el motivo teológico fundacional de la subjetividad: la creación *ex nihilo*, generación de orden a partir de la nada» (Jorge E. Dotti, «Sobre el decisionismo (A diez años de la muerte de Carl Schmitt)», *Espacios de crítica y producción*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, No. 17, 1995, pp. 6 y 7).

ante la puerta que su propia teoría le había abierto a la revolución en *Leviatán*. En un plano especulativo, concluimos que los Estuardo mantuvieron su derecho, y que, paralelamente, Cromwell no logró elevarse a conquistador, en virtud de la postulada continuidad del pueblo de Inglaterra, el cual, a través del período de crisis ideológica, religiosa, económica y política, resultó ser, en la visión histórica de Hobbes, el sujeto más respetuoso del fundamento trascendente que la teoría había buscado para la institución soberana. La figura de la república por adquisición es doblemente anfibia: no solamente ejerce la mediación entre la pura guerra de la condición de naturaleza y la paz de la convivencia civil, sino que también, como práctica histórica, se encuentra a mitad de camino entre las formas tradicionales de generación del dominio y la sociabilidad moderna de la igualdad natural de todos los hombres. En este sentido, el paradigma de la conquista, justamente por el hecho de guardar una afinidad estrecha con aquellos elementos vitalistas de la secularización que no son meramente instrumentales, puede dar cuenta de las fuerzas centrípetas y reverentes que subyacen en el relato hobbesiano de la peripecia política de Inglaterra, al mismo tiempo que supone la desactivación de los argumentos milenaristas o proféticos que de allí en más deberán, indefectiblemente, animar a todo movimiento revolucionario. La imagen del conquistador confiere su aura de trascendencia y poder irresistible al artificio político que inaugura, pero sólo a condición de que se entienda que él es el último de los profetas nacionales legítimos.

En la filosofía política de Hobbes, el Estado y la religión, en tanto poderes constituyentes, ya han sido suficientemente reformados, y primero pasará una ballena por el ojo de aguja de una Santa Alianza, antes de que *Leviatán* prometa los cielos de la revolución, por más individualista, racionalista, absolutista y burguesa que ésta se presente. Podemos decir, en fin, que, al deslegitimar la guerra nacional de conquista, Hobbes renegó del elemento revolucionario que su propia filosofía había propiciado como presencia permanente en la politicidad moderna, y que, para ello, trató de ofrecer la espiritualidad de la Nación como reaseguro contra la poco confiable maquinabilidad del Estado. Era una oferta contradictoria, y la historia del Estado Nacional no habría de aceptarla.

Universidad de Buenos Aires

Abstract

The aim of this work is to study the evaluation of the Puritan Revolution made by Thomas Hobbes in his Behemoth. In order to accomplish this aim, principal

attention is paid to the hypothesis of Commonwealth by Acquisition, developed in Leviathan. Viewed in the light of this theoretical mode of generation of the body politic, it is concluded, the regime instaurated by Cromwell could not be able to elevate its military power to political legitimacy because of its genetical failure. Rebellion will never, in Hobbes's terms, succeed in transforming victory in conquest.