VIII. HOBBES

HOBBES es el más grande filósofo político de la época moderna antes que Hegel. Escribe muchas obras políticas de capital importancia para la comprensión del Estado moderno, de las cuales las principales son *Los elementos de la ley natural y política* (1640) (trad. italiana a cargo de A. Pacchi, La Nuova Italia, Florencia, 1968); *De cive* (1642 y 1647) (trad. italiana a cargo de N. Bobbio, Utet, Turín, 1959); *Leviatán* (1651) (trad. italiana, Laterza, Bari, 1911, en dos volúmenes).[4] En cuanto a las tesis que nos interesan, se relaciona directamente con Bodino, pero las sostiene con un rigor totalmente diferente, tan es así que después de él nadie puede ya sostener las tesis tradicionales sin tomar en cuenta los argumentos que adoptó para confutarlas. Al igual que Bodino, Hobbes no acepta dos de las tesis que han caracterizado durante siglos la teoría de las formas de gobierno: la de la distinción entre formas buenas y malas, y la del gobierno mixto. Ambas confutaciones derivan con lógica férrea de los dos atributos fundamentales de la soberanía: el ser absoluta y el ser indivisible. Como veremos, del atributo del ser absoluta proviene la crítica de la distinción entre formas buenas y malas, mientras que del de la indivisibilidad deriva la crítica del gobierno mixto.

Así como para Bodino, también para Hobbes el poder soberano es absoluto; si no lo es, no es soberano. El ser soberano y el ser absoluto son *unum et idem*. Aunque pueda parecer que un atributo como "absoluto" no permita un superlativo, no es descabellado decir que el poder soberano de Hobbes es más absoluto que el de Bodino. Como hemos visto, para Bodino el poder del soberano, aun siendo absoluto, en cuanto no está limitado por las leyes positivas, reconoce límites (además de las leyes constitucionales que no están en discusión) en el apego a las leyes naturales y divinas, y en el derecho de los privados. Frente a la índole absoluta del poder soberano como la concibe Hobbes, ambos límites desaparecen. Por lo que hace a las leyes naturales y divinas, no es que Hobbes niegue la existencia de éstas, pero afirma (correctamente) que ellas no son como las leyes positivas; y no lo son porque no se pueden hacer valer con la fuerza de un poder común. Así pues, no son obligatorias exteriormente, sino sólo lo son interiormente, es decir, en conciencia. Dicho de otro modo: el vínculo que une a los súbditos con las leyes positivas, o sea, las leyes promulgadas por el soberano, no tiene la misma naturaleza que el lazo que relaciona al soberano con las leyes naturales, es decir, con las dictadas por Dios. Si el súbdito no observa las leyes positivas puede ser constreñido por la fuerza del poder soberano; si el soberano no respeta las leyes naturales, nadie puede obligarlo y castigarlo (por lo menos en este mundo). En consecuencia, mientras las leyes positivas son para los súbditos mandatos que deben ser obedecidos absolutamente, las leyes naturales son para el soberano solamente reglas de prudencia que le sugieren comportarse de cierta forma si quiere alcanzar un fin determinado, pero no le imponen necesariamente una conducta en lugar de otra. Mientras el juez de la conducta del súbdito es el soberano, de la conducta del soberano el único juez es él mismo. Por lo que se refiere al derecho de los privados, Bodino sostiene, como hemos visto, que las relaciones entre los privados son reguladas por un derecho en el que el soberano no puede intervenir porque es un derecho que tiene su fuente principal en la voluntad de los individuos como participantes de la sociedad de las relaciones económicas, que es independiente de la sociedad política. Hobbes niega esta diferencia entre la esfera privada y la pública: una vez constituido el Estado; el campo de las relaciones privadas que en Hobbes coincide con el estado de naturaleza, se resuelve completamente en la esfera de las relaciones públicas, es decir, de las relaciones de dominio que vinculan al soberano con los súbditos. En efecto, la razón por la cual los individuos salen del estado de naturaleza para entrar en el Estado, es que el de naturaleza, no regulado por leyes promulgadas y hechas valer por un poder común, se resuelve en un estado de conflicto permanente (el famoso "*bellum omnium contra omnes*"). Mientras para Bodino la propiedad como derecho de gozar y disponer de una cosa, excluyendo a cualquier otro, es un derecho que se forma y desarrolla en una esfera de relaciones privadas antes e independientemente del Estado, para Hobbes el derecho de propiedad existe solamente en el Estado y mediante la tutela que de él hace tal Estado: en el estado de naturaleza los individuos tienen un *ius in omnia*, o sea, tienen un derecho sobre todas las cosas, lo que equivale a decir que no tienen derecho a nada, desde el momento en que, teniendo todos el derecho sobre todo, cualquier cosa es al mismo tiempo mía y tuya, y por tanto no es más mía de lo que es tuya. Solamente el Estado puede garantizar con su fuerza, que es superior a la de todos los individuos juntos, que lo mío sea exclusivamente mío y lo tuyo sea sólo tuyo. En otras palabras: únicamente el Estado puede asegurar la existencia de la propiedad privada.

De la índole absoluta del poder estatal deriva, como se ha dicho, la negación de la distinción entre formas buenas y malas de gobierno. El razonamiento de Hobbes es riguroso: la distinción entre formas

[4] Para la traducción al español de los fragmentos de Hobbes me apoyo en: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Inglaterra, 1981; Thomas Hobbes, *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1983; Thomas Hobbes, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. [T.]

buenas y malas parte de la distinción entre soberanos que ejercen el poder de acuerdo con las leyes y soberanos que gobiernan sin respetar las leyes con las que están obligados; pero si el soberano verdaderamente es "*legibus solutus*", si no está obligado por ninguna ley que esté por encima de él, ¿cómo es posible distinguir al soberano que respeta las leyes de aquel que no lo hace? En otras palabras: el mal soberano es quien abusa del poder que se le ha confiado. ¿Pero tiene sentido hablar de abuso de poder allí donde existe un poder ilimitado? Donde el poder es ilimitado, el concepto mismo de abuso se vuelve contradictorio. Entonces, ¿cómo se puede distinguir al soberano bueno del malo, si ya no opera el criterio, el único criterio, que permite su diferenciación? Conviene dejar la palabra al mismo Hobbes, cuya claridad es insuperable:

> Los antiguos escritores políticos introdujeron otras tres formas opuestas a éstas [se entiende a las tres formas clásicas de la monarquía, la aristocracia y la democracia], es decir la anarquía (o sea la confusión) en contraste con la democracia, la oligarquía (el poder excesivo de pocos) en oposición a la aristocracia, y la tiranía contraria a la monarquía. Pero éstas no son tres formas de Estado diversas de las primeras, sino tres diferentes denominaciones, que les da a las primeras quien tenía odio por el gobierno o los gobernantes. Ciertamente los hombres no sólo tienen la costumbre de indicar con los nombres las cosas, sino de designar con ellos sus sentimientos, el amor, el odio, la ira, etc. De lo que se desprende que lo que uno llama democracia, el otro denomina anarquía; lo que uno define aristocracia, el otro indica como oligarquía, y lo que uno denomina tirano, el otro le da el nombre de rey. De manera que con estos nombres no se designan formas de Estado diferentes, sino únicamente las diferentes opiniones de los ciudadanos en referencia a las personas de los gobernantes (*De cive*, VII, 2).

En este fragmento Hobbes hace una afirmación filosófica importante: no existe ningún criterio objetivo para distinguir al buen rey del tirano, etc. Los juicios de valor, o sea, los que usamos para decir que algo está bien o mal, son juicios subjetivos que dependen de la "opinión". Lo que a uno le parece bueno a otro le parece malo: esto sucede porque no existe ningún criterio racional para distinguir el bien del mal. Todo criterio es derivado de la pasión, no de la razón. El motivo por el que no existe ningún criterio objetivo para distinguir al rey del tirano se aclara puntualmente en este segundo fragmento:

> Las pasiones de, los hombres no les permitirán fácilmente convencerse de que el reino y la tiranía sean la misma forma de Estado. Aunque prefirieron que el Estado estuviese sujeto a un solo individuo en lugar que a muchos, piensan que no esté bien gobernado si no está regido según su juicio. Pero es necesario buscar con la razón y no con el sentimiento en qué cosa difiere el rey del tirano, ya que no se distinguen por una mayor amplitud del poder que uno tenga en lugar de- otro, debido a que no se puede dar un poder más grande que el poder soberano. Tampoco por el hecho de que el primero tenga una autoridad limitada y el otro no, porque si una autoridad es concedida con ciertos límites, quien la recibe no es rey, sino súbdita de quien la concede (*De cive*, VII, 3).

En este fragmento Hobbes, después de confirmar que la distinción entre el rey y el tirano es pasional y no racional, manifiesta que, si el soberano es quien tiene el poder supremo, no puede haber ninguna diferencia entre un soberano y otro con respecto a la mayor o menor cantidad de poder. Si el rey viese un poder limitado con respecto al tirano, no sería un verdadero rey; pero si su poder es ilimitado, no es posible que pueda ser distinguido del poder del tirano. Una vez más, el tirano es un rey que no cuenta con nuestra aprobación; el rey es un tirano que tiene nuestra aprobación. La figura del tirano que aquí Hobbes tiene en mente es la del tirano *ex parte exercitii*: es como si se dijese que allí donde el poder no tiene límites (porque si los tuviese ya no sería el poder soberano) no tiene sentido hablar de exceso de poder, y por tanto no tiene caso mencionar una figura de soberano que estaría caracterizada precisamente por el exceso de poder. Al continuar con el fragmento ya citado, nos encontramos de inmediato con la otra forma de tiranía, aquella *ex defectu tituli*:

> En segundo lugar, rey y tirano no difieren por la manera de adquirir el poder. En efecto, si en un Estado democrático o aristocrático un ciudadano se adueña por la fuerza del poder, en el momento en que haya logrado obtener el reconocimiento de los ciudadanos se vuelve un rey legítimo; en caso que no lo obtenga queda como un enemigo, y no como un tirano (*De cive*, VII, 3).

También en este caso el razonamiento hobbesiano es un dilema: o el príncipe que conquista el Estado por la fuerza (que para la teoría tradicional sería un tirano por falta de título) logra conservar el poder, consigue que los súbditos lo reconozcan y se vuelve un príncipe legítimo que no se distingue de cualquier otro príncipe legítimo, o no logra conservar el poder porque los súbditos continúan siéndole hostiles y

entonces es un enemigo. No tengo necesidad de subrayar la importancia de esta afirmación, que reside en la enunciación del principio siguiente: o el príncipe logra legitimar incluso *post factum* el poder y entonces es un príncipe como todos los demás, o no logra legitimarlo después de conquistarlo y entonces no es un príncipe sino un enemigo. La diferencia no se establece entre príncipe bueno y malo, sino entre príncipe y no príncipe. No me entretengo en este momento en la legitimación post factum, que es lo que los juristas llaman ahora principio de efectividad, o sea, el principio por el cual es legítimo el poder que logra "efectivamente" imponerse, porque tendremos ocasión de hablar de ella muchas veces durante las lecciones. Por ahora baste decir que si no se aceptase el principio de efectividad, ningún poder sería, en última instancia, legitimo: nos podemos mover de un poder legítimo a otro, pero forzosamente se llegará a un punto en el que nos encontremos con un poder como el de Atlante que no reposa más que en sí mismo, es decir, en su capacidad de hacerse valer.

Como hemos visto, Bodino no sólo distinguió el reino de la tiranía, sino también la monarquía tiránica de la monarquía despótica. ¿Qué lugar ocupa la monarquía despótica en el sistema hobbesiano? Como de costumbre, cito un párrafo extremadamente claro del capítulo XX del *Leviatán*:

> El dominio adquirido por conquista o victoria en la guerra es el que algunos escritores llaman despótico, de "despotes" que significa señor o amo, y es el dominio del amo sobre su siervo (ed. cit., vol. I, p. 166).

No hay nada que decir sobre la definición del despotismo: por despotismo todos los escritores entienden la forma de dominio en la que el poder del príncipe sobre sus súbditos es de la misma naturaleza que el poder del amo sobre sus esclavos. En cambio, conviene comentar aunque sea brevemente la identificación del despotismo con el dominio obtenido mediante la conquista y la victoria. Bodino también había relacionado el despotismo con la conquista, y con la victoria, pero había especificado que debía tratarse de una guerra "justa". Hobbes únicamente habla de conquista y de victoria: no dice si la guerra que se gana deba ser justa. Aunque a primera vista la omisión puede parecer grave, en realidad Hobbes, no sólo desde una óptica realista, sino también desde el punto de vista de la doctrina general de la guerra justa, tiene toda la razón. En efecto, ¿cómo se puede distinguir una guerra justa de una injusta? A pesar de los intentos de los teólogos y de los juristas por establecer *a priori* las justificaciones de las guerras, de hecho, éstas son siempre, hasta que dura el conflicto entre los dos contendientes, justas en ambas partes. Lo que finalmente determina la justicia de la guerra es la victoria: allí donde no hay un tribunal superior a las partes que pueda hacer ganar a quien tiene razón, la tiene el que gana. En los tiempos de Bodino y de Hobbes la guerra entre Estados era comparada con el duelo: era un duelo público mientras que éste bien podía compararse con una guerra privada. Y como todos saben, en el duelo la solución de una controversia es confiada a la respuesta de las armas: la victoria es la prueba de la justicia. Decía, por tanto, que Hobbes tiene razón cuando habla únicamente de conquista y de victoria: si entre dos contendientes que no reconocen por encima de ellos ningún juez superior se desencadena una guerra, la victoria es el único criterio para distinguir quién tiene razón y quién no la tiene. Pero si la conquista y la victoria son el origen del Estado despótico, para Hobbes aquéllas no constituyen la justificación, el principio de legitimidad de éste. La verdadera innovación frente a la teoría tradicional del despotismo es introducida por Hobbes al enunciar el principio de legitimación en el siguiente fragmento:

> Este dominio [se entiende el despótico] es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el inminente golpe de muerte, pacta por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad que mientras se le preserve la vida y la libertad de su cuerpo el vencedor usará de todo ello a su gusto (*Leviatán*, cap. XX, ed. cit., vol. I, p. 166).

Confirmado por este otro pasaje:

> No es por eso la victoria lo que proporciona el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni está él obligado porque fue conquistado, esto es, golpeado, pretendido, o puesto en fuga, sino porque viene y se somete al vencedor (*ibid*.).

Lo que resulta claro de estos fragmentos es que el fundamento del poder despótico, la razón por la cual también puede encontrar en ciertas circunstancias su legitimación, es el mismo consenso de quien se somete. Hasta ahora habíamos visto justificado el despotismo *ex natura* (Aristóteles), y *ex delicto* (Bodino), aquí lo vemos justificado *ex contractu*. Esta tesis también compagina perfectamente con la lógica de todo el sistema del pensamiento hobbesiano. ¿Por qué los individuos salen del estado de naturaleza y dan vida con sus voluntades concordantes al Estado civil? Como se sabe, la razón que esgrime Hobbes es que el estado de

naturaleza, siendo un estado de guerra de todos contra todos, es un estado en el que nadie tiene la garantía de su vida: para salvar la vida los individuos consideran necesario someterse a un poder común que sea tan fuerte que pueda impedir el uso de la fuerza privada. Dicho de otro modo: el Estado surge de un pacto que los individuos establecen entre ellos y que tiene el objetivo de obtener la seguridad de la vida mediante la sumisión recíproca a un solo poder. En nada es diferente en cuanto a contenido y objetivo el *pactum subiectionis* que se da entre el vencedor y el vencido. El vencedor tendría el derecho de quitarle la vida al vencido, el cual para permanecer vivo renuncia a su libertad. Entre el vencedor y el vencido tiene lugar un verdadero intercambio de prestaciones: el vencido mediante su sumisión ofrece al vencedor sus servicios, es decir, le promete servirlo; el vencedor, por su parte, ofrece al vencido su protección. Tanto en el pacto que da origen al Estado civil como en el que existe entre el vencedor y el vencido el bien supremo, al que se apega, en el primer caso, la voluntad de los individuos que intentan salir del estado de naturaleza, en el segundo, la voluntad del vencido, es la vida.

Como se ha dicho, otra característica de la soberanía es la indivisibilidad, de la que deriva la segunda tesis hobbesiana, que nos interesa comentar: la crítica de la teoría del gobierno mixto. Comenzamos con la lectura de un fragmento tomado del *De cive*:

Hay quienes consideran que es necesaria la existencia de un poder soberano en el Estado; pero sostienen que, si este poder se depositase en las manos de uno solo o de una asamblea, se daría lugar, para los otros, a *un Estado de opresión servil*. Para evitar esta degeneración de los ciudadanos a esclavos del poder soberano, piensan que pueda existir un Estado compuesto por las tres formas de gobierno anteriormente descritas, pero al mismo tiempo diferente de cada una de ellas; llaman a estas formas de Estado monarquía mixta, aristocracia mixta o democracia mixta según cuál de las tres formas predomina. Por ejemplo, si la designación de magistrados y las deliberaciones en tomo a la guerra y la paz están en poder del rey, la administración de la justicia reside en los notables, la fijación de impuestos en el pueblo, y la facultad de promulgar leyes queda en los tres, un Estado recto justamente es denominado monarquía mixta. Aun admitiendo que pueda existir un Estado de este tipo, *no se obtendría por ello una mayor libertad* para los ciudadanos. En efecto mientras todos los poderes estén de acuerdo entre ellos, la sujeción de todo ciudadano es tan grande que no podría ser mayor; si en cambio nace algún disenso, rápidamente se cae en la guerra civil y en el derecho de espada privada, lo que es peor que cualquier sujeción (*De cive*, VII, 4, las cursivas son mías).

Para Hobbes, un punto inamovible es que el poder soberano no puede ser dividido más que a riesgo de destruirlo. Incluso considera como una teoría sediciosa a la que afirme que el poder soberano es divisible, y que un gobierno bien ordenado debería prohibirla. Cuando aborda las teorías sediciosas enfatiza con energía su argumento:

> También hay quienes subdividen el poder soberano para atribuir la facultad de declarar la guerra y de acordar la paz a una sola persona (que llaman rey), pero el derecho de imponer tributos no lo atribuyen a él sino a otros. Sin embargo como el dinero es el nervio tanto de la guerra como de la paz, quienes dividen la soberanía como se ha dicho, o no la dividen de hecho, porque le dan el poder efectivo a quien dispone de las finanzas y al otro solamente un poder nominal, o si lo dividen disuelven el Estado, porque no se puede hacer la guerra si es necesario, ni conservar la tranquilidad pública, sin dinero (*De cive*, XII, 5).

El razonamiento hobbesiano es de una simplicidad ejemplar: si efectivamente el poder soberano está dividido, ya no es soberano, si continúa siendo soberano quiere decir que no está dividido, lo cual significa que la división solamente es aparente. Sabemos muy bien cuál es la situación histórica de la que nace la reflexión hobbesiana: es la contienda entre el rey y el parlamento en Inglaterra que dio origen a la guerra civil, es decir, a la disolución del Estado. Hobbes considera responsables de esta disolución a quienes de diversas maneras sostuvieron que el poder soberano debía ser dividido entre el rey y el parlamento. La doctrina dominante entre los constitucionalistas ingleses durante varios siglos era que la monarquía inglesa fuese una monarquía mixta, y había sido repetida poco antes de la guerra civil en 1642 por el rey Carlos I, en una de sus clásicas afirmaciones:

> La experiencia y la sabiduría de nuestros antepasados modelaron este gobierno mediante una combinación de formas [monarquía, aristocracia, democracia] para dar al régimen (en los límites permitidos por la providencia humana) las ventajas de las tres, si los inconvenientes de cada una, a fin de que haya un equilibrio entre los tres *estates* y que ellos caminen juntos por su propia vía (de la Answer to the Nineteen Propositions, que cito de L. D'Avack, "La teoria della monarchia mista nell'Inghilterra del Cinque e del Seicento", *Revista Internazionale di filosofía del diritto*, 1975, p. 613).

Sobre todo en el primer fragmento debe observarse el señalamiento a la libertad de los ciudadanos, enarbolada como argumento de los partidarios del gobierno mixto. Como hemos visto, el argumento tradicional en favor del gobierno mixto era el de la estabilidad; mas también indicamos que en Maquiavelo aparece un segundo, el de la garantía de la libertad. En síntesis, la apología del gobierno mixto se basa en dos argumentos: *ex parte principis*, en la mayor estabilidad del Estado; *ex parte populi*, en la mayor libertad de los ciudadanos. Hobbes toca el tema de libertad allí donde rechaza al gobierno mixto con base en el binomio servidumbre-libertad; pero no descuida el argumento de la estabilidad, en cuanto muestra que la consecuencia inevitable del gobierno mixto es la disolución del Estado y la guerra civil. Para Hobbes, igual que para Bodino, el inconveniente del gobierno mixto es precisamente el de llevar a consecuencias opuestas a las que se habían imaginado sus partidarios: en primer lugar a la inestabilidad que es lo contrario de la tan trillada estabilidad que le atribuyeron al gobierno mixto Polibio y Maquiavelo. Una concepción de este tipo no podía reflejarse en el juicio sobre los gobiernos mixtos históricamente reconocidos y principalmente en el gobierno romano. En el *Leviatán* hay un párrafo dedicado a los Estados que se desintegran por la falta de un poder absoluto; la república romana es el ejemplo históricamente más significativo de estos Estados. Al respecto Hobbes escribe:

> Mientras el antiguo gobierno romano estaba formado por el senado y el pueblo de Roma, de hecho ni el senado ni el pueblo tenían todo el poder, cosa que causó primero las sediciones de Tiberio Graco, Cayo Graco, Lucio Saturnino y otros; y, después, las guerras entre el senado y el pueblo bajo Mario y Sila, y de nuevo bajo Pompeyo y César, hasta la extinción de su democracia y el establecimiento de la monarquía (*Leviatán*, cap. XXIX, ed. cit., vol. I, p. 265).

No hace falta decir que Polibio y Hobbes se refieren a periodos diferentes de la historia romana, y que por tanto ambos pueden tener razón; pero es un hecho que para sostener la tesis de la inestabilidad del gobierno mixto, Hobbes hace uso de un argumento, histórico de la misma constitución que había sido exaltada como maravilloso ejemplo de estabilidad. Por lo que se refiere al gran ejemplo de gobierno mixto, el gobierno de Esparta, Hobbes utiliza la otra cara del dilema (si verdaderamente el Estado es mixto no es estable, si es estable ciertamente no es mixto) en un fragmento en el que interpreta la constitución espartana como un gobierno aristocrático, de acuerdo con una antigua y sólida tradición:

> El rey cuyo poder es limitado no es superior a aquel o aquellos que tienen el poder para limitarlo; y quien no es superior no es supremo, esto es, no es soberano. En consecuencia, la soberanía estuvo siempre en esa asamblea que tenía el derecho de limitarlo y, por consiguiente, el gobierno no es monarquía, sino democracia o aristocracia, como sucedió en la antigüedad con *Esparta*, donde los reyes tenían el privilegio de dirigir sus ejércitos, pero donde la soberanía radicaba en los *éforos* (*Leviatán*, cap. XIX, ed. cit., vol. I, p. 158).

De la crítica hobbesiana del gobierno mixto brota otro problema que ya he mencionado pero que es hora de indicar toda su importancia. Se trata de la sobreposición, e incluso de la confusión normalmente no reconocida y por tanto trasladada sin sentido crítico entre teoría del gobierno mixto y teoría de la separación de poderes. Me apresuro a decir que de los fragmentos citados resulta claro que la crítica de Hobbes al gobierno mixto es al mismo tiempo, e incluso fundamentalmente, una crítica a la separación de poderes. ¿Gobierno mixto y separación de poderes son la misma cosa? Sí y no. Lo pueden ser, pero también pueden no serlo. Antes de considerar esto un poco más a fondo, conviene citar otro fragmento hobbesiano, de gran agudeza y perspicacia:

> A veces puede haber también en el gobierno meramente civil más de un alma. Como cuando el poder de recaudar dinero (que es la facultad nutritiva) ha dependido de una asamblea general, el poder de conducta y mando (que es la facultad locomotriz) ha dependido de un hombre, y el poder de hacer leyes (que es la facultad racional) ha dependido del consentimiento accidental de un tercero. Esto pone en peligro a la república, algunas veces por falta de buenas leyes, pero más a menudo por carecer del alimento necesario para la vida y el movimiento. Pues aunque pocos perciben que tal gobierno no es gobierno sino división del Estado en tres facciones, llamándolo monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; no de una persona representativa, sino de tres. En el reino de Dios puede haber tres personas independientes sin ruptura de la unidad en el Dios que reina; pero donde los hombres reinan no puede permitirse una diversidad de opiniones. Y, por tanto, si el rey ostenta la representación del pueblo y la asamblea general ostenta también esa representación, y otra asamblea representa una parte del pueblo, no son una persona ni un soberano, sino tres personas y tres soberanos. A qué enfermedad en el cuerpo natural del hombre puedo comparar exactamente esta irregularidad de un Estado, es cosa que no sé. Pero he visto a un

hombre que tenía a otro hombre creciendo de su flanco, con cabeza, brazos, pecho y estómago propios. Si hubiese tenido a otro hombre creciendo desde el otro flanco la comparación podría entonces haber sido exacta (*Leviatán*, cap. XXIX, ed. cit., vol. I, p. 272).

Por si no bastasen las citas anteriores, la opinión que Hobbes tiene del gobierno mixto se refuerza con los últimos renglones; el gobierno mixto es comparado con algo monstruoso. En el reino del Espíritu, la unión de las tres personas genera la Trinidad, pero en el terrenal, la unión de las tres partes del Estado da origen a monstruos. ¿Cuál es el blanco verdadero de la crítica hobbesiana? Si se vuelven a leer atentamente los primeros renglones, que por lo demás repiten cosas ya dichas en los fragmentos anteriormente citados, se observa que la crítica de Hobbes va contra la separación de las principales funciones del Estado y de su asignación a órganos diferentes. ¿Era ésta la idea original del gobierno mixto, como fue diseñada por los griegos? Esta idea no nació de la exigencia de dividir el poder único del Estado, sino precisamente del concepto contrario, o sea, de la necesidad de integrar en la unidad las diferentes clases que constituyen una sociedad compleja. La sobreposición de la teoría de la separación de poderes y de la del gobierno mixto, sucede únicamente porque se busca hacer coincidir la tripartición de las funciones principales del Estado, que de acuerdo con los partidarios de la separación de poderes deberían ser divididas, es decir, atribuidas a órganos diferentes, con la desagregación y unificación de las clases que componen una sociedad compleja y de las cuales, cada una, de acuerdo con los partidarios del gobierno mixto, debería tener su propio órgano de representación en el Estado compuesto, y, precisamente por esto, "mixto". Pero tal coincidencia de ninguna manera es necesaria. Veamos un poco más de cerca esta cuestión. Si se admite que las funciones del Estado son tres –la legislativa, la ejecutiva y la judicial–, la identificación de la práctica de la división de poderes con la realidad del sistema político, llamado "mixto", puede darse solamente si a cada función corresponde una de las tres partes de la sociedad (rey, notables, pueblo), o sea, si se puede concebir un Estado en el cual, supongamos, al rey le sea confiada la función ejecutiva, al senado la judicial y al pueblo la legislativa. Pero los primeros teóricos del gobierno mixto jamás sostuvieron una idea de este tipo. En todo caso, el gobierno mixto perfecto es exactamente lo opuesto: es aquel gobierno en el cual la misma función, entiendo la función principal, la legislativa, es ejercida habitual y conjuntamente por las tres partes que componen al Estado; o sea, para permanecer fieles a la constitución que Hobbes tiene en mente, al mismo tiempo por el rey, los lores y los comunes. En el gobierno mixto no hay ninguna correspondencia necesaria entre las tres funciones del Estado y las tres partes de la sociedad que se reintegran en el sistema político propio del gobierno mixto. La dificultad de la identificación aumenta si se toma en consideración el hecho de que los teóricos del gobierno mixto siempre hablaron de tres clases o Estados en los que está dividido el poder de una sociedad compleja, mientras los teóricos de la separación de poderes frecuentemente redujeron a dos las funciones básicas del Estado, la legislativa y la ejecutiva, en este caso no puede darse la correspondencia entre los tres posibles sujetos del gobierno (rey, notables y pueblo) y las funciones del Estado; allí donde la articulación del poder del Estado contempla la manera en que están divididas las funciones que le competen al Estado más que a los posibles sujetos del poder estatal, la interpretación más correcta de la realidad es la bodiniana, que ve en el Estado compuesto una distinción entre Estado y gobierno, en lugar de la teoría del gobierno mixto que observa en ello una composición entre las diferentes clases sociales.

La teoría política más importante que viene después es la de John Locke, expuesta en los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1680). Justamente Locke pasa a la historia como el teórico de la monarquía constitucional, es decir, de un sistema político basado al mismo tiempo en la doble distinción entre dos partes del Estado, el parlamento y el rey, y entre dos funciones de Estado, la función legislativa y la ejecutiva, y en una correspondencia casi perfecta entre las dos distinciones, en cuanto el poder legislativo emana del pueblo que tiene su representación en el parlamento y el poder ejecutivo es delegado por el parlamento al rey. Una constitución de este tipo no es un gobierno mixto en el sentido tradicional de la palabra (y por lo demás tampoco Locke lo considera así); es una constitución que se podría llamar, de acuerdo con la interpretación bodiniana, democrático-monárquica, o sea, una constitución en la cual la soberanía del Estado pertenece al pueblo, y el gobierno, entendido como ejercicio del poder ejecutivo, al rey.

X. MIONTESQUIEU

LA MAYOR obra de Montesquieu (1689-1755), *Del espíritu de las leyes*, apareció en 1748, pocos años después de la segunda edición de *La scienza nuova* de Vico (1744). Al igual que *La scienza nuova*, *Del espíritu de las leyes* es una obra compleja, de la que se pueden dar diversas interpretaciones; como *La scienza nuova*, no es una obra de teoría política, aunque contiene una que analizaré en estas lecciones. De todas las interpretaciones de *La scienza nuova* resalté la que la considera como una filosofía de la historia; de todas las versiones *Del espíritu de las leyes* me interesa subrayar, para los fines del curso, la que la entiende como una "teoría general de la sociedad". Al igual que Vico, Montesquieu se plantea el problema de si existen leyes generales que determinen la formación y el desarrollo de la sociedad humana en general y de las sociedades humanas en particular; pero a diferencia de Vico, Montesquieu se mueve en un horizonte de investigación más amplio: el ámbito de la infinita erudición de Vico en gran medida es el mundo clásico, y sólo en una porción mínima el mundo medieval y moderno con particular referencia a los Estados europeos; en la visión de Montesquieu ocupan un lugar preponderante los Estados extraeuropeos, tan es así que una categoría fundamental de su construcción conceptual, la del despotismo, fue producida específicamente para dar cuenta de la naturaleza de los gobiernos que no pertenecen al mundo europeo. (Tanto para Vico como para Montesquieu, es el mundo de los pueblos primitivos, de los "salvajes".) Mas la diferencia principal entre los dos autores es otra: la dimensión de Vico es sobre todo temporal (y por ello la presenté, a riesgo de dar una idea limitada, como una filosofía de la historia), mientras la de Montesquieu es fundamentalmente espacial y geográfica (y por ello prefiero definirla como una teoría general de la sociedad). El interés primordial de Vico busca descifrar las leyes mediante las cuales se produjo y continúa el desarrollo histórico de la humanidad; el interés esencial de Montesquieu se dirige a explicar la variedad de las sociedades humanas y de sus respectivos gobiernos no solamente en el tiempo sino también en el espacio.

Es evidente, desde el primer capítulo con el que se abre la gran obra, titulado "De las leyes en general", que el problema de Montesquieu es principalmente descubrir las leyes que gobiernan el movimiento y las formas de las sociedades humanas, y cuyo descubrimiento permite elaborar una teoría de la sociedad. Los primeros renglones están dedicados a la definición de ley:

> Las leyes en su significación más extensa, no son más que las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales, el hombre (trad. italiana de S. Cotta, Utet, Turín, 1952, vol. I, p. 55).[5]

Aunque esta definición esté al inicio del libro no es ni clara ni precisa; pero para nuestros fines se pueden recoger dos afirmaciones: *a*) todos los seres del cosmos (incluido Dios) están gobernados por leyes, y *b*) se tiene una ley, o mejor dicho se puede enunciar una ley, cuando entre dos entes del cosmos hay relaciones necesarias, de manera que dado uno de los dos entes no puede dejar de existir el otro (el ejemplo clásico de esta relación es la de causalidad, por la que se dice que dos entes físicos son uno la causa de otro, cuando dado el primero necesariamente sigue el segundo). De estas dos afirmaciones, o sea, de la definición de ley como enunciación de una relación necesaria entre dos o más entes (inciso *b*) y de la constatación de que todas las cosas están gobernadas por leyes (inciso *a*), Montesquieu inmediatamente indica una consecuencia: el mundo no está gobernado por "una ciega fatalidad". Tan es así que inmediatamente después de aclarar la teoría que pretende negar, confirma, como refuerzo para la teoría que quiere sostener, la tesis inicial sobre la existencia de leyes con estas palabras:

> Hay pues una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que existen entre ellas mismas y los diferentes seres, y las relaciones de estos últimos entre ellos (p. 56).

Hasta aquí se diría que Montesquieu pretende ponerse frente al mundo humano como el físico ante el de la naturaleza; pero las cosas en el mundo humano son un poco más complejas porque (una afirmación de este tipo puede parecer sorprendente) "falta mucho para que el mundo inteligente se halle tan bien gobernado como el mundo físico" (p. 57). ¿Por qué el mundo humano no está tan bien gobernado como el físico? Por la condición inteligente del hombre que lo empuja a dejar de observar las leyes de la naturaleza así como las que él mismo se ha dado (como veremos un poco más adelante). El hecho de que el hombre, por su naturaleza, no obedezca las leyes naturales tiene como consecuencia la distinción tajante entre el mundo

[5] Para la traducción al español de los fragmentos de Montesquieu en este capítulo me apoyo en: Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 1977. [T.]

físico y el humano. Tal consecuencia es la siguiente: para lograr el respeto de las leyes naturales, los hombres tienen que darse otras. Estas leyes son las positivas, es decir, las leyes que en toda sociedad particular son puestas por la autoridad que tiene la tarea de conservar la cohesión del grupo. Así pues, mientras el mundo natural solamente está regido por las leyes naturales (y por consiguiente es más fácil analizarlo y conocer su movimiento regular y uniforme), el mundo humano está gobernado por la ley natural que es común a todos los hombres y por las leyes positivas que, teniéndose que adaptar a las diversas formas de sociedad, son diferentes de pueblo a pueblo. Por esto el estudio del mundo humano es mucho más complicado, lo que explica por qué las ciencias físicas han avanzado más que las sociales.

Los dos diferentes planos en los que se presentan los dos tipos de ley se aclaran en el siguiente fragmento:

> La ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana (p. 63).

La ación entre la ley natural y las leyes positivas pasa entre un principio general y sus aplicaciones prácticas. La ley natural se limita a enunciar un principio, como por ejemplo el que las promesas deben ser cumplidas; las leyes positivas establecen eventualmente y de diferente manera, de acuerdo con las diversas sociedades, las modalidades bajo las cuales se intercambian las promesas para que sean válidas, las sanciones que deben establecerse para quienes no las mantienen con el objeto de hacer más probable su ejecución, etc. Montesquieu distingue tres especies de leyes positivas: las que regulan las relaciones entre los grupos independientes, por ejemplo, entre los Estados, las que norman dentro del grupo las relaciones entre gobernantes y gobernados, y las que, también dentro del grupo, sancionan las relaciones de los gobernados, de los ciudadanos o de los privados, entre ellos. Constituyen respectivamente el derecho de gentes (ahora derecho internacional), el derecho político (ahora derecho público) y el derecho civil (también llamado así en nuestros días).

Una vez constatada la distinción entre una ley natural universal y las leyes positivas particulares, el estudio del mundo humano, a diferencia del de la naturaleza, requiere un amplio conocimiento de las leyes positivas, es decir, de las que cambian en el tiempo y el espacio. Una teoría general de la sociedad (como hemos llamado a *Del espíritu de las leyes*) no puede ser elaborada mas que con base en el estudio de las sociedades particulares. Precisamente el propósito de Montesquieu es construir una teoría general de la sociedad a partir del examen del mayor número posible de sociedades históricas. ¿Pero por qué tantas sociedades diferentes, cada cual con sus leyes, con sus ritos, con sus costumbres, si las leyes naturales son universales? El intento primordial de *Del espíritu de las leyes* es explicar tal variedad. La multiplicidad de las leyes es un tema tan viejo como la reflexión sobre las sociedades humanas (lo que es justo de este lado de los Alpes se vuelve injusto del otro). Se trata de uno de los temas sobre los cuales pueden ser externadas las más diferentes respuestas, de hecho cada una de ellas caracteriza una diferente concepción de la naturaleza y del hombre. Se puede responder que esta variedad es incomprensible para la mente humana porque es cosa de una inteligencia superior que en su infinita sabiduría hace que los diversos hilos de las diferentes civilizaciones se concentren en una misteriosa unidad; se puede también responder que no hay una explicación racional porque la historia con todas sus rarezas y sus aberraciones es el fruto de la locura humana o de la pura casualidad. La solución que Montesquieu da al problema no se encuentra en estas respuestas: la multiplicidad de las leyes tiene una razón y a partir de ella pueden encontrarse las causas a condición de que se aplique al estudio del mundo humano el mismo rigor metodológico y el espíritu de observación que los físicos emplean en el análisis del mundo natural.

Al resumir las conclusiones a las que Montesquieu llega mediante el examen de una enorme cantidad de datos que le proporcionan la filosofía política, las narraciones históricas y los testimonios de los viajeros, se puede decir que las causas de la variedad de las leyes son de tres tipos: físicas o naturales, como el clima y la mayor o menor fertilidad del terreno, económico-sociales, como las diferentes maneras que cada pueblo tiene para allegarse los medios de subsistencia, por lo que se distinguen los pueblos salvajes (cazadores), bárbaros (pastores), civiles (primero agricultores y después comerciantes), y espirituales (la religión). Después de esta breve presentación del significado de toda la obra, ahora debe observarse cuál es el lugar que en ella ocupa nuestro tema, el de las formas de gobierno. Afirmo inmediatamente que ocupa un lugar central: también para Montesquieu las categorías generales que sirven para dar un orden sistemático a. las diversas formas históricas de sociedad son las que corresponden a los diferentes tipos de régimen político. Una vez más la tipología de las formas de gobierno adquiere una gran importancia para la comprensión (uso sistemático), evaluación (uso prescriptivo) y para la interpretación histórica (uso histórico) de la

fenomenología social. Lo que cambia en Montesquieu es el contenido de la tipología que ya no corresponde ni a la clásica (la tripartición con base en el "quién" y el "cómo") ni a la maquiaveliana (la bipartición en principados y repúblicas). El segundo libro comienza con un capítulo titulado "De la índole de los tres distintos gobiernos" que conviene citar:

> Hay tres especies de gobiernos: el *republicano*, el *monárquico* y el despótico [...] Supongo tres definiciones, mejor dicho, tres hechos: uno, que el gobierno republicano es aquel en que todo el pueblo, o una parte de él, tiene el poder supremo; otro, que el gobierno monárquico es aquel en que uno solo gobierna, pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas; y por último, que en el gobierno despótico el poder también está en uno solo, pero sin leyes ni frenos pues arrastra todo y a todos tras su voluntad y caprichos (p. 66)

La diferencia de esta tipología con respecto a las anteriores salta a la vista. Las dos primeras formas corresponden a las dos formas maquiavelianas: efectivamente la república abarca también aquí tanto a la aristocracia como a la democracia, según si sólo una parte del pueblo o "todo el pueblo" ejerce el poder. Montesquieu lo dice inmediatamente después:

> Cuando en la república, el poder supremo reside en el pueblo entero, es una democracia. Cuando el poder supremo está en manos de una parte del pueblo, es una aristocracia (p. 66).

Lo que quiere decir que también para Montesquieu la diferencia fundamental con respecto al sujeto del poder soberano está entre el gobierno de uno y el de más de uno (no importa si éstos sean pocos o muchos); pero la tipología de Montesquieu es diferente a la de Maquiavelo porque es, como las tipologías de los antiguos, tripartita, con la diferencia de que la tripartición se obtiene con la inclusión de una forma de gobierno que en las tipologías antiguas era considerada una forma específica de monarquía (y como hemos visto también para Bodino), o sea, el despotismo. Más aun: si se pone atención en la definición del despotismo del fragmento citado, nos damos cuenta de que Montesquieu define el despotismo en los mismos términos en los que la tradición hasta ahora ha definido a la tiranía, en particular la *tiranía ex parte exercitii*, es decir, como el gobierno de uno solo "sin leyes ni frenos". En suma, la tercera forma de gobierno de Montesquieu es, si se toma en cuenta la teoría clásica, una de las formas malas o corruptas. En consecuencia, la tipología que estoy ilustrando es marcadamente anómala frente a todas las tipologías que hemos visto hasta aquí: la anomalía consiste en que combina dos criterios diferentes, el de los sujetos del poder soberano que permite distinguir la monarquía de la república, y el modo de gobernar, que consiente diferenciar la monarquía del despotismo. En otras palabras: Montesquieu utiliza ambos criterios tradicionales, pero los usa al mismo tiempo, o sea, el primero para distinguir la primera forma de la segunda, mientras recurre al segundo para diferenciar la segunda de la tercera. Además de que es anómala, la tipología de *Del espíritu de las leyes* puede dar la impresión de que está incompleta: en efecto, al hablar del despotismo como la única forma degenerada, deja entender que la república no conoce formas corruptas. Hasta ahora hemos encontrado tipologías que o niegan la distinción entre formas buenas y malas (como las de Bodino y Hobbes) o duplican todas las formas buenas (y no solamente la monarquía) en otras tantas malas. En contraste, Montesquieu adopta el criterio axiológico, pero solamente lo aplica a una de las formas. ¿Debemos deducir que la república, sea aristocrática o democrática, no puede degenerar? Desearía citar por lo menos un fragmento en el que parece que Montesquieu se contradice. Se trata de un pasaje del libro VIII que tiene por argumento la "corrupción" de los principios de los gobiernos. En este libro trata el tema de la corrupción tanto de la democracia como de la aristocracia, y a propósito de la segunda comenta:

> Si las democracias llegan a su perdición cuando el pueblo despoja de sus funciones al senado, a los magistrados y a los jueces, las monarquías se pierden cuando van cercenando poco a poco los privilegios de las ciudades o las prerrogativas de las corporaciones. En el primer caso, se va al despotismo de todos; en el segundo, al despotismo de uno solo (p. 215).

Nótese la expresión "despotismo de todos" que se contrapone a la expresión "despotismo de uno solo". Como se ha dicho, en este caso se trata de una expresión impropia: es un hecho que, si es verdad que también el gobierno democrático puede sufrir una degeneración, llámese o no a esta forma corrupta "despotismo", de la misma manera que la forma corrupta del gobierno monárquico, la tripartición principal de las formas de gobierno en la que únicamente aparece como forma corrupta la degeneración de la monarquía está incompleta. Dicha ordenación no muestra, como debería hacerlo, la gran variedad de gobiernos realmente instituidos por los hombres a lo largo de su historia.

Al examinar las diferentes teorías de las formas de gobierno siempre me he preocupado por mostrar su relación con la realidad histórica que su autor tenía a la vista, para hacer entender que ellas no son invenciones puramente librescas. Al igual que las teorías precedentes, la de Montesquieu solamente se explica, a pesar de su aparente anomalía y su real limitación, si se le considera como una reflexión sobre la historia de su tiempo y sobre la historia pasada de acuerdo con su propia interpretación. Dije que frente a Vico la obra de Montesquieu se distingue por la gran importancia que cobra en ella el mundo extraeuropeo, especialmente el asiático. Y bien, el despotismo, que por primera vez es elevado a categoría representativa de una de las formas típicas de gobierno (mientras que hasta entonces el gobierno despótico había sido considerado entre las subespecies de la monarquía), se convierte en la categoría esencial para la comprensión del mundo oriental. Es como si se dijese que, una vez que se tomó en cuenta al mundo oriental, no se puede dejar a un lado la categoría del despotismo para diseñar una completa y correcta tipología de las formas de gobierno. Montesquieu estaba convencido de que el mundo extraeuropeo, y especialmente el asiático, no podía ser comprendido con las categorías históricas que sirvieron durante milenios para entender al mundo europeo. Para ejemplificar lo anterior, Montesquieu señala el despotismo de China, que los iluministas exaltaban como ejemplo de buen gobierno (en cuanto era considerado como gobierno "paternal" y no como régimen "despótico" o "patronal"). Montesquieu dedica un capítulo (cap. XXI del libro VIII) a la crítica de "nuestros misioneros que hablan del gran imperio chino como de un gobierno admirable", y lo concluye con estas palabras:

> China, pues, es un Estado despótico; y su principio es el temor. Puede ser que en las primeras dinastías, cuando el imperio no era tan extenso, el gobierno se alejase un poco de este espíritu; hoy, no (p. 324).

Por tanto, la tipología de Montesquieu se vuelve más clara si se interpreta como una repetición de la tradicional, por lo menos de Maquiavelo en adelante, que con base en las transformaciones sufridas por la sociedad europea clasifica a todos los Estados como repúblicas o principados, con algo más: la incorporación de la categoría que sirve para incluir en el esquema general de las formas de gobierno al mundo oriental. Debe agregarse que Montesquieu pudo haber confirmado su tipología con el ejemplo de la historia pasada, especialmente con la historia de Roma, que, como todos los grandes escritores políticos, de Polibio en adelante, había hecho objeto de sus reflexiones, particularmente en una obra escrita antes que *Del espíritu de las leyes*, titulada *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1733). La historia romana podía dividirse en periodos de la siguiente manera: la monarquía de la primera época de los "reyes de Roma", la república, primero aristocrática y luego democrática, del periodo republicano, y finalmente el despotismo del periodo del imperio. (Nótese la diferencia con respecto a Vico, que en cuanto identifica el periodo del principado con el gobierno monárquico, que para Vico es la mejor forma de gobierno, da un juicio positivo del imperio, al menos en los primeros siglos.)

Comparada con las tipologías anteriores, la de Montesquieu presenta otra novedad, pues es desarrollada en dos planos diferentes, uno llamado de la "naturaleza" de los gobiernos y el otro de los "principios". Hasta ahora las definiciones dadas de los tres gobiernos son las que van de acuerdo con su "naturaleza"; pero los mismos tres gobiernos pueden ser diferenciados también con base en sus respectivos "principios". Montesquieu muestra la diferencia entre naturaleza y principio de la siguiente manera:

> Hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio: que su naturaleza es lo que le hace ser y su principio lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular; el segundo las pasiones humanas que lo mueven (p. 83).

La "naturaleza" de un gobierno deriva de su "estructura", esto es, de la constitución que regula en cierto modo, que cambia de forma a forma, quién gobierna y de qué manera; pero según Montesquieu toda forma de gobierno puede también estar caracterizada por la pasión fundamental que lleva a los súbditos a obrar de acuerdo con las leyes establecidas y en consecuencia permite durar a todo régimen político. Esta "pasión" fundamental, que Montesquieu frecuentemente llama el "resorte" (*ressort*) del que todo gobierno tiene necesidad para poder cumplir correctamente con su tarea, es el "principio". Quiero advertir que esta tesis del diverso principio que inspira a los diferentes regímenes tampoco es nueva, ya que nos hace recordar inmediatamente a la tipología platónica que en parte está basada en las diversas "pasiones" (podemos llamarlas exactamente así) que imprimen un carácter específico a los diferentes grupos dirigentes, personificados en el hombre timocrático, en el oligárquico, etc. Usando el término de Montesquieu, "principio", podemos decir que el principio de la timocracia para Platón es el honor, de la oligarquía la riqueza, de la democracia la libertad y de la tiranía la violencia. ¿Cuáles son los tres principios de Montesquieu? Son los siguientes: la virtud para la república, el honor para la monarquía y el miedo para el

despotismo. (Uno solo, el honor, es común a Platón y a Montesquieu; pero si se observan atentamente las dos tipologías, se deduce que la platónica está hecha *ex parte principis*, la de Montesquieu *ex parte populi*. Esto se constata en el caso de la tiranía o despotismo que es caracterizado por Platón con base en la "pasión" del tirano y por Montesquieu en la "pasión" de los súbditos.)

Montesquieu entiende por virtud no la virtud moral, que es una disposición meramente individual, sino una determinación que vincula íntimamente el individuo al todo del que forma parte. En diversas ocasiones la llama "amor a la patria", como en el siguiente fragmento:

> El temor en los gobiernos despóticos nace espontáneamente de las amenazas y de los castigos; el honor en las monarquías lo favorecen las pasiones, que son a su vez por él favorecidas; pero la virtud política es una renuncia a sí mismos, lo más difícil que hay. Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consiste en aquella preferencia (p. 104).

Y más adelante:

> La virtud, en una república, es la cosa más sencilla: es el amor a la república; es un sentimiento y no una serie de conocimientos, tanto el último como el primero de los ciudadanos pueden probar ese sentimiento. Cuando el pueblo tiene buenas máximas, las practica mejor y se mantiene más tiempo incorruptible que las clases altas; es raro que comience por él la corrupción. Muchas veces, de la misma limitación de sus luces ha sacado más durable apego a lo estatuido. El amor a la patria mejora las costumbres, y la bondad de las costumbres aumenta el amor a la patria (p. 115).

Esta manera de entender la virtud provocó en sus tiempos muchas críticas, comenzando por Voltaire, quien consideraba que la virtud era más idónea para los gobiernos monárquicos y el honor era más compatible con los gobiernos republicanos. Se preguntaba en general si la virtud no fuese necesaria para todas las formas de gobierno.

> Para entender mejor los cuatro primeros libros de esta obra hay que tener en cuenta: 1º que lo que llamo virtud en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. Ella no es una virtud moral ni cristiana, es la virtud política. Y ésta es el resorte que hace mover la república, como el honor es el resorte que hace mover la monarquía. Así pues, he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad (p. 51).

Como hemos visto, Montesquieu hace uso del concepto de igualdad para precisar la idea de la virtud como resorte de las repúblicas. Tal concepto debe ser subrayado porque sirve para distinguir a la república (aquí conviene agregar la república democrática) de las otras formas de gobierno, que en contraste están basadas en una insoluble desigualdad entre los gobernantes y los gobernados, y también en una insoluble desigualdad entre los mismos gobernados. Es importante este concepto, porque es la condición misma del ejercicio de la virtud como amor a la patria; se ama a la patria en cuanto es sentida como cosa de todos, y es sentida así en cuanto todos se consideran y son iguales entre sí.

Es menos fácil entender y definir el concepto de honor (que el propio Montesquieu no define). Entre los diversos fragmentos uno de los más ilustrativos es el siguiente:

> El gobierno monárquico supone, como ya hemos dicho, preeminencias, categorías y hasta una clase noble por su nacimiento. En la naturaleza de este gobierno entra el pedir honores, es decir, distinciones, preferencias y prerrogativas; por eso hemos dicho que el honor es un resorte del régimen. La ambición es perniciosa en una república, pero de buenos efectos en la monarquía: da vida a este gobierno, con la ventaja de que en él es poco o nada peligrosa, puesto que en todo instante hay medio de reprimirla. Es algo semejante al sistema del universo, en el que hay dos fuerzas contrarias: centrípeta y centrífuga. El honor mueve todas las partes del cuerpo político, y las atrae, las liga por su misma acción. Cada cual concurre al interés común creyendo servir al bien particular (p. 91).

Por "honor", o mejor dicho por "sentimiento del honor", se entiende aquella sensación que nos hace realizar un acto determinado por el deseo de tener y mantener una buena reputación. En contraste, la virtud republicana nos hace obrar por el bien común. El honor es un resorte individual (como el interés); pero, independientemente de la voluntad del individuo, es útil para el bien común, en cuanto lleva al cumplimiento del propio deber. (Lo importante en toda sociedad es que hallan "pasiones" y "resortes" que induzcan al súbdito a cumplir su deber, ante todo el de obedecer a las leyes.) A diferencia de la virtud republicana, que no puede tener lugar más que en una sociedad de iguales, el honor presupone una sociedad de desiguales,

basada en la diferencia de rangos, en la presencia de órdenes o grupos privilegiados, a los que se les confían exclusivamente los cargos públicos y entre los cuales se realiza la distribución del poder público en sus diferentes expresiones. El sentimiento del honor no es de todos y para todos: es el resorte de aquellos a quienes el soberano confía el cuidado del Estado, y que precisamente por eso constituyen cuerpos restringidos y privilegiados.

El miedo, que es el resorte del despotismo, no requiere comentarios particulares, porque en todo caso se comenta por sí mismo. Baste entonces una cita:

> Como la virtud en una república y el honor en una monarquía, es necesario el temor en un gobierno despótico; pero en esta clase de gobierno, la virtud no es necesaria y el honor hasta sería peligroso (p. 93).

Aprovecho la oportunidad para llamar la atención en la importancia histórica que, después de medio siglo de la publicación de la obra de Montesquieu, adquirirá el principio del miedo vinculado con la categoría del despotismo: al final de ese siglo, por primera vez en la historia, un despotismo, la dictadura jacobina, será llamada el régimen del "terror". Y desde entonces la dictadura revolucionaria y el terror serán considerados como frutos del mismo estado de necesidad. Para Saint-Just y Robespierre, el terror es necesario para instaurar (una vez más una categoría de Montesquieu) el reino de la virtud, o sea, la república democrática. Robespierre dirá en un famoso discurso que "el resorte del gobierno popular en la revolución es al mismo tiempo la *virtud* y el *terror*: la virtud sin la cual el terror es funesto, el terror sin el cual la virtud es impotente".

Hasta aquí he considerado la tipología de *Del espíritu de las leyes* a partir de su uso sistemático y en parte historiográfico. ¿Pero qué hay de su uso prescriptivo? Dicho de otro modo: ¿cuál es el ideal político de Montesquieu? Al responder esta pregunta entraré en la parte más importante de su obra en términos históricos. No hay duda de que de las tres formas de gobierno que hemos descrito, Montesquieu prefiere la monarquía; pero la monarquía que tiene en mente es la forma de gobierno que, más que diferenciarse de la república, se distingue del despotismo porque el poder del rey está controlado por las llamadas órdenes o cuerpos intermedios. En un capítulo titulado "De la excelencia del gobierno monárquico", escribe:

> El gobierno monárquico le lleva una gran ventaja al gobierno despótico. Estando en su naturaleza el príncipe tiene bajo él a varias órdenes que están vinculadas a la constitución, así el Estado es más fijo, la constitución más firme, la persona de los que gobiernan más asegurada (p. 134).

Esta contraposición entre el despotismo y la monarquía muestra a ésta como la forma de gobierno en la que entre los súbditos y el soberano hay poderes intermedios, o "contrapoderes", que le impiden al soberano abusar de su autoridad. Estos contrapoderes están constituidos por cuerpos privilegiados que desarrollan funciones estatales, y en cuanto tales hacen imposible la concentración del poder público en manos de uno solo, que es la característica del gobierno despótico, y dan vida a una primera (pero no única) forma de división del poder, a la que denomino "división horizontal" para distinguirla de la vertical que veremos un poco más adelante. No tiene caso hablar aquí de la importancia de la teoría de los cuerpos intermedios en el desarrollo del Estado moderno: baste decir que ella no sólo se contrapone a la teoría del despotismo, sino también a la de la república enunciada por Rousseau, para quien, una vez constituida la voluntad general que es la titular exclusiva de la soberanía, mediante el pacto social de cada cual con todos los demás, ya no se admiten "sociedades parciales", interpuestas entre los individuos y el todo, y que constituyen un ideal destinado a tener éxito en las doctrinas liberales del siglo XIX que no solamente verán en el despotismo tradicional, sino también en la dictadura jacobina, un triste efecto de la supresión de los cuerpos intermedios. Aquí me limito a subrayar la importancia que esta idea del gobierno monárquico, caracterizado por la presencia de los cuerpos intermedios, tiene en la teoría de Montesquieu considerada en su aspecto prescriptivo, porque introduce en la tipología de los gobiernos una figura nueva caracterizada por un criterio evaluativo, la figura del "gobierno moderado". Léase este pasaje:

> Parecería que la naturaleza humana se volviera con indignación y se sublevara sin cesar contra el gobierno despótico. Pues nada de eso: a pesar del amor de los hombres a la libertad y de su odio a la violencia, la mayor parte de los pueblos se ha resignado al despotismo. Esta sumisión es fácil de comprender: para fundar un gobierno moderado es preciso combinar las fuerzas, ordenarlas, templarlas, ponerlas en acción; darle, por así decirlo, un contrapeso, un lastre que las equilibre para ponerlas en estado de resistir unas a otras. Es una obra maestra de legislación que el azar produce rara vez, y que en contadas ocasiones dirige la prudencia (p. 143).

Como también los "gobiernos moderados" pueden ser las repúblicas (como se lee en el capítulo siguiente al que contiene el fragmento citado), se puede pensar que la tipología tripartita de las formas de gobierno podría ser sustituida, al introducirse el uso prescriptivo, por una bipartición en gobiernos moderados e inmoderados (o despóticos). Esto lo confirma el título del capítulo X del libro III: "Distinción de la obediencia en los gobiernos *moderados* y en los *despóticos*". Entonces conviene preguntarse una vez más, ¿qué es lo que hace de un régimen político un gobierno moderado? El fragmento citado es claro: la distribución del poder para que nadie pueda actuar arbitrariamente al haber poderes contrapuestos.

En Montesquieu, al lado de la división horizontal del poder hay también una división que denominó vertical; esta segunda forma de división constituye la famosa teoría de la separación de poderes que, sin lugar a dudas, de todas las teorías del autor de *Del espíritu de las leyes*, es la que ha tenido mayor éxito, a tal grado que las primeras constituciones escritas, la norteamericana de 1776 y la francesa de 1791, se consideran una aplicación de ella. Ya al final del capítulo sobre Hobbes habíamos hecho mención de la teoría de la separación de poderes: aquí repetimos que esta teoría puede ser considerada como la inspiración moderna de la teoría clásica del gobierno mixto. Entre el gobierno mixto y el gobierno, que para utilizar la expresión de Montesquieu, llamaré "moderado", existe una unidad de inspiración: ambos derivan de la convicción de que con el objeto de que no haya abuso de poder, éste debe ser distribuido de manera que el poder supremo sea el efecto de una sabia disposición de equilibrio entre diferentes poderes parciales, y no esté concentrado en las manos de uno solo. Recuérdense las expresiones que utiliza el primer teórico del gobierno mixto, Polibio, cuando dice que en un gobierno mixto "ninguna de las partes excede su competencia ni sobrepasa la medida"; encontraremos expresiones semejantes en Montesquieu. Sin embargo, entre el gobierno mixto y el moderado hay una diferencia en cuanto a la manera en que se concibe esta distribución de poderes. El gobierno mixto deriva de una recomposición de las tres formas clásicas, y en consecuencia de una distribución del poder entre las tres partes que componen una sociedad, entre los diferentes posibles "sujetos" del poder, particularmente entre las dos partes antagónicas, los ricos y los pobres (los patricios y los plebeyos); en cambio, el gobierno moderado de Montesquieu deriva de la disociación del poder soberano y de su división con base en las tres funciones fundamentales del Estado, la legislativa, la ejecutiva y la judicial. No se excluye que las dos divisiones puedan coincidir, cuando a cada una de las tres partes se le confíe una de las tres funciones, pero esta coincidencia de ninguna manera es necesaria. Ciertamente a Montesquieu no le interesa de manera particular esta coincidencia. Lo que llama la atención a Montesquieu, de manera fundamental, es la separación de poderes según las funciones, no la división basada en las partes constitutivas de la sociedad. Cuando hace el elogio de la república romana, que es una práctica común en los teóricos del gobierno mixto, no lo hace porque la considere un gobierno mixto, sino porque la interpreta como un gobierno moderado, es decir, un gobierno basado en la división y control recíproco de poderes:

> Sabiamente las leyes de Roma dividieron el poder público entre un gran número de magistraturas que se sostenían, frenaban y moderaban una a otra; y en cuanto ellas tenían un poder limitado cada ciudadano se podía prevenir. De esta manera el pueblo veía pasar muchos personajes, sin poderse habituar a alguno (*Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, capítulo XI).

Montesquieu expone la teoría de la separación de poderes en el libro XI, que trata de las leyes que forman la libertad política. En este capítulo, después de definir la libertad como "el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten" (lo que hoy se llama libertad "negativa"), enuncia su sentencia: "La libertad política se encuentra en los gobiernos moderados" (cap. IV), y continúa:

> Pero ella no se encuentra siempre en los Estados moderados; sería indispensable para encontrarla en ellos que no se *abusara del poder*, es una experiencia eterna que todo hombre que tiene en sus manos el poder *abusa de él*, hasta que no encuentra límites [...] Para que no se abuse del poder es necesario que, como la naturaleza misma de las cosas, el *poder frene al poder* (p. 274, las cursivas son mías).

¿Cuál es el recurso constitucional que permite la realización del principio, que prescribe que "es necesario que el poder frene al poder"? La respuesta de Montesquieu, quien tiene en mente la constitución inglesa (no olvidemos que era la constitución que tenía entre sus inspiradores a Locke), es tajante: el control recíproco de los poderes es la distribución de las tres funciones del Estado

> Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede tenerse que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas y los ejecuten ellos mismos tiránicamente. No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder

> legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre los particulares (p. 277).

No me extiendo en este tema, los textos presentados son bastante elocuentes. Baste recordar que en la teoría de la separación de poderes está la respuesta del constitucionalismo moderno contra el peligro recurrente del despotismo, como resulta claro del siguiente fragmento:

> Los príncipes que han querido hacerse tiranos, han comenzado siempre por reunir en su persona todas las magistraturas (p. 278).

La importancia que Montesquieu atribuye a la separación de poderes, que caracteriza a los gobiernos moderados, confirma la tesis de acuerdo con la cual la tripartición de las formas de gobierno en república, monarquía y despotismo, que corresponde al uso descriptivo e histórico de la tipología, se ve acompañada por otra tipología más simple con respecto al uso prescriptivo, que distingue los gobiernos en moderados y despóticos (por lo que los gobiernos despóticos comprenden tanto las monarquías como las repúblicas).