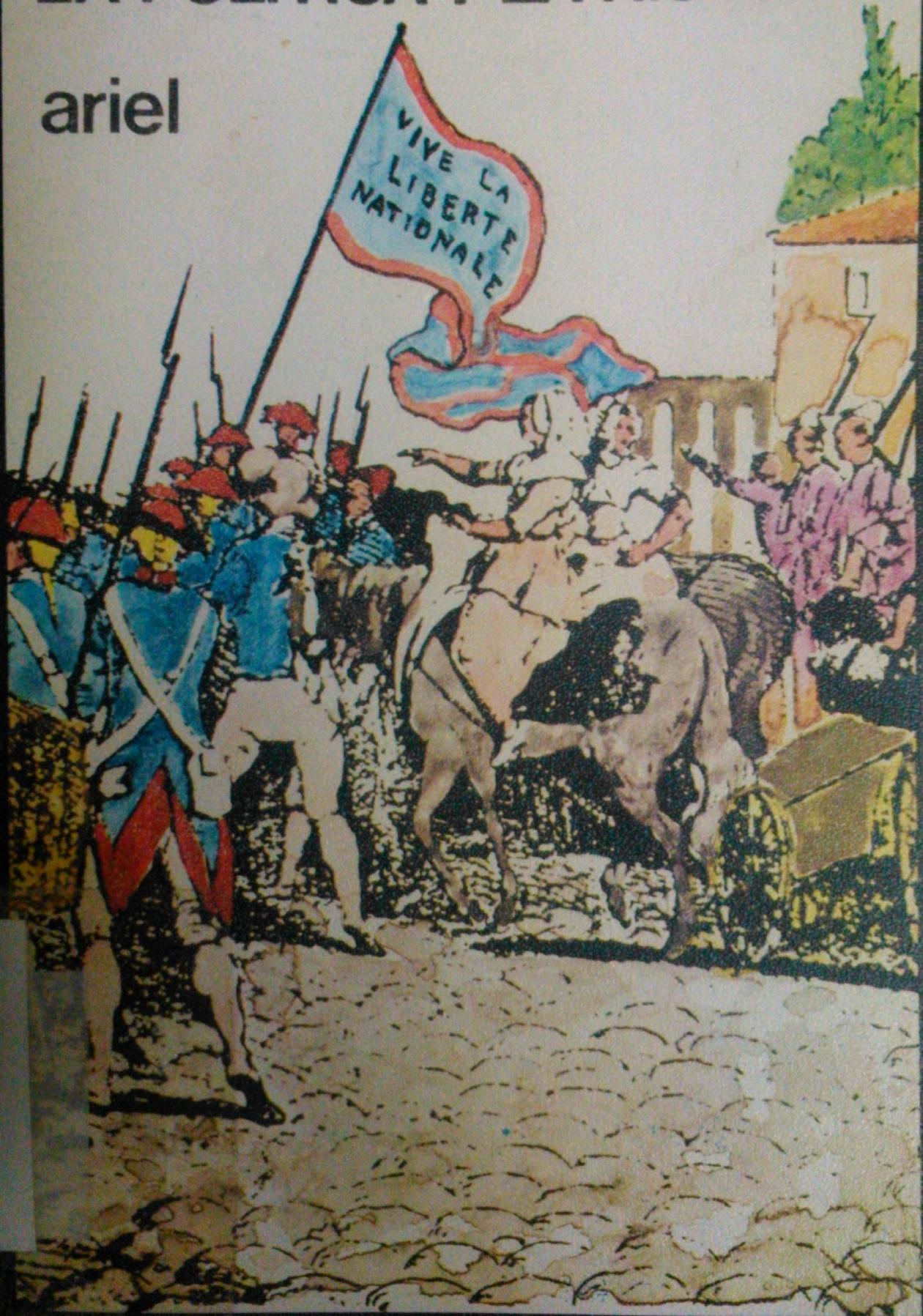


LOUIS ALTHUSSER
MONTESQUIEU:
LA POLITICA Y LA HISTORIA

ariel



R. 28058

LOUIS ALTHUSSER

**MONTESQUIEU:
LA POLÍTICA Y LA HISTORIA**

Traducción castellana de
M.^a ESTER BENÍTEZ



EDITORIAL ARIEL
Esplugues de Llobregat
BARCELONA

Título del original francés:
MONTESQUIEU. LA POLITIQUE ET L'HISTOIRE

Cubierta: Alberto Corazón

1.^a edición: 1968 (Ed. Ciencia Nueva)
2.^a edición: febrero de 1974

- © 1959: Presses Universitaires de France, París
© 1974 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Ariel, S. A., Esplugues de Llobregat (Barcelona)

Depósito legal: B. 4.659 - 1974

ISBN: 84 344 0749 3

Impreso en España

1974. Ariel, S.A., Av. J. Antonio, 134-138, Esplugues de Llobregat. Barcelona

Trasladar a los siglos pasados todas las ideas del siglo en que se vive, es, entre todas las fuentes de error, la más fecunda. A esas gentes que quieren hacer modernos todos los siglos antiguos, yo les diría lo que los sacerdotes de Egipto dijeron a Solón: ¡Oh, atenienses, no sois más que niños!

Esprit des Lois, XXX, 14

Montesquieu ha hecho ver [...]

MME. DE STAËL

Francia había perdido sus títulos de nobleza; Montesquieu se los ha devuelto.

VOLTAIRE

ABREVIATURAS

— *El Espíritu de las Leyes* se designa por el signo: *EL*.

La cifra en números romanos designa el número del libro.

La cifra en caracteres árabes designa el número del capítulo de dicho libro.

Ejemplo: *EL*, XI, 6: *Espíritu de las Leyes*, capítulo 6 del libro XI.

— *La Defensa del Espíritu de las Leyes* se designa por: *Defensa de EL*.

INTRODUCCIÓN

No tengo la pretensión de decir nada nuevo sobre Montesquieu. Lo que parezca tal no será sino consideraciones en torno a textos conocidos o reflexiones hechas.

Quisiera solamente haber dado una imagen un poco viva de ese personaje inmortalizado en el mármol. Y no me refiero a la vida interior del señor de La Brède, que fue tan secreta que aún hoy se debate sobre si creyó o no, si correspondió al amor de su esposa, si tuvo, pasados los treinta y cinco años, pasiones de los veinte. Ni tampoco a la vida cotidiana del presidente del Parlamento cansado del Parlamento, del señor consagrado a sus tierras, del cosechero atento a sus vinos y a sus ventas. Ya lo han hecho otros, a quienes es preciso leer. Yo pienso en otra vida, que el tiempo ha recubierto con sus sombras y los comentarios con su lustre.

Esta vida es, en primer lugar, la de un pensador a quien la pasión por las materias del derecho y de la política mantuvo en tensión hasta el final, que se dejó los ojos en los libros, esforzándose por ganar la única carrera que había empeñado contra la muerte: la de su obra acabada. Pero no hay que

equivocarse al respecto: no es la curiosidad de su objeto, sino su inteligencia, lo que es todo Montesquieu. Él sólo quería comprender. Poseemos algunas imágenes tuyas que traicionan este esfuerzo y su orgullo. No penetraba en la masa infinita de los documentos y los textos, en la inmensa herencia de historias, crónicas, colecciones y compilaciones más que para atrapar la lógica, para extraer la razón. Quería asir el "hilo" de ese ovillo enmarañado por los siglos, para tirar y que todo viniese a él. Y todo venía. Otras veces, se creía perdido, como en un mar sin orillas, en ese universo gigantesco de menudos datos. Quería que el mar tuviese sus riberas, dárselas y arribar a ellas. Y lo conseguía. Nadie le precedió en esta aventura. Hay que creer que este hombre, que concede tanto amor a los navíos como para razonar sobre el destino de su casco, la altura de sus palos y la velocidad de su carrera; que consagra tanto interés a los primeros periplos como para seguir a los cartagineses a lo largo de las costas de África, y a los españoles hasta las Indias, sentía en sí mismo afinidades con todos los temerarios del mar. Lo evoca así, y no a la ligera, cuando se sorprende en la inmensidad de los espacios de su sujeto: la última frase de su libro celebra la proximidad de la orilla. Es verdad que partía hacia lo desconocido. Pero para este navegante, como para los otros, lo desconocido eran tierras nuevas.

Por eso se aprecian en Montesquieu las alegrías profundas del hombre que descubre. Él lo sabe. Sabe que aporta ideas nuevas, que ofrece una obra

sin precedentes, y si sus últimas palabras son para saludar la tierra al fin conquistada, su primera frase es para advertir que parte solo, que no tuvo maestros, que su pensamiento es huérfano. Se da cuenta de que es preciso que hable un lenguaje nuevo, puesto que enuncia verdades nuevas. Incluso en los giros de su lengua se aprecia el orgullo de un autor que ilumina las palabras comunes, heredadas, por medio de los sentidos nuevos que él descubre. Se da perfecta cuenta, en el instante en que se sorprende de verlo nacer y es captado por él, y en los treinta años de trabajo que le dieron su carrera, de que su pensamiento abre un nuevo mundo. Nosotros ya nos hemos habituado a este descubrimiento. Y cuando celebramos su grandeza, no podemos abstraernos del hecho de que Montesquieu está ya fijado en la necesidad de nuestra cultura, como una estrella en el cielo, y concebimos mal lo necesitado que estuvo de audacia y de pasión para abrirnos ese cielo en el que le hemos inscrito.

Pero pienso también en otra vida. Es la que enmascaran a menudo los mismos descubrimientos que le debemos. En las preferencias, en las aversiones, en el parti pris de Montesquieu en las luchas de su tiempo. Una tradición demasiado conformista quisiera que Montesquieu hubiera lanzado sobre el mundo la mirada de un hombre sin interés ni partido. ¿No ha dicho él mismo que era historiador porque estaba al margen de toda facción, al abrigo del poder y de sus tentaciones, libre de todo por un milagroso azar? ¿Capaz, justamente,

de comprenderlo todo porque nada le ataba? Rindámosle el homenaje, como a todo historiador, de creer, no en sus palabras, sino en su obra. Me ha parecido que esta imagen era un mito, y espero demostrarlo. Pero no quisiera que, al hacerlo, se creyese que el apasionado partido que Montesquieu asumió en las luchas de su tiempo haya reducido jamás su obra a un simple comentario de sus deseos.

Otros, antes que él, han partido para el Oriente, y nos han descubierto las Indias Occidentales.

I. UNA REVOLUCIÓN EN EL MÉTODO

Es una verdad admitida la de que Montesquieu es *el fundador de la ciencia política*. Auguste Comte lo ha dicho, Durkheim lo ha repetido, y nadie ha comprobado seriamente este juicio. Quizá sea preciso retroceder un poco en el tiempo para distinguirlo de sus antecesores y penetrar en lo que lo diferencia de ellos.

Platón afirmaba ya que la política es el objeto de una ciencia, y como prueba tenemos la *República*, la *Política* y las *Leyes*. Todo el pensamiento antiguo ha vivido con la convicción, no de que era posible una ciencia de lo político —lo que sería una convicción crítica—, sino que bastaba con hacerla. E incluso los modernos han repetido estas tesis, como se ve en Bodin, Hobbes, Spinoza y Grotius. Me parece bien que se reproche a los antiguos, no su pretensión de reflexionar sobre la política, sino su ilusión de haber hecho una *ciencia* sobre ella. Pues la idea que se hacían de la ciencia la tomaban prestada de sus conocimientos. Y como éstos, excepto en ciertas regiones matemáticas no unificadas antes de Euclides, no eran más que aspectos inmediatos, o su filosofía proyectada en las cosas, res-

taban totalmente ajenos a nuestra idea de la ciencia, al no tener ejemplo de ella. Pero, ¿en el caso de los modernos!, ¿cómo sostener que el espíritu de un Bodin, de un Maquiavelo, de un Hobbes o de un Spinoza, contemporáneos de las disciplinas ya rigurosas que triunfaban en matemáticas y en física, haya podido ser ciego al modelo del conocimiento científico que nosotros hemos heredado?

De hecho, desde el siglo XVI se ve nacer y desarrollarse, en un movimiento conjunto, una primera física, matemática, y la exigencia de una segunda, que se llamará pronto *física moral o política*, y que querrá tener el rigor de la primera. La oposición de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del hombre no está todavía en sazón. Los más metafísicos confinan en Dios esta ciencia de la política o de la historia, que parecen la conjunción de los accidentes de la fortuna y de los decretos de la libertad humana. Tal es el caso de Leibniz. Pero jamás se pone en las manos de Dios más que los defectos de las manos del hombre —y Leibniz confiaba precisamente a Dios la idea humana de una ciencia del hombre—. En cuanto a los positivistas, los moralistas, los filósofos del derecho, los políticos, y el mismo Spinoza, no dudan un instante de que se pueden tratar las relaciones humanas como relaciones físicas. Hobbes sólo ve una diferencia entre las matemáticas y las ciencias sociales: las primeras unen a los hombres, las segundas los dividen. Pero, por esta única razón, en las primeras *la verdad y el interés de los hombres no se encuentran*

en oposición, mientras que en las segundas cada vez que la razón es contraria al hombre, el hombre es contrario a la razón. Spinoza quiere, él también, que se traten las relaciones humanas como las cosas de la naturaleza, y por las mismas vías. Léanse las páginas de introducción al *Tratado político*. Spinoza, al denunciar a los filósofos puros que superponen a la política lo imaginario de sus conceptos o de su ideal, lo mismo que los aristotélicos hacen sobre la naturaleza, propone la ciencia real de la historia, en lugar de estos sueños. ¿Cómo pretender, pues, que Montesquieu haya abierto caminos que encontramos completamente trazados antes de él?

En verdad, aunque parezca que sigue los caminos conocidos, no va al mismo *objeto*. Helvetius dice que Montesquieu tiene la "agilidad de espíritu" de Montaigne. Tiene la misma curiosidad y se propone la misma materia de reflexión. Como Montaigne y todos sus discípulos, compiladores de ejemplos y de hechos buscados en todos los lugares y todos los tiempos, él se proponía como objeto *la historia entera de todos los hombres que han vivido*. Y esta idea no se le ocurre por un puro azar. Hay que tener muy presente la doble revolución que sacude al mundo en el curso de los siglos xv y xvi. Una revolución en un espacio. Una revolución en su estructura. Es el tiempo de la Tierra descubierta, de las grandes exploraciones que abren a Europa el conocimiento y la explotación de las Indias Orientales y Occidentales, y de África. Los viajeros traen en sus cofres especias y oro, y en sus

memorias el relato de costumbres e instituciones que hacen tambalear todas las verdades admitidas. Pero este escándalo se hubiera limitado a provocar un pequeño revuelo de curiosidad, a no ser que, en el seno mismo de los países que lanzaban sus navíos a la conquista de las tierras nuevas, otros acontecimientos no hubieran quebrantado también los cimientos de esas convicciones. Guerras civiles, revolución religiosa de la Reforma, guerras de religión, transformación de la estructura tradicional del Estado, auge de los plebeyos y decadencia de los grandes —transformaciones cuyo eco resuena en todas las obras de la época— proporcionan a los escandalosos relatos traídos de ultramar la dignidad contagiosa de hechos reales y plenos de sentido. Lo que no era más que temas para compilar, rarezas que colmaban la pasión de los eruditos, se convierte en el espejo de las inquietudes presentes, y en el eco fantástico de este mundo en crisis. He aquí el fundamento del *exotismo político* (pues lo conocido, Grecia y Roma, se convierte también en este *otro mundo* donde el mundo presente busca su propia imagen) que domina el pensamiento desde el siglo xvi.

Tal es el objeto de Montesquieu. *Esta obra, dice del Espíritu de las Leyes, tiene por objeto las leyes, las costumbres y los diversos usos de todos los pueblos de la tierra. Puede decirse que su tema es inmenso, pues abarca todas las instituciones que los hombres han recibido.*¹ Y es precisamente este

1. *Defensa del Espíritu de las Leyes*, II parte: Idea general.

objeto lo que distingue a Montesquieu de todos los autores que pretendieron, antes que él, hacer de la política una ciencia. Pues jamás, antes, tuvo nadie la audacia de reflexionar sobre *todos los usos y las leyes de todos los pueblos del mundo*. La historia de Bossuet se pretende universal; pero toda su universalidad consiste en afirmar que la Biblia lo ha dicho todo, conteniendo en sí toda la historia, como se contiene un roble en una bellota. En cuanto a los teóricos del estilo de Hobbes, Spinoza y Grotius, *proponen* la idea de una ciencia, pero no la *hacen*. Reflexionan, no sobre la totalidad de los hechos concretos, sino sobre algunos (como Spinoza sobre el estado judío y su ideología en el *Tratado teológico político*), o bien sobre *la sociedad en general*, como Hobbes en el *De cive* y en el *Leviatán*, o como el propio Spinoza en el *Tratado político*. No hacen una teoría de la historia real, hacen una teoría de la esencia de la sociedad. No explican una sociedad particular, ni un período histórico concreto, ni, con mayor razón, el conjunto de las sociedades y de la historia. Se limitan a analizar la esencia de la sociedad y a dar un modelo ideal y abstracto. Puede decirse que su ciencia está separada de la ciencia de Montesquieu por la misma distancia que separa la física especulativa de un Descartes de la física experimental de un Newton. La una alcanza directamente, en esencias o naturalezas simples, la *verdad a priori* de todos los hechos físicos posibles; la otra, parte de los hechos, observando sus variaciones para extraer de ellas *leyes*. Esta diferencia en

el objeto exige una revolución en el método. Si Montesquieu no es el primero que concibió la idea de una física social, sí es el primero que quiso darle el espíritu de la física nueva, es decir, partir de los hechos, en vez de las esencias, y deducir las leyes basándose en estos hechos.

Se ve, pues, a la vez, lo que une a Montesquieu con los teóricos que lo precedieron, y lo que le distingue de ellos. Tienen en común un *mismo proyecto*: edificar la ciencia política. Pero aquél *no tiene el mismo objeto*, pues se propone hacer la ciencia, no de la sociedad en general, sino de todas las sociedades concretas de la historia. Y, por ello, *no tiene el mismo método*, pues no quiere captar esencias, sino descubrir leyes. Esta unidad en el proyecto y esta diferencia en el objeto y el método hacen de Montesquieu el hombre que ha dado a las *exigencias científicas* de sus predecesores la forma más rigurosa, y, a la vez, el adversario más decidido de la *abstracción* de aquéllos.

El proyecto de constituir una ciencia de la política y de la historia supone, en primer lugar, que la política y la historia pueden ser objeto de una ciencia, es decir, contienen una *necesidad* que la ciencia querrá descubrir. Es preciso, pues, destruir la idea escéptica de que la historia de la humanidad no es más que la historia de sus errores y de sus divagaciones; que un solo principio puede unir la prodigiosa y descorazonadora diversidad de las costumbres: la debilidad del hombre; que una sola razón puede iluminar este infinito desorden: la sin-

razón misma del hombre. Es preciso decir: *Primera-mente yo he examinado a los hombres y he creído que en esta infinita diversidad de leyes y costumbres eran movidos por algo más que por sus fantasías* (EL, Prefacio), por una razón profunda que, si no es siempre razonable, es por lo menos siempre racional; por una necesidad cuyo poder es tan considerable que no sólo entran en ella instituciones extrañas, que duran, sino incluso ese mismo azar que hace ganar o perder una batalla y que aparece en un encuentro casual.² Por esta necesidad racional es rechazada, con el escepticismo que sirve de pretexto, toda tentación apologética pascaliana, que espía en la sinrazón humana la confesión de una razón divina; y también todo recurso a cualquier principio de los que sobrepasan al hombre, como la religión, o que le asignan fines, como la moral. La necesidad que gobierna la historia debe dejar de tomar prestada su razón de cualquier orden trascendente a la historia, para comenzar a ser científica. Es necesario, pues, desbrozar el camino de la ciencia de las pretensiones de una *teología* y de una *moral* que querrían dictarle sus leyes.

No corresponde a la *teología* el enunciar la verdad de los hechos de la política. Es una vieja querrela. Pero hoy en día es difícil imaginar hasta qué punto pesaba sobre la historia la autoridad de la Iglesia. Basta con leer a Bossuet afilando sus armas contra Spinoza, culpable de haber esbozado una

2. EL, X, 13 (Pultava); *Consideraciones*, XVIII.

historia del pueblo judío y de la Biblia, o contra Richard Simon, que concibió idéntico proyecto en el seno mismo de la Iglesia, para representarse el conflicto de la teología y de la historia, y su violencia. Este conflicto ocupa toda la *Defensa del Espíritu de las Leyes*. Se acusa a Montesquieu de ateísmo, de deísmo; de haber ignorado el pecado original, justificado la poligamia, etc.; en suma, de haber reducido las leyes a causas meramente humanas. Montesquieu responde: introducir la teología en la historia significa confundir los órdenes, y mezclar las ciencias, lo que es el medio más seguro de mantenerlas en la infancia. No, su propósito no es jugar al teólogo; él no es teólogo, sino jurisconsulto y político. Está de acuerdo en que todos los objetos de la ciencia política pueden tener *también* un sentido religioso, que se puede tratar del celibato, de la poligamia y de la usura desde el punto de vista teológico. Pero todos estos hechos dependen también, y primeramente, de un orden autónomo que tiene sus propios principios. Que le dejen, pues, en paz. Él no prohíbe que se juzgue *como teólogo*. Que le cedan, a cambio, el derecho de juzgar *como político*. Y que no se busque teología en su política. Hay tanta teología en su política como campanario de aldea en la lente con la que se muestra la luna a un cura.³

La religión no puede, por tanto, servir como ciencia de la historia. Y tampoco la *moral*. Montes-

3. *Defensa de EL*, I parte, II: Respuesta a la 9.^a objeción.

quieu previene, con las mayores precauciones, desde el principio, que no hay que entender *moral* cuando él dice *política*. Y lo mismo en el caso de la *virtud*. No es, en absoluto, una virtud moral, ni una virtud cristiana, es la virtud política (EL, Advertencia). Y si vuelve diez veces sobre esta advertencia, es porque choca contra el prejuicio más común: *en todos los países del mundo, se exige una moral* (EL, Advertencia). Hobbes y Spinoza sostenían lo mismo: todos los deberes del mundo no valen lo que el comienzo de un solo *conocimiento*; en su moral, que quiere hacer del hombre lo que el hombre no es, el hombre declara demasiado evidentemente que las leyes que le gobiernan no son leyes morales. Hay que decidirse, pues, a desprenderse de la moral si se quiere penetrar en esas leyes. ¡Cuando Montesquieu pretende comprender las costumbres escandalosas de los chinos y los turcos, se le objetan las virtudes humanas y las virtudes cristianas! Desde luego, con tales cuestiones no se hacen libros de física, de política y de jurisprudencia.⁴ También aquí hay que distinguir distintos órdenes: *todos los vicios políticos no son vicios morales, y [...] todos los vicios morales no son vicios políticos* (EL, XIX, 11). Como cada orden tiene sus leyes, él se remite a las leyes del suyo. Responde a los moralistas que sólo quiere hablar *humanamente* del orden humano de las cosas, y políticamente del orden político. Él defiende su convicción más profunda: que una cien-

4. Defensa de EL, II parte: Clima.

cia de la política no puede fundarse más que sobre su propio objeto, sobre la autonomía radical de lo político como tal.

Pero la causa no está cerrada aún. Pues no basta con distinguir entre las ciencias y sus órdenes: en la vida, los órdenes se encabalgan unos sobre otros. La verdadera religión, la verdadera moral, en el supuesto de que estén excluidas del orden político, como principios de explicación, pertenecen sin embargo a este orden por las conductas o los escrúpulos que inspiran. Y en este momento el conflicto se agudiza. Pues muy bien puede darse a la moral lo que es de la moral y juzgar sólo en puro político. Esto vale mientras se escribe sobre la espantosa moral de los japoneses o la horrible religión de los turcos. Todos los teólogos del mundo os los abandonan. Pero, cuando, por azar, ¡se topa con la verdadera moral! ¡Y con la verdadera religión! ¿Se las va a tratar, a ellas también, "humanamente", como cosas puramente humanas? ¿A mostrar, como se hace con las paganas, que la religión y la moral *cristianas* se explican por el régimen político, dos grados de latitud, un cielo demasiado rudo, las costumbres de comerciantes o pescadores? ¿Se va a permitir imprimir que es la diferencia de climas lo que ha conservado el catolicismo en el Sur de Europa, y difundido el protestantismo en el Norte? ¿Se va a autorizar una *sociología política de la religión y de la moral*? El contagio del mal obliga a volver sobre sus orígenes, y se verá cómo ciertos teólogos sufren por la suerte que han corrido Maho-

ma o los chinos. Pues aunque se desee que las religiones *falsas* sean sólo humanas, y caigan en el dominio profano de una ciencia, ¿cómo impedir que este dominio no alcance también a las *verdaderas*? De ahí el teólogo a quien huele de antemano a herejía una teoría demasiado humana de las religiones falsas. Y Montesquieu, que se bate y se defiende en el margen terriblemente estrecho que separa sus convicciones de creyente (o sus precauciones de mala conciencia) de sus exigencias de sabio. Pues está fuera de toda duda que Montesquieu expone repetidas veces, en sus ejemplos, todo el argumento de una verdadera *teoría sociológica de las creencias religiosas y morales*. Religión y moral, a las que no permite justamente que juzguen la historia, no son sino elementos interiores de sociedades dadas, que ordenan su forma y naturaleza. El mismo principio, que explica una sociedad dada, explica también sus creencias. ¿Qué queda, entonces, de la distinción de los órdenes? La distinción, si se quiere aferrarse a ella, pasa entonces a través del orden mismo de lo religioso y de lo moral. Se dirá que la religión puede ser tomada en su sentido y en su papel humanos (que pueden caer dentro de una sociología), o en su sentido religioso (que se le escapa). Así es como Montesquieu retrocede, no atreviéndose a saltar.

De ahí la acusación de ateísmo y lo endeble de su defensa. Porque aunque puso vigor en sus respuestas, no podía poner fuerza en sus razones. ¿Se quiere acusarlo de ateísmo? Por todo argumento,

contesta: no es propio de un ateo escribir que este mundo, que lleva su curso y sigue sus leyes, ha sido creado por una *inteligencia*. ¿Se asegura que él cae en el spinozismo, en la religión natural? Tiene, por única réplica: la religión natural no es el ateísmo, y, además, yo no propugno la religión natural. Todos estos quites en retroceso no han podido engañar a sus adversarios y amigos. Por otra parte, la mejor defensa que él haya presentado de la religión, el elogio que de ella hace abiertamente en la segunda parte del *Espíritu de las Leyes*, es tanto de un cínico como de un incondicional. Véase la polémica con Bayle (*EL*, XXIV, 2, 6). Bayle quería que la religión fuese contraria a la sociedad (es el sentido de la paradoja sobre los ateos). Montesquieu se le opone diciendo que es indispensable y provechosa. Pero, al hacerlo, sigue el principio de Bayle: función social, utilidad social y política de la religión. Toda su admiración se reduce a mostrar que esta religión cristiana que aspira al cielo, es muy conveniente para la tierra. Pero todos los políticos han empleado este lenguaje, y Maquiavelo el primero. En este lenguaje absolutamente "humano", la fe no sale ganando nada. ¡Hacen falta otras razones para propiciarse a un teólogo!

Estos dos principios previos a toda ciencia política: que no hay que juzgar la historia con criterios religiosos o morales; que, al contrario, es preciso situar a la religión y a la moral entre los hechos históricos, y someterlas a la misma ciencia, no distinguen radicalmente a Montesquieu de sus predece-

sores. Hobbes y Spinoza usaban, en líneas generales, el mismo lenguaje y, como él, fueron tachados de ateos. La singularidad de Montesquieu reside justamente en que defiende una opinión contraria a la de estos teóricos cuyo heredero es, y en que se opone en un punto decisivo a las *teorías del derecho natural* de las que aquéllos fueron los principios doctrinarios.

Precisemos este punto. En su obra sobre la teoría política, Vaughan⁵ demuestra que todos los teóricos políticos de los siglos xvii y xviii son teóricos del *contrato social*, *excepto Vico y Montesquieu*. ¿Qué significa esta excepción? Para decidir sobre ello, conviene dar un rápido repaso a la teoría del derecho natural y del contrato social.

Lo que une a los filósofos del derecho natural es que se plantean el mismo problema: *¿cuál es el origen de la sociedad?* y que lo resuelven por los mismos medios: *el estado natural y el contrato social*. Hoy en día puede parecer bastante singular el planteamiento de un tal *problema de origen*, y preguntarse cómo los hombres —cuya existencia, incluso la física, supone siempre un mínimo de existencia social— han podido pasar de un estado *nulo* de sociedad a las relaciones sociales organizadas, y cómo franquearon ese umbral originario y radical. Sin embargo, es el problema dominante en la reflexión política de la época, y si su forma es extraña, su lógica es profunda. Para mostrar el origen

5. Vaughan, *History of Political Philosophy*, II, pp. 253 y ss.

radical de la sociedad (se piensa en Leibniz, queriendo penetrar en "el origen radical de las cosas"), es preciso tomar a los hombres antes de la sociedad: en estado naciente. Saliendo de la tierra como calabazas, dice Hobbes. Como desnudos, dirá Rousseau. Despojados no solamente de todos los medios del arte, sino, sobre todo, de todos los lazos humanos. Y cogerlos en un estado que sea la *nada social*. Este estado naciente es el *estado de naturaleza*. Los diversos autores pintan este estado con rasgos muy diferentes. Hobbes y Spinoza ven reinar en él la guerra, y al fuerte que triunfa del débil. Locke, a los hombres viviendo en paz. Rousseau, en una absoluta soledad. Los diferentes rasgos del estado de naturaleza insinúan a veces las razones que los hombres tendrán para salir de él; y en ocasiones esbozan los recursos del futuro estado social y el ideal de las relaciones humanas. Paradójicamente, este estado ignorante de toda sociedad *contiene y figura de antemano el ideal de una sociedad que hay que crear*. El fin de la historia está inscrito en el origen. Así, la "libertad" del individuo en Hobbes, Spinoza y Locke. Así, la igualdad y la independencia del hombre, en Rousseau. Pero todos estos autores tienen en común el mismo concepto y el mismo problema: el estado de naturaleza no es sino el origen de una sociedad cuya génesis pretenden describir.

Es el *contrato social* lo que asegura el paso de la nada social a la sociedad existente. En este aspecto, puede parecer extraño el figurarse que el establecimiento de una sociedad sea el efecto de

una convención general, como si cualquier convención no supusiera ya una sociedad establecida. Pero hay que aceptar esta problemática, puesto que ha sido considerada necesaria, y preguntarse solamente *qué significa este contrato*, que no es un simple artificio jurídico sino la expresión de razones muy profundas. Decir que la sociedad de los hombres surge de un contrato es, en efecto, declarar que el origen de toda institución social es propiamente *humano y artificial*. Es afirmar que la sociedad no es el efecto de una institución *divina*, ni de un orden *natural*. Y es, ante todo, rechazar una antigua idea sobre los cimientos del orden social, y proponer una nueva. Se ve quiénes son los adversarios que se perfilan tras la teoría del contrato. No sólo los teóricos del origen divino de toda sociedad, que pueden servir a muchas causas —aunque la mayoría de las veces sirven a la del orden establecido—, sino sobre todo los partidarios del carácter “natural” (y no artificial) de la sociedad; los que piensan que las relaciones humanas están determinadas de antemano en una *naturaleza* que no es más que la proyección del orden social existente, en una naturaleza en la que los hombres están inscritos de antemano *en órdenes y en estados*. Para decir en pocas palabras lo que está en causa, la teoría del contrato social trastorna, en general, las *convicciones propias del orden feudal*, la creencia en la desigualdad “natural” de los hombres, en la necesidad de los órdenes y los estados. Reemplaza por el contrato entre *iguales*, por una obra del arte humano,

lo que los teóricos feudales atribuían a la "naturaleza" y a la *sociabilidad natural* del hombre. Generalmente, resulta un índice seguro de discriminación entre las tendencias el considerar que *la doctrina de la sociabilidad natural o del instinto de sociabilidad designa una teoría de inspiración feudal, y la doctrina del contrato social una teoría de inspiración "burguesa"*, incluso cuando está al servicio de la monarquía absoluta (por ejemplo, en Hobbes). En efecto, la idea de que los hombres son los autores de su sociedad mediante un pacto originario, que a veces se desdobra en un pacto de asociación (civil) y en un pacto de dominación (política), resulta entonces una idea revolucionaria, que hace eco, en la teoría pura, a los conflictos sociales y políticos de un mundo en gestación. Esta idea es, a la vez, una protesta contra el viejo orden y un programa para un orden nuevo. Priva al orden social establecido, y a todos los problemas políticos que entonces se debatían, del recurso a la "naturaleza" (por lo menos a esta "naturaleza" desigualitaria), denuncia en este recurso una impostura, y funda las instituciones defendidas por los autores —incluso la monarquía absoluta en conflicto con los señores feudales—, sobre la *convención humana*. Permite así a los hombres desembarazarse de las viejas instituciones, sentar las bases de las nuevas y, si es preciso, revocarlas o reformarlas por medio de una convención nueva. En esta teoría del estado de naturaleza y del contrato social, que parece pura especulación, se adivina un orden social y político

que se derrumba, y unos hombres que fundan sobre ingeniosos principios el orden nuevo que quieren defender o edificar.

Pero este carácter *polémico y reivindicativo* de la teoría del derecho natural explica justamente *su abstracción y su idealismo*. Decía antes que estos teóricos se habían quedado anclados en el modelo de una física cartesiana, que no conoce más que *esencias ideales*. En realidad, no es sólo la física la que está en causa. Y los que quisieran juzgan a Montesquieu relacionándolo con Descartes, como se ha hecho,⁶ o con Newton, lo reducirían a una apariencia inmediata, pero abstracta. Este modelo físico no es aquí más que un modelo epistemológico; sus verdaderas razones le son, en parte, externas. Si los teóricos de los que hablo no se han propuesto el *objeto* de Montesquieu: comprender la infinita diversidad de las instituciones humanas en todos los tiempos y en todos los lugares, no es solamente por la simple aberración de un método inspirado por el modelo cartesiano de la ciencia; es también por motivos de muy diferente alcance. Su propósito no era explicar las instituciones de todos los pueblos del mundo, sino luchar contra un orden establecido o justificar un orden naciente o a punto de nacer. No querían *comprender todos los hechos, sino fundar, es decir, proponer y justificar, un orden nuevo*. Por eso, sería aberrante buscar en Hobbes o Spinoza una verdadera historia de la caída de Roma

6. Lannson, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896.

o de la aparición de las leyes feudales. Ellos no se interesaban por los hechos. Rousseau dirá claramente que hay que comenzar por *separar todos los hechos*.⁷ Se interesaban sólo por el *derecho*, es decir, por lo que *debe ser*. Los hechos eran, para ellos, simple materia para el ejercicio de ese derecho, algo así como la ocasión y el reflejo de su existencia. Y a causa de todo ello se quedaban en una postura que hay que denominar *polémica e ideológica*. Presentaban el partido que habían tomado como la razón misma de la historia. Y sus principios, que creían ciencia, no eran sino valores comprometidos en las luchas de su época —y que ellos habían *elegido*.

Yo no digo que todo fuera vano en esta gigantesca empresa; se podría mostrar sus efectos, que son grandes. Pero se percibe cómo el propósito de Montesquieu lo aleja de estas perspectivas, y en esta distancia se distinguen mejor sus razones. Son de dos clases, políticas y metodológicas, ambas estrechamente mezcladas. Reflexionemos, pues, sobre esta ausencia de todo contrato social en Montesquieu. Hay un *estado de naturaleza*, del que el primer libro del *Espíritu de las Leyes* nos da una rápida visión, pero no aparece en absoluto el contrato social. Yo no he oído hablar jamás del *derecho público*, dice, por el contrario, Montesquieu en la *44 Carta Persa*, sin que se haya comenzado por *indagar cuidadosamente cuál es el origen de las so-*

7. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Introducción.

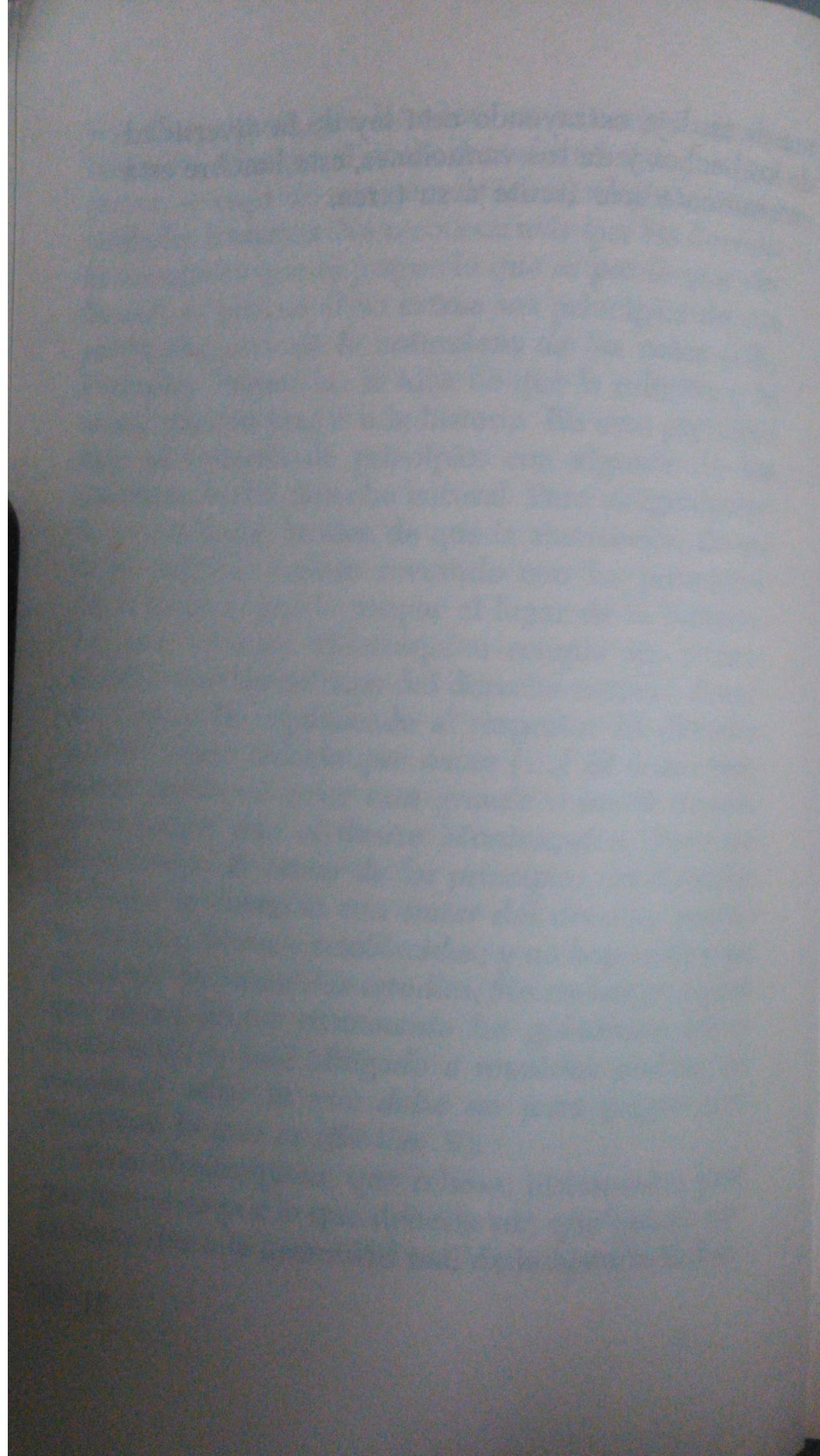
*ciudades, lo que me parece ridículo. Si los hombres no las formaran, si se aislaran y huyeran los unos de los otros, habría que preguntar la razón y buscar por qué se mantienen separados. Pero nacen ligados unos a otros; un hijo nace después que su padre y así permanece: he aquí la sociedad y la causa de la sociedad. Todo se engloba en la frase. Condenación del problema del origen, absurdo. La sociedad se precede siempre a sí misma. El único problema, si hace falta alguno, pero que no se encuentra jamás, sería por qué hay hombres que no tienen sociedad. Ningún contrato. Para explicar la sociedad, basta con un hombre y su hijo. No resulta sorprendente descubrir, en la rápida revista del estado de naturaleza del libro I, que hay una cuarta ley que ocupa el puesto de este contrato ausente: *el instinto de sociabilidad*. Tenemos una primera indicación que nos pone sobre la pista de juzgar a Montesquieu como adversario de la teoría del derecho natural, por razones que se refieren a una previa *toma de partido de tipo feudal*. Toda la teoría política del *Espíritu de las Leyes* reforzará esta convicción.*

Pero esta repulsa consciente del problema y de los conceptos de la teoría del derecho natural, conduce a una segunda indicación, no ya política, sino de *método*. En ella se descubre sin lugar a dudas la novedad radical de Montesquieu. Rechazando la teoría del derecho natural y del contrato, Montesquieu rechaza al mismo tiempo *las implicaciones filosóficas de su problemática*: ante todo, el *idealis-*

mo. Él se opone, por lo menos en su conciencia deliberada, a juzgar el hecho por el derecho, y a proponer, so capa de una génesis ideal, un *fin* a las sociedades humanas. No reconoce más que los *hechos*. Si no admite que se juzgue *lo que es por lo que debe ser*, es porque él no extrae sus principios de sus *prejuicios*, sino de la *naturaleza de las cosas* (EL, Prefacio). Prejuicios: la idea de que la religión y la moral pueden juzgar a la historia. En este prejuicio hay un acuerdo de principios con algunos de los doctrinarios del derecho natural. Pero es igualmente un prejuicio: la idea de que la abstracción de un ideal político, incluso revestido con los principios de la ciencia, puede ocupar el lugar de la historia. En este aspecto, Montesquieu rompía sin miramientos con los teóricos del derecho natural. Rousseau no se ha equivocado al respecto: *El derecho político tiene todavía que nacer [...] El único moderno capaz de crear esta grande e inútil ciencia pudo haber sido el ilustre Montesquieu. Pero no se preocupó de tratar de los principios del derecho político; se contenta con tratar del derecho positivo de los gobiernos establecidos; y no hay nada más diferente que estos dos estudios. Sin embargo, aquel que desee juzgar rectamente los gobiernos, tal y como existen, está obligado a reunirlos ambos; es necesario saber lo que debe ser para juzgar con exactitud lo que es* (Emilio, V).

Este Montesquieu, que rehúsa, justamente, juzgar lo que es por lo que debería ser, que quiere solamente dar a la necesidad real de la historia la for-

ma de su ley, extrayendo esta ley de la diversidad
de los hechos y de sus variaciones, este hombre está
enteramente *solo* frente a su tarea.



II. UNA NUEVA TEORÍA DE LA LEY

Negarse a someter la materia de los hechos políticos a principios religiosos y morales, negarse a someterla a los conceptos abstractos de la teoría del derecho natural, que no son más que juicios de valor disfrazados, es lo que aparta los prejuicios y abre el camino real de la ciencia. He aquí lo que nos introduce en las grandes revoluciones teóricas de Montesquieu.

La más célebre cabe en dos líneas, que definen las leyes. *Las leyes [...] son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas* (EL, I, 1). El teólogo de la Defensa, que no es tan ingenuo como Montesquieu nos lo presenta, no cree en lo que ven sus ojos. *¡Las leyes, relaciones! ¿Puede concebirse semejante cosa? [...] Y, sin embargo, el autor no ha cambiado la definición ordinaria de las leyes sin un designio.*¹ Estaba en lo cierto. El designio de Montesquieu, diga lo que diga, era precisamente cambiar algo en la definición aceptada.

Se conoce la larga historia del concepto de ley. Su acepción moderna (el sentido de *ley científica*)

1. *Defensa de EL*, I parte: 1.^a objeción.

no aparece hasta los trabajos de los físicos y los filósofos de los siglos XVI y XVII. E incluso entonces lleva todavía en sí los rasgos de su pasado. Antes de adquirir el nuevo sentido de una relación constante entre dos variables fenoménicas, es decir, antes de referirse a la práctica de las ciencias experimentales modernas, la ley pertenecía al mundo de la religión, de la moral, de la política. Su sentido estaba impregnado de exigencias brotadas de las relaciones humanas. La ley suponía, pues, seres humanos, o seres a la imagen del hombre, aunque sobrepasaran a éste. La ley era *mandamiento*. Necesitaba, pues, una voluntad que ordenaba y voluntades que obedecían. Un legislador, y súbditos. La ley poseía, por ello, la estructura de la acción humana consciente: tenía un *fin*, designaba un objeto, y al mismo tiempo exigía alcanzarlo. Para los sujetos que vivían *bajo la ley*, ofrecía el equívoco de la obligación y del ideal. Este sentido, y sus armónicos, es el que se ve dominar exclusivamente en el pensamiento medieval, desde san Agustín a santo Tomás. Al tener la ley una sola estructura, se podía hablar de ley divina, de leyes naturales, de leyes positivas (humanas) *en un mismo sentido*. En todos los casos se encontraba una forma de mandamiento y de fin. La ley divina dominaba a todas las leyes. Dios había dado sus órdenes a toda la naturaleza y a los hombres y, obrando así, les había fijado *sus fines*. Las otras leyes no eran más que el eco de este mandamiento original, repetido y atenuado en el universo entero, la co-

muni6n de los 6ngeles, las sociedades humanas, la naturaleza. Se sabe que un defecto de los que dan 6rdenes, al menos en ciertos cuerpos, consiste en complacerse en que se las repitan.

La idea de que la naturaleza pudiera tener leyes que no fueran 6rdenes recorri6 una larga v6a antes de separarse de semejante herencia. Se ve en Descartes, que quiere todav6a referir a un decreto de Dios las leyes que descubre s6lo en los cuerpos: conservaci6n del movimiento, ca6da, choque. Con Spinoza nace la conciencia de una primera diferencia: *La palabra ley se ve aplicada a las cosas naturales por met6fora, pues com6nmente no se entiende por ley m6s que un mandamiento.*² Este largo esfuerzo llega, en el siglo xvii, a delimitar un dominio propio para el nuevo sentido de ley: el de la *naturaleza*, el de la *f6sica*. Al amparo de la voluntad de Dios, que desde lo alto proteg6a a6n la vieja forma de la ley, salvando las apariencias, se desarrollaba una nueva forma de ley, que, poco a poco, pasando de Descartes a Newton, tom6 la forma que anuncia Montesquieu: *una relaci6n constantemente establecida* entre t6rminos variables, de modo que *cada diversidad es uniformidad, cada cambio es constancia* (EL, I, 1). Pero se conceb6a a duras penas que se pudiera hacer un *modelo universal* de lo que era v6lido para el cuerpo que ca6a o chocaba, o para los planetas que recorr6an su 6rbita. El viejo sentido de la ley, que es orden y

2. Spinoza, *Tratado teol6gico-pol6tico*, IV.



fin enunciados por un dueño, conservaba sus posiciones originales: el dominio de la ley divina, el dominio de la ley moral (o natural), el dominio de las leyes humanas. Y se puede incluso notar, lo que es paradójico a primera vista, pero tiene sus razones, que los teóricos del derecho natural de los que nos hemos ocupado daban a la vieja concepción de la ley el complemento de sus conceptos. Sin duda, habían "laicizado" la "ley natural", pues el Dios que la enunciaba o que, una vez tomada su decisión, montaba guardia junto a ella, era tan inútil como el Dios de Descartes: un simple guarda nocturno contra los ladrones. Pero habían conservado la estructura teológica de la antigua acepción, su carácter de ideal enmascarado bajo las apariencias inmediatas de la *naturaleza*. Para ellos la ley natural era tanto un *deber* como una necesidad. Todas sus reivindicaciones encontraban refugio y apoyo en una definición de la ley que era todavía extraña a la definición nueva.

Ahora bien, en dos líneas, Montesquieu propone simplemente expulsar de los dominios que conservaba todavía a la vieja acepción de la palabra ley. Y consagrar en toda la extensión de los seres, desde Dios hasta la piedra, el reino de la definición moderna: la ley-relación. *En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, las bestias tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes* (EL, I, 1). Todo queda claro. Esta vez, es el final

de las zonas prohibidas. Puede imaginarse el escándalo. Por supuesto, Dios sigue estando allí para dar el primer impulso, ya que no para confundir. Él ha creado el mundo. Pero no es más que uno de los términos de las relaciones. Es la *razón primitiva*, pero las leyes lo colocan en el mismo plano que los demás seres. *Las leyes son las relaciones que se encuentran entre ella* (la razón primitiva, es decir, Dios) *y los diferentes seres, y la relación de estos seres entre ellos* (EL, I, 1). Y si se añade que el mismo Dios, que instituye esas leyes al crear los seres, ve que su propio decreto originario queda sometido a una necesidad de idéntica naturaleza, ¡el propio Dios resulta afectado, desde el interior, por el contagio universal de la ley! Si él ha hecho esas leyes que gobiernan al mundo, en definitiva ellas tienen *relación con su sabiduría y su poder*. Una vez arregladas las cuentas con Dios, todo lo demás se derrumba. El mejor medio de reducir a un adversario es atraerlo a nuestro partido. Él velaba sobre los antiguos dominios. Y he aquí que se abren ante Montesquieu, y, en primer lugar, el mundo entero de la existencia de los hombres en sus ciudades y en su historia. Por fin va a poder imponerles *su ley*.

Hay que encararse con claridad con lo que implica esta revolución teórica. Supone que es posible aplicar a las materias de la política y la historia una categoría newtoniana de ley. Supone que es posible deducir instituciones humanas por sí mismas, y de ello pensar en su diversidad en una

unidad y su cambio en una constancia: la ley de su diversificación, la ley de su devenir. Esta ley no será ya orden ideal, sino una relación inmanente a los fenómenos.³ No será dada en la intuición de las esencias, sino deducida de los propios hechos, sin ideas preconcebidas, por la investigación y la comparación, a base de tanteos. En el momento de descubrirla, no será más que una *hipótesis*, y sólo se convertirá en principio una vez verificada en los fenómenos más diversos: *Yo seguía mi objeto en forma de designio; no conocía ni las leyes ni las excepciones; no encontraba la verdad más que para volver a perderla; pero cuando he descubierto mis principios, todo lo que yo buscaba ha venido a mí* (EL, Prefacio). *Yo he planteado los principios y he visto los casos particulares plegarse a ellos por sí mismos, y las historias de todas las naciones no eran más que sus consecuencias [...]* (EL, Prefacio). Excepto en la experimentación directa, es justamente el ciclo de una ciencia empírica que busca la ley de su objeto.

Pero esta revolución teórica supone igualmente que no se confunde el objeto de la investigación científica (en este caso las leyes políticas y civiles

3. Evidente resonancia newtoniana de las fórmulas de Montesquieu: el autor, dice de sí mismo, "no habla de las causas, y no compara las causas; sino que habla de los efectos y compara los efectos" (*Defensa de EL*, I parte, I: Respuesta a la 3.^a objeción). Cf. igualmente esta observación sobre la poligamia: "No es un asunto de cálculo cuando se razona sobre su naturaleza; puede ser un asunto de cálculo cuando se combinan sus efectos" (*Defensa de EL*, II parte: De la poligamia).

de las sociedades humanas) con los resultados de la propia investigación: que no se juega con la palabra *ley*. Hay una peligrosa confusión que sostiene que Montesquieu, que en todos los objetos del conocimiento extrae de los hechos sus leyes, intenta aquí conocer ese objeto particular que son las *leyes* positivas de las sociedades humanas. Ahora bien, las leyes que se encuentran en Grecia en el siglo v, o en el reinado de la Primera Raza de los francos, no son, evidentemente, leyes en el primer sentido: leyes científicas. Son instituciones jurídicas cuya ley (científica) de agrupamiento o de evolución pretende enunciar Montesquieu. Lo dice muy claramente al distinguir *las leyes* y su *espíritu*: *Yo no trato de las leyes, sino del espíritu de las leyes [...] este espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con diversas cosas [...] (EL, I, 3)*. Montesquieu no confunde, pues, las leyes de su objeto (el *espíritu* de las leyes) con su objeto mismo (las *leyes*). Yo creo que esta distinción tan sencilla es indispensable para evitar una mala interpretación. En el mismo primer libro, tras haber mostrado que todos los seres del universo, y el propio Dios, están sometidos a leyes-relaciones, Montesquieu considera su *diferencia de modalidad*. Distingue las leyes que gobiernan la materia inanimada, y que no conocen jamás el menor fallo, de las que rigen a los animales y a los hombres. A medida que el ser gana en categoría, las leyes pierden su fijeza, y en todo caso su observación pierde exactitud. *Falta que el mun-*

do inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico (EL, I, 1). Así, el hombre, que tiene sobre los demás seres el privilegio del conocimiento, es presa del error y de sus pasiones. De ahí, sus fallos: *Como ser inteligente, él viola sin tregua las leyes que Dios ha establecido, y cambia sin cesar las establecidas por él mismo* (EL, I, 1). Peor aún. ¡Ni siquiera observa siempre las que él se da! Y es justamente este ser errante, en su historia, lo que constituye el objeto de las investigaciones de Montesquieu: un ser cuya conducta no obedece siempre a las leyes que se le dan, y que, además, puede tener leyes particulares que él ha hecho: las leyes positivas, sin que por eso las respete tampoco.

Estas reflexiones pueden llevar a pensar que Montesquieu es un moralista que deplora la debilidad humana. Yo pienso más bien que son las de un teórico que choca aquí con un profundo equívoco. Se puede, en efecto, dar *dos interpretaciones diferentes* de esta distinción de la modalidad de las leyes, y ambas representan dos tendencias del mismo Montesquieu.

En la primera, se podrá decir: dando por bueno este principio metódico de que las leyes de relación y de variación que se pueden deducir de las leyes humanas son diferentes de esas leyes, los errores y los fallos de los hombres al respecto no ponen nada en causa. El sociólogo no se enfrenta, como el físico, con un objeto (el cuerpo) que obedece a un determinismo simple, y sigue una línea de la que no separa, sino con una clase de objeto

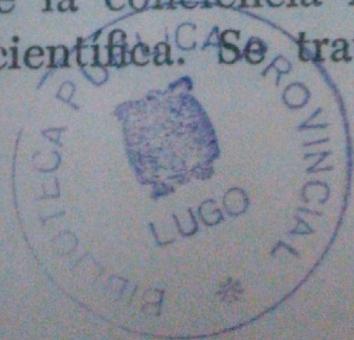
muy particular: esos hombres que contravienen, incluso, las leyes que ellos mismos se dan. ¿Qué decir, entonces, de los hombres en su relación con sus leyes? Que las cambian, las retuercen o las violan. Pero nada de ello afecta a la idea de que puede extraerse de su conducta, indiferentemente sumisa o rebelde, una ley que ellos siguen *sin saberlo*, deduciendo de sus propios errores su verdad. Para descorazonarse en la tarea de descubrir las leyes de la conducta de los hombres, habría que cometer la simpleza de tomar las leyes que ellos se dan por la necesidad que los gobierna. En verdad, su error, la aberración de su humor, la violación y el cambio de sus leyes, forman parte, simplemente de su *conducta*. No hay más que extraer las leyes de la violación de las leyes, o de su cambio. Y esto es lo que hace Montesquieu en casi todos los capítulos de *Espíritu de las Leyes*. Ábrase un libro de historia (las sucesiones entre los romanos, la justicia en los primeros tiempos del feudalismo, etc.) y se reconocerá que el error y la variación humanos constituyen todo su objeto. Esta actitud supone un principio de métodos muy fecundo, que consiste en no confundir los motivos de la acción humana por sus móviles, los fines y las razones que los hombres se proponen conscientemente con las causas reales, a menudo inconscientes, que les llevan a obrar. Montesquieu se refiere constantemente a las causas que los hombres *ignoran*: el clima, el terreno, las costumbres, la lógica interna de un conjunto de instituciones, etc.,



justamente para explicar las leyes humanas y la distancia que separa la conducta de los hombres, tanto de las leyes "primitivas" (que son las leyes naturales de la moral), como de las leyes *positivas*. Todo prueba que Montesquieu no ha pretendido enunciar "el espíritu" de las leyes, es decir, la ley de las leyes, sin enunciar también el mal espíritu humano de las leyes: la ley de su violación, en un mismo principio.

Esta interpretación permite dar un sentido más conveniente a un tema que se repite constantemente en Montesquieu, y que parece concernir a los "deberes" de la ley. Se ve muy a menudo que Montesquieu, hablando de las leyes humanas, apela a las mejores leyes de entre las existentes. Extraña paradoja en el caso de un hombre que rehúsa juzgar lo que es por lo que debe ser —¡y que, sin embargo, cae en el mismo error que denuncia!—. Montesquieu dice, por ejemplo (lo que se contradice con todas las leyes desprovistas de esta razón que describe en su libro), que *la ley en general es la razón humana, en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra* (EL, I, 1). Afirma, además, que las leyes *deben* referirse al pueblo, que *deben* referirse a la naturaleza y al principio del gobierno, que *deben* corresponder a las características físicas del país, etc. No acabaríamos nunca de enumerar todos esos *deberes*. Y cuando se cree que se ha captado perfectamente la esencia del gobierno, en su definición de la naturaleza y del principio, resulta asombroso leer: *Lo cual no significa que en*

una república se sea virtuoso, sino que se debería serlo [...] sin lo que el gobierno sería imperfecto (EL, III, 11). El mismo despotismo, para ser "perfecto" —¡sabe Dios con qué género de perfección!— tiene unos deberes que respetar. Generalmente, se concluye de estos textos: es el teórico del ideal, o el legislador, quien ocupa el lugar del sabio. Éste no quería más que hechos; aquél, se propone fines. Pero también en esto el malentendido descansa en parte sobre el juego de palabras de las dos *leyes*: las leyes que ordenan realmente las acciones de los hombres (las leyes que busca el sabio) y las leyes ordenadas por los hombres. Cuando Montesquieu propone deberes a las leyes, es sólo para las leyes que se dan los hombres. Y este "deber" es simplemente una llamada para colmar la distancia que separa las leyes que gobiernan a los hombres sin que éstos lo sepan, de las leyes que ellos hacen y conocen. Se trata de una llamada al legislador, para que éste, avisado de las ilusiones de la conciencia común, crítico de esta conciencia ciega, se rija por la conciencia ilustrada del sabio, es decir, por la ciencia, y consiga conformar en lo posible las leyes conscientes que él da a los hombres con las leyes inconscientes que los gobiernan. No se trata, pues, de un ideal abstracto, de una tarea infinita que afectaría a los hombres porque éstos son impotentes y nómadas. Se trata de una *corrección de la conciencia errante por la conciencia adquirida*, de la conciencia inconsciente por la conciencia científica. Se trata,



pues, de transferir las adquisiciones de la ciencia a la propia práctica, corrigiendo los errores y la inconsciencia de dicha práctica.

Tal es la primera interpretación posible, que esclarece la inmensa mayoría de los ejemplos de Montesquieu. Entendido así, Montesquieu es el precursor consciente de toda la ciencia política moderna, que no quiere ciencia, sino crítica, que no separa las leyes reales de la conducta de los hombres de las leyes aparentes que éstos se dan, sino para criticar estas leyes aparentes y modificarlas, devolviendo así a la historia los resultados adquiridos en el conocimiento de la historia. Este retroceso científico con relación a la historia, y esta vuelta consciente a la historia pueden, por supuesto, servir de pretexto a la acusación de *idealismo político*, si se toma el objeto de la ciencia por la ciencia (véase Poincaré: la ciencia está en indicativo; la acción, en imperativo). Pero basta con ver que la distancia considerada *ideal* entre el estado existente y el proyecto de reformarlos no es, en este caso, sino *el retroceso de la ciencia con relación a su objeto* y a su conciencia común, para rechazar cualquier acusación de este género. En el aparente *ideal* que la ciencia propone a su objeto, aquélla no hace más que devolverle lo que ha tomado: su propio retroceso, que es el mismo conocimiento.

Pero tengo que decir que hay *otra interpretación posible* de los textos que comento, y que se puede sostenerla en el mismo Montesquieu. Veamos

cómo introduce las leyes humanas en el concierto de las leyes generales: *Los seres particulares pueden tener leyes que ellos han hecho; pero tienen también las que no han hecho. Antes de que hubiera seres inteligentes, éstos eran posibles; había, pues, relaciones posibles y, por lo tanto, leyes posibles. Antes de que hubiera leyes hechas, había relaciones de justicia posibles. Decir que no hay nada justo ni injusto más que lo que ordenan o prohíben las leyes positivas, es igual que decir que todos los radios no son iguales antes de haber trazado el círculo. Es preciso, pues, confesar que hay relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establecen [...] (EL, I, 1).* Y estas leyes “primitivas” están referidas a Dios. Estas leyes de una justicia que se precede a sí misma, independiente de todas las condiciones concretas de la historia, remiten esta vez a la antigua forma de ley, la ley-mandamiento, la ley-deber. Poco importa que se le llame divina, y se ejerza por el ministerio de la religión; natural o moral, y se ejerza por la enseñanza de padres y maestros o por esa voz de la naturaleza que Montesquieu, antes que Rousseau, llama *la más dulce de las voces*; o política. No se trata ya de las leyes humanas, positivas, enraizadas en condiciones de existencia concretas, de las que el sabio debe precisamente extraer *la ley*. Se trata de un deber fijado a los hombres por la naturaleza o por Dios, que es todo uno. Y esta característica comporta, por supuesto, la confusión de los órdenes: la ley científica desaparece detrás

de la ley-orden. Se puede sorprender muy evidentemente esta tentación en el final del primer capítulo del libro I. Los textos que han servido para la primera interpretación se inclinan entonces hacia un sentido enteramente nuevo. Todo transcurre como si, desde ese momento, el error humano, esta parte indivisa de la conducta de los hombres, no fuera ya un objeto de la ciencia, sino la razón profunda que justifica la existencia de las leyes, es decir, de los deberes. ¡Es gracioso pensar que si los cuerpos no tienen leyes (positivas) es porque no tienen el espíritu de desobedecer a sus leyes! Pues si los hombres tienen esas leyes, no es tanto por su imperfección (¿quién no cambiaría todos los guijarros del mundo por un hombre?) como por su capacidad de insumisión. El hombre: *Es preciso que tenga una conducta; y sin embargo es un ser limitado; está sujeto a la ignorancia y al error como todas las inteligencias finitas; los débiles conocimientos que tiene, los pierde todavía. Como criatura sensible, está sujeto a mil pasiones. Un ser así podía, en cualquier instante, olvidar a su creador; Dios lo ha llamado a sí por las leyes de la religión; un ser así podía olvidarse de sí mismo en cualquier instante; los filósofos lo han advertido por las leyes de la moral; hecho para vivir en la sociedad, podía olvidarse de los otros: los legisladores le han recordado sus deberes por medio de las leyes civiles y políticas (EL, I, 1). Esta vez hemos retrocedido definitivamente. Esas leyes son órdenes. Son leyes contra el olvido, leyes de recuerdo que*

devuelven al hombre su memoria, es decir lo remiten a sus deberes, lo orientan hacia el fin que debe perseguir, quiera o no, si pretende cumplir su destino de hombre. Esas leyes no se refieren ya a la relación existente entre el hombre y sus condiciones de existencia, sino a la *naturaleza humana*. El margen de deber-ser de estas leyes no concierne ya, como antes, a la distancia que separa el inconsciente humano de la consciencia de sus leyes, sino a la *condición humana*. Naturaleza humana, condición humana, hemos de nuevo arrojados a un mundo con el que pensábamos que habíamos roto. En un mundo de valores fijados en el cielo para atraer hacia ellos la mirada de los hombres.

En esto, Montesquieu vuelve prudentemente a la tradición más insípida. Existen valores eternos. Léase el enunciado del capítulo 1 del libro I: hay que obedecer las leyes; hay que ser agradecido para con los bienhechores; hay que obedecer al creador; el mal cometido será castigado. ¡Enumeración singular! Quedará completada con una segunda, libro I, capítulo 2, para enseñar que: la "naturaleza" nos da la idea de un creador y nos lleva hacia él; que ella quiere que vivamos en paz; que comamos; que sintamos inclinación hacia el otro sexo; y que deseemos vivir en sociedad. El resto se recoge poco a poco, disperso en textos aislados: que un padre debe alimento a su hijo, pero no forzosamente herencia; un hijo, ayuda a su padre, si éste está en la calle; que la mujer debe ceder al hombre en el matrimonio; y sobre todo,

que las conductas referentes al pudor es lo que más importa en el destino humano (ya se trata de la mujer en la mayor parte de sus actos, en las combinaciones de matrimonios, o de los dos sexos conjugados en abominables encuentros); que el despotismo y la tortura chocan siempre con la naturaleza humana, y a menudo lo hace la esclavitud. En suma, algunas reivindicaciones liberales, otras políticas, y bastante conformismo al servicio de costumbres muy arraigadas. Nada que se parezca ni de lejos a los atributos generosos que otros teóricos —resueltos o ingenuos, en vez de vergonzantes— prestan o prestarán a la “naturaleza humana”: libertad, igualdad, e incluso fraternidad. Estamos en un mundo enteramente distinto.

Yo creo que este aspecto de Montesquieu no es indiferente. Que no representa solamente una *concesión* aislada en un conjunto de exigencias rigurosas, el tributo pagado a los prejuicios de la moda para conseguir la paz. *Montesquieu necesitaba este recurso y este refugio.* Lo mismo que necesitaba el equívoco de su concepto de ley para combatir a sus adversarios más feroces. Reléase su respuesta al teólogo alertado. Esas leyes que se preceden a sí mismas, esos radios iguales por toda la eternidad, antes de que cualquiera, Dios o el hombre, haya trazado el círculo del mundo, esas relaciones de equidad anteriores a todas las leyes positivas posibles, le sirven de argumento contra el peligro de Hobbes. *El autor pretende atacar el sistema de Hobbes: sistema terrible que, al hacer*

*dependen todos los vicios y todas las virtudes del establecimiento de las leyes que los hombres han hecho [...] destruye, como Spinoza, toda moral y toda religión.*⁴ Vale para la moral y la religión. El teólogo se contentará con eso. Pero está en juego algo muy distinto. No ya las leyes que ordenan la moral y la religión, sino las leyes que gobiernan la *política*, leyes decisivas para Montesquieu. El fundamento de estas leyes es lo que Hobbes pone en causa a través del contrato. Esas leyes eternas de Montesquieu, preexistentes a todas las leyes humanas, constituyen precisamente el refugio donde se protegerá de su adversario. Si hay leyes antes de las leyes, se comprende que *no hay ya contrato*, ni ninguno de esos peligros políticos a los que arrastra a los hombres y a los gobiernos la sola idea del contrato. Al abrigo de las leyes eternas de una naturaleza sin estructura igualitaria, se puede combatir desde lejos contra el adversario. Se le espera en el terreno de la *naturaleza*, que se ha escogido antes que él, y con las leyes que convienen para el caso. Todo está dispuesto para defender otra causa que la suya: la de un mundo derrumbado cuyas bases se quieren consolidar.

No es, por supuesto, la menor paradoja de Montesquieu la de servir a viejas causas con ideas que en su parte más importante son nuevas. Pero ya ha llegado el momento de adentrarnos en sus pensamientos más conocidos, que son también los más secretos.

4. *Defensa de EL*, I parte, I: Respuesta a la 1.^a objeción.

III. LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA

Todo lo dicho hasta aquí no concierne más que al método de Montesquieu, a sus presupuestos y a su sentido. Este método aplicado a su objeto es, sin duda, nuevo. Pero un método, por muy nuevo que sea, puede resultar vano *si no produce nada nuevo*. ¿Cuáles son, pues, los descubrimientos positivos de Montesquieu?

Primeramente yo he examinado a los hombres y he creído que, en esta infinita diversidad de leyes y costumbres, eran movidos por algo más que por sus fantasías. He planteado los principios y he visto los casos particulares plegarse a ellos por sí mismos, y las historias de todas las naciones no eran más que sus consecuencias, y cada ley particular estaba ligada a otra ley, o dependía de una más general. Tal es el descubrimiento de Montesquieu: no se trata de ingeniosidades de detalle, sino de principios universales que permiten la comprensión de la historia humana y de todos sus detalles. Cuando he descubierto mis principios, todo lo que yo buscaba ha venido a mí (EL, Prefacio).

¿Cuáles son estos principios que hacen inteligible la historia? El planteamiento de esta cues-

ción entraña numerosas dificultades, que afectan directamente a la *composición* del *Espíritu de las Leyes*. La gran obra de Montesquieu, que se abre con las páginas que acabo de comentar, no tiene la disposición esperada. Se encuentra primeramente, del libro II al XIII, una teoría de los gobiernos y de las diferentes leyes que dependen de su naturaleza o de sus principios; en suma, una *tipología* que parece muy abstracta aunque se nutra de ejemplos históricos, y que semeja un todo aislado del resto, "obra maestra acabada en una obra inacabada" (J. J. Chevallier). Pasado el libro XIII, nos creeríamos en otro mundo. Se pensaba que ya estaba dicho todo sobre los gobiernos, pues conocíamos sus tipos, pero he aquí el clima (libros XIV, XV, XVI, XVII), luego, las cualidades del terreno (libro XVIII), después, las costumbres (libro XIX), y el comercio (XX, XXI), la moneda (XXII), la población (XXIII), y por fin la religión (XXIV, XXV), que vienen a su vez a determinar las leyes cuyo secreto se pensaba poseer. Y, para redondear la confusión, cuatro libros de historia: uno para tratar de la evolución de las leyes romanas que regulaban las sucesiones (XXVII), tres para exponer los orígenes de las leyes feudales (XXVIII, XXX, XXXI) y, en el medio, un libro sobre "la manera de componer las leyes" (XXIX). Los principios que pretenden dar un orden a la historia hubieran debido ponerlo, al menos, en el tratado que los expone.

¿Dónde encontrarlos, en efecto? El *Espíritu de las Leyes* parece componerse de tres partes hilva-

nadas a posteriori, como ideas imprevistas que no se ha querido desperdiciar. ¿Dónde está la perfecta unidad que se esperaba? ¿Hay que buscar los "principios" de Montesquieu en los 13 primeros libros, y deberle entonces la idea de una *tipología pura de las formas de gobierno*, la descripción de su dinámica propia, la deducción de las leyes en función de su naturaleza y de su principio? Bien. Pero, entonces, todo lo que concierne al clima y a los distintos factores, y luego a la historia, parece un añadido, aunque interesante. ¿Los verdaderos principios están, por el contrario, en la *segunda parte*, en la idea de que las leyes están determinadas por diferentes factores, unos materiales (clima, terreno, población, economía), y otros morales (costumbre, religión)? ¿Cuál es, entonces, la escondida razón que enlaza estos principios de determinación con los principios ideales y con los últimos estudios históricos? Si se quiere abarcar todo en una imposible unidad, la idealidad de los tipos, el determinismo del medio material y moral, y la historia, nos encontramos inmersos en contradicciones sin salida. Se diría que Montesquieu se encuentra desgarrado entre un materialismo mecanicista y un idealismo moral, entre estructuras intemporales y una génesis histórica, etc. Lo que es una manera de decir que si él ha hecho *descubrimientos*, no tienen otro lazo que el desorden de su libro, que prueba, en contra suya, que no ha hecho *el descubrimiento* que creía.

Quisiera combatir esta impresión y mostrar, en-

tre las diferentes "verdades" del *Espíritu de las Leyes*, la *cadena que las liga a otras* de las que habla en el Prefacio.

La primera expresión de los nuevos principios de Montesquieu se encuentra en las breves líneas que distinguen la *naturaleza* y el *principio* de un gobierno. Cada gobierno (república, monarquía, despotismo) tiene *su naturaleza* y *su principio*. Su *naturaleza es lo que le hace ser tal*, su *principio*, la *pasión que le hace obrar* (EL, III, 1).

¿Qué se ha de entender por *naturaleza* del gobierno? La *naturaleza* del gobierno responde a la pregunta: *¿quién detenta el poder?* *¿Cómo ejerce el poder aquel que lo detenta?* Así, la *naturaleza* del gobierno republicano quiere que el pueblo, o una parte del pueblo, tenga el poderío soberano. La *naturaleza* del monárquico, que gobierne uno solo, pero por medio de leyes fijas y establecidas. La *naturaleza* del despotismo, que gobierne uno solo, pero sin leyes ni reglas. Detentación y modo de ejercicio del poder restan cuestiones puramente jurídicas, más aún, *formales*.

Por lo que se refiere al *principio*, nos adentramos en la vida. Porque un gobierno no es una forma pura. Es la forma de la existencia concreta de una sociedad de hombres. Para que los hombres sometidos a un tipo particular de poder estén sujetos justa y duraderamente, no basta con la simple imposición de una forma política (*naturaleza*), sino que es preciso una disposición de los hombres hacia esta forma, cierta manera de obrar y reac-

cionar que sostenga a esta forma. Hace falta, dice Montesquieu, una *pasión* específica. Por necesidad, cada forma de gobierno requiere su propia pasión. La república exige la virtud, la monarquía el honor, el despotismo, el temor. El principio del gobierno se deduce de su forma, pues se deriva "naturalmente" de ella. Pero esta consecuencia es menos *el efecto* que *la condición*. Tomemos el ejemplo de la república. El *principio* propio de la república, la virtud, responde a la cuestión: *¿en qué condiciones puede existir un gobierno que da el poder al pueblo y se lo hace ejercer por medio de leyes?* A condición de que los ciudadanos sean *virtuosos*, es decir que se sacrifiquen por el bien público, y de que, en todas las circunstancias, prefieran la patria a sus propias pasiones. Y lo mismo para la monarquía y el despotismo. Si el *principio* del gobierno es su *resorte*, lo que hace obrar, es porque constituye simplemente la condición de la existencia y la vida del gobierno. La república no puede funcionar —¡perdón por la palabra!— más que con la virtud, igual que ciertos motores con la gasolina. Falta de virtud, la república cae, lo mismo que cae una monarquía sin honor y un despotismo sin temor.

Se ha acusado a Montesquieu de formalismo, por su manera de definir un gobierno por su *naturaleza*, lo que entra efectivamente en el terreno del puro derecho constitucional. Pero no hay que olvidar que *la naturaleza de un gobierno es formal*, para el mismo Montesquieu, desde el momento en que



está separada de su principio. Hay que decir: en un gobierno es inconcebible una naturaleza sin principio, y no existe. Sólo es concebible, en tanto que real, *la totalidad naturaleza-principio.* Y esta totalidad ya no es formal, pues no designa una forma jurídica pura, sino una forma política que lleva su propia vida, con sus propias condiciones de existencia y duración. Estas condiciones, aunque definidas con una palabra —virtud, honor, temor— son muy concretas. Como pasión en general, la pasión puede parecer abstracta, pero *como principio expresa políticamente toda la vida real de los ciudadanos.* La virtud del ciudadano significa su vida entera sometida al bien público: esta pasión, dominante en el estado, es, en un hombre, el dominio de todas sus pasiones. La vida concreta de los hombres, pública y privada, entra en el gobierno por mediación del principio. El *principio* está, pues, en el punto de encuentro de la *naturaleza* del gobierno (forma política) y de la vida real de los hombres. Y resulta, así, *el punto y la figura donde debe resumirse políticamente la vida real de los hombres para insertarse en la forma de un gobierno.* El principio es lo concreto de esta cosa abstracta que es la naturaleza. Lo que es real es su nulidad, su totalidad. ¿En dónde radica el formalismo?

Se admitirá este punto. Pero es decisivo para captar toda la amplitud del *descubrimiento* de Montesquieu. *En esta idea de la totalidad de la naturaleza y del principio del gobierno, Montesquieu propone una nueva categoría teórica que le*

da la clave de una infinidad de enigmas. Antes de él, los teóricos políticos habían intentado explicar la multiplicidad y la diversidad de las leyes de un gobierno dado. Pero no habían hecho más que esbozar una lógica de la *naturaleza* de los gobiernos, si es que no se habían contentado —lo más a menudo— con una simple descripción de elementos *sin unidad interna*. La inmensa mayoría de las leyes —como las que fijan la educación, el reparto de las tierras, el grado de propiedad, la técnica de la justicia, las penas y las recompensas, el lujo, la condición de las mujeres, la dirección de la guerra, etcétera (*EL*, IV-VII)— quedaban excluidas de esta lógica, puesto que no se comprendía su *necesidad*. Montesquieu resuelve aquí magistralmente este viejo debate, *descubriendo y verificando en los hechos la hipótesis de que el Estado es una totalidad real, y que todos los detalles de su legislación, de sus instituciones, y de sus costumbres no son más que el efecto y la expresión necesarios de su unidad interna*. Esas leyes, que parecen fortuitas y sin razón, las somete a una profunda lógica, y las refiere a un centro único. No pretendo que Montesquieu haya sido el primero en pensar que el Estado debía, por sí mismo, constituir una *totalidad*. Esta idea aparece ya en la reflexión de Platón, y se la puede encontrar actuando en el pensamiento de los teóricos del derecho natural, y por supuesto en Hobbes. Pero antes de Montesquieu esta idea entraba sólo en la construcción de un estado *ideal*, sin rebajarse a permitir la comprensión de la histo-

ria *concreta*. Con Montesquieu, la totalidad, que era una *idea*, deviene una *hipótesis* científica destinada a *explicar los hechos*. Se convierte en la categoría fundamental que permite reflexionar, no ya sobre la realidad de un Estado ideal, sino sobre la diversidad concreta y hasta entonces ininteligible de las instituciones de la historia humana. La historia no es ya ese espacio infinito al que se arrojan sin orden las innumerables obras de la fantasía y del azar, hasta el punto de descorazonar a la inteligencia, que sólo puede producir la pequeñez del hombre y la grandeza de Dios. Este espacio tiene una estructura. *Posee centros concretos a los que se refiere todo un horizonte local de hechos e instituciones: los Estados. Y en el corazón de esas totalidades, que son como individuos vivos, hay una razón interna, una unidad interior, un centro originario fundamental: la unidad de la naturaleza y del principio.* Hegel, que ha dado un prodigioso alcance a la categoría de totalidad en su filosofía de la historia, sabía perfectamente quién era su maestro cuando agradeció este descubrimiento al genio de Montesquieu.

Y, sin embargo, todavía nos acecha el formalismo. Pues se convendrá en que esta categoría de totalidad proporciona la unidad de los primeros libros del *Espíritu de las Leyes*. Pero se dirá que se limita a eso y que está marcada por el defecto de estos primeros libros: que concierne a los *modelos puros*, a una república verdaderamente republicana, a una monarquía verdaderamente monárqui-

ca, un despotismo verdaderamente despótico. *Reflexiones sobre todo ello*, dice Montesquieu (EL, III, 2): *Tales son los principios de los tres gobiernos: lo cual no significa que en una determinada república se sea virtuoso, sino que se debería serlo. Y esto no prueba tampoco que en una cierta monarquía se tenga honor, y que en un Estado despótico determinado se tenga temor, sino que habría que tenerlos, sin lo cual el gobierno sería imperfecto.* ¿No significa esto probar que se ha tomado por una categoría aplicable a todos los gobiernos existentes *una idea que sólo vale para modelos puros y formas políticas perfectas?* ¿No es esto caer en una teoría de las esencias y en el error ideal que se pretende justamente evitar? ¿Como historiador, se debe explicar *cierta república, cierta monarquía, forzosamente imperfectas, y no una república y una monarquía puras?* Si la totalidad no vale más que para la pureza, ¿qué uso puede hacerse de ella en la historia, que es la propia impureza? O, lo que es la misma aporía, ¿cómo pensar la historia en una categoría apegada por esencia a puros modelos intemporales? Se ve aparecer otra vez la dificultad del dispar *Espíritu de las Leyes*: ¿cómo unir el principio y el fin, la tipología pura y la historia?

Creo que hay que procurar no juzgar a Montesquieu por una frase, sino, como él mismo nos previene, tomar su obra en su conjunto, sin separar lo que dice aquí de lo que hace allí. Es muy notable que este teórico de los modelos puros no haya dado nunca (o casi nunca) en su obra más que

modelos *impuros*. Incluso en la historia de Roma, que es para él el sujeto de experiencia más perfecto, como un "cuerpo puro" de la experimentación histórica, la pureza ideal no asoma más que un momento, en los orígenes; el resto del tiempo Roma vive en la impureza política. Sería increíble pensar que semejante contradicción haya dejado insensible a Montesquieu. Sin duda que él no creía contradecir sus *principios*, sino que les daba un sentido más profundo que el que ordinariamente se les concede. Yo creo, en efecto, que la categoría de *totalidad* (y la unidad *naturaleza-principio* que es su núcleo) es una categoría universal, que no concierne sólo a las adecuaciones perfectas: república-virtud, monarquía-honor, y despotismo-temor. Evidentemente, Montesquieu considera que *en todo Estado, sea puro o impuro, reina la ley de esta totalidad y de su unidad*. Si el Estado es puro, la unidad será *adecuada*. Y si es impuro, será *contradictoria*. Todos los ejemplos históricos impuros de Montesquieu, que son la mayoría, constituyen ejemplos de esta unidad contradictoria. Así, Roma, pasados los primeros tiempos, y llegadas las primeras conquistas, vive en el Estado de una república a punto de perder, que pierde, y que ha perdido su principio: la virtud. Decir que entonces subsiste aún la unidad *naturaleza-principio*, pero que se ha hecho contradictoria, significa afirmar simplemente que *la relación existente entre la forma política de un gobierno y la pasión que le sirve entonces de contenido, gobierna la suerte de ese Estado*,

su vida, su subsistencia, su porvenir y su esencia histórica. Si esta relación *no es contradictoria*, es decir si la forma republicana encuentra la virtud en los hombres que ella gobierna, la república subsistirá. Pero si esta forma republicana se impone sólo a hombres que han abdicado de toda virtud y han caído en los intereses y las pasiones privados, etcétera, entonces la relación será contradictoria. Y es justamente *esta contradicción en la relación, es decir la relación contradictoria existente*, lo que decidirá la suerte de una república: va a perecer. Todo esto, que se puede extraer de los estudios históricos de Montesquieu, y en particular de las *Consideraciones sobre la causa de la grandeza de los romanos y de su decadencia*, se encuentra claramente en el capítulo 8 del *Espíritu de las Leyes*, que trata de la corrupción de los gobiernos. Decir, como lo hace Montesquieu, que un gobierno perdido significa muy claramente que la unidad naturaleza-principio reina también en los casos impuros. Si no reinara en ellos, no se comprendería que la ruptura de esta unidad pudiera romper su gobierno.

Es, pues, un extraño error el creer que Montesquieu no ha tenido un sentido de la historia, o que su tipología le haya separado de una teoría de la historia, o que ha escrito libros de historia por una distracción que lo alejaba de sus principios. Este error radica, sin duda, ante todo en que Montesquieu no entraba en la ideología muy extendida, y pronto dominante, que creía que *la historia tenía un fin*, perseguía el reino de la razón, de la liber-



tad y de las "luces". Montesquieu es sin duda el primero que, antes de Marx, haya emprendido una reflexión sobre la historia sin prestarle un fin, es decir, sin proyectar en el tiempo de la historia la conciencia de los hombres y sus esperanzas. Este reproche, pues, se convierte en ventaja. Fue el primero que propuso un principio positivo de explicación universal de la historia, un principio no solamente estático; la totalidad explicando la diversidad de las leyes e instituciones de un gobierno dado; sino dinámico; la ley de la unidad de la naturaleza y del principio, que permitía pensar sobre el devenir de las instituciones y su transformación en la historia real. He aquí el descubrimiento de una *relación constante* —que une la naturaleza con el principio del gobierno— en la profundidad de esas innumerables leyes pasajeras y mudables; y, en el corazón de esa relación constante, queda enunciada la variación interna de la relación, que, haciendo pasar a la unidad de la adecuación a la inadecuación, de la identidad a la contradicción, permite la comprensión de los cambios y las revoluciones en las totalidades concretas de la historia.

Pero Montesquieu fue también el primero que dio una respuesta al problema, ya clásico, del *motor de la historia*. Recordemos la ley del devenir histórico. Todo está ordenado por la *relación* existente entre la naturaleza y el principio en su misma unidad. Si estos dos términos están de acuerdo (Roma republicana y romanos virtuosos), la totalidad del Estado es apacible, los hombres viven

en una historia sin crisis. Si estos dos términos son contradictorios (Roma republicana y romanos que ya no son virtuosos), la crisis estalla. El principio no es, en ese momento, más que lo que *quiere* la naturaleza del gobierno. De ahí, una serie de reacciones en cadena: la forma del gobierno va a intentar, a ciegas reducir esta contradicción, va a cambiar, y su cambio va a arrastrar en su carrera al principio, hasta que, con ayuda de las circunstancias, se esboce un nuevo acuerdo (Roma imperial-despótica y los romanos viviendo en el temor), o una catástrofe que será el fin de esta carrera desbocada (la conquista bárbara). Se aprecia la dialéctica de este proceso, cuyos momentos extremos son la paz de los dos términos o bien su conflicto; en su conflicto se ve bien la interacción de los términos, y cómo cada modificación de uno de ellos provoca inevitablemente la modificación del otro. Se ve, pues, la *interdependencia absoluta de la naturaleza y del principio en la totalidad cambiante, pero que lleva en sí un germen reproductor, del Estado*. Pero no se ve de dónde viene el primer cambio, ni el último, no en el orden del *tiempo*, sino en el de las causas. No se aprecia *cuál es el término preponderante* de estos dos términos ligados en el destino de su totalidad.

En su obra sobre la *Filosofía de la Ilustración*, Cassirer otorga a Montesquieu la gloria de haber fundado así una teoría "comprensiva" y absolutamente moderna de la historia, es decir, de haber pensado a la historia bajo la categoría de la *totali-*

dad; y los elementos de esta totalidad en una unidad específica, renunciando justamente a la idea de que un elemento pudiera dominar sobre los otros, que pudiera existir un motor de la historia. La historia no sería más que una totalidad cambiante, cuya unidad podría comprenderse, de cuyos movimientos internos podría captarse el sentido, pero sin explicarlo jamás, es decir, sin referir nunca los movimientos de interacción a un elemento determinante. De hecho, este juicio parece conformarse a la letra de muchos pasajes de Montesquieu, que remite continuamente de la forma de gobierno a su principio y de su principio a la forma. Son las leyes republicanas las que producen la virtud misma que les permite ser republicanas; las instituciones monárquicas, las que engendran el honor que las sostiene. Como el honor lo es de la nobleza, el principio es a la vez *el padre y la criatura de la forma de gobierno*. Por eso, toda forma particular produce en su principio sus propias condiciones de existencia, y se adelanta siempre a sí misma, aunque al mismo tiempo sea el principio el que se expresa de esa forma. Estaríamos en una *totalidad circular expresiva* en la que cada parte es como el todo: *pars totalis*. Y el movimiento de esta esfera, que pensamos movida por una causa, no sería más que su desplazamiento sobre sí misma. Una bola que rueda, en la que cada punto de su esfera pasa de abajo arriba, para volver abajo, y así hasta el infinito. Pero todos estos puntos pasan igualmente. No hay arriba ni abajo en una esfera,

concentrada enteramente en cada uno de sus puntos.

Sin embargo, creo que esta intuición en exceso moderna no expresa el pensamiento profundo de Montesquieu. Porque él quiere, en última instancia, *un término determinante; el principio.*

La fuerza de los principios lo arrastra todo. Tal es la gran lección del libro VIII, que se abre con esta frase: *la corrupción de cada gobierno comienza casi siempre por la de los principios.* La corrupción (el estado de impureza del que yo hablaba) constituye una especie de situación experimental que permite penetrar en esa unidad indivisible naturaleza-principio y decidir *cuál es el elemento decisivo de ese conjunto.* Se descubre así que es, en definitiva, el principio el que gobierna la naturaleza y le da un sentido. *Cuando los principios del gobierno se han corrompido, las mejores leyes se convierten en malas y se vuelven contra el Estado; cuando los principios son sanos, las leyes malas producen el mismo efecto que las buenas (EL, VIII, 11). Un Estado puede cambiar de dos maneras, porque la Constitución se corrige, o porque se corrompe. Si aquél ha conservado sus principios y la constitución cambia, es que se corrige; si ha perdido sus principios cuando la constitución cambia es que se corrompe (EL, XI, 13).* Se ve aquí netamente la transición desde el caso de la situación experimental de la corrupción hasta el caso general de la modificación (tanto hacia mejor como hacia peor) de la naturaleza del estado. En último re-

curso, pues, es el principio la causa del devenir de las formas y de su sentido. Hasta el punto de que la imagen clásica de la forma y del contenido (siendo la forma lo que informa, la eficacia incluso) ha de ser rechazada. El principio, en este sentido, es la verdadera forma de esa forma aparente que es la naturaleza de un gobierno. *Hay pocas leyes que no sean buenas cuando el Estado no ha perdido sus principios; y, como decía Epicuro al hablar de las riquezas, no es el licor lo que está corrompido, es el frasco* (EL, VIII, 11).

Esto no excluye, por supuesto, *la eficacia de la naturaleza sobre el principio*, pero dentro de ciertos límites. Si no, no se comprendería que Montesquieu hubiera concebido leyes destinadas a conservar o reforzar el principio. La urgencia de esas leyes no es más que la confesión de su carácter *subordinado*: se ejercen sobre un terreno que puede escapárseles no sólo por mil razones accidentales y externas, sino también, y sobre todo, por esta razón fundamental que reina sobre ellas y que decide incluso su sentido. Hay, así, situaciones límite en las que las leyes que quieren *establecer costumbres* son impotentes contra las propias costumbres, y se vuelven contra el fin que pretendían servir, pues las costumbres rechazan a las leyes hasta el punto opuesto a su objetivo. Por arriesgada que sea esta comparación que enuncio con todas las precauciones, el tipo de *determinación en última instancia por el principio*, determinación que controla, sin embargo, toda una zona de eficacia subor-

dinada a la *naturaleza* del gobierno, puede parangonarse con el tipo de determinación que Marx atribuye en *última instancia a la economía*, determinación que controla, sin embargo, una zona de eficacia subordinada a la *política*. En ambos casos, se trata de una unidad que puede ser acorde o contradictoria; en los dos casos existe un elemento determinante en última instancia; y en los dos casos esta determinación deja al elemento determinado una zona de eficacia, aunque subordinada.

Esta interpretación sacaría a la luz una unidad real entre la primera y la última parte del *Espíritu de las Leyes*, entre la tipología y la historia. Pero aún queda una dificultad: esta segunda parte tan variada, que juega con el clima, el terreno, el comercio y la religión, ¿no representa nuevos principios, que contradicen la unidad que acabo de mostrar?

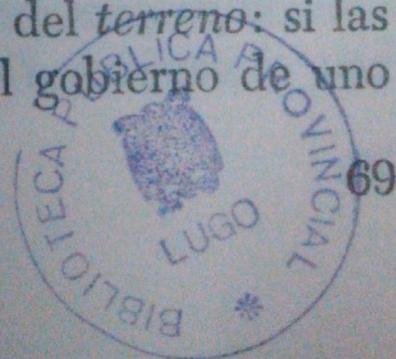
Hagamos primero un recuento de los nuevos factores determinantes que se nos proponen. Antes del *clima* (libro XIV), se encuentra otro elemento importante, evocado en diversas ocasiones y en particular en el libro VIII: *La dimensión del Estado*. La naturaleza del gobierno depende de la extensión geográfica de sus dominios. Un Estado minúsculo será republicano; un Estado medio, monárquico, y un Estado inmenso, despótico. He aquí una determinación que parece trastornar las leyes de la historia, puesto que la geografía decide *directamente* sobre sus formas. El clima refuerza este argumento, pues la temperatura del aire va a dis-

tribuir los imperios, los despotismos bajo los cielos violentos, los moderados bajo los suaves, y a decidir de antemano cuáles son los hombres libres y cuáles los esclavos. Se enseña entonces que *el imperio del clima es el primero de todos los imperios* (EL, XIX, 14), pero al mismo tiempo que este imperio puede ser vencido por las leyes bien concebidas que se apoyen sobre sus excesos para guardar a los hombres de sus efectos.

Se presenta en seguida una nueva causa: *la naturaleza del terreno* que un pueblo ocupa. Según que sea fértil o árido, se encontrará el gobierno de uno solo o de varios; según sea montaña o llanura, continente o isla, se verá triunfar en él la libertad o la servidumbre. Pero también en este caso puede ser combatida la causalidad invocada: *los países no son cultivados a causa de su fertilidad, sino de su libertad* (EL, XVIII, 3). Y las *costumbres* o el espíritu general de una nación vienen a unir su eficacia a las antiguas determinaciones; después, el comercio y el dinero; después la población, y por último la religión. No puede evitarse una impresión de desorden, como si Montesquieu quisiera agotar la serie de los principios que va descubriendo uno a uno, y luego, a falta de algo mejor, los amontonara. *Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras [...]* (EL, XIX, 4). La unidad de una ley profunda se hace pluralidad de causas. La totalidad se pierde en enumeración.

No quisiera que se creyese que yo pretendo salvar a Montesquieu de sí mismo, y hacer pasar a toda costa este desorden por un orden. Querría, sin embargo, indicar brevemente cómo a través de este desorden se perfila a menudo una especie de orden que no es ajeno a lo que ya se ha admitido.

Lo más notable de la mayoría de estos factores, que determinan la naturaleza misma del gobierno (como la extensión geográfica, el clima y el terreno) o cierto número de sus leyes, es que no actúan más que *indirectamente* sobre su objeto. Tomemos el ejemplo del clima. El clima tórrido no hace al déspota, sin más, ni el templado al monarca. El clima sólo actúa directamente sobre el *temperamento* de los hombres, por intermedio de una fisiología finísima que, al dilatar o contraer las extremidades, afecta a la sensibilidad global del individuo, le imprime necesidades e inclinaciones propias e incluso un estilo de comportamiento. Y son *los hombres así hechos y condicionados* los que se adecúan a tales leyes y tales gobiernos. *Las diferentes necesidades en los diversos climas son las que han formado las diferentes maneras de vivir, y esas diferentes maneras de vivir son las que han formado las diversas clases de leyes [...]* (EL, XIV, 10). Las leyes que produce un clima son, pues, el *último efecto* de una cadena, de la que el *penúltimo efecto*, producto del clima y causa de las leyes, es esta *manera de vivir* que es la parte exterior de las *costumbres* (EL, XIX, 16). Véase el caso del *terreno*: si las tierras fértiles son buenas para el gobierno de uno



solo, es porque el campesino está demasiado ocupado con ellas y bastante recompensado por sus esfuerzos, y no tiene tiempo de levantar la nariz de su tierra y de su dinero. El *comercio*: no actúa directamente sobre las leyes, sino por medio de las costumbres: *en todas partes en donde hay comercio, hay costumbres templadas [...]* (EL, XX, 1); de ahí el espíritu pacífico del comercio y el que convenga a ciertos gobiernos y repugne a otros. En cuanto a la propia *religión*, que parece pertenecer a otro mundo en medio de todos estos factores materiales, actúa exactamente igual: dando a un pueblo modos de vivir el derecho y de practicar la moral; no toca al gobierno más que por la conducta de los ciudadanos y de los súbditos. Como maestra del temor, la religión mahometana va como anillo al dedo al despotismo: lo provee de esclavos, maduros para la servidumbre. Y como maestra de moralidad, la cristiana se ajusta a la perfección al gobierno moderado: *Nosotros debemos al Cristianismo cierto derecho político en el gobierno, y cierto derecho de gentes en la guerra [...]* (EL, XXIV, 3). Todas estas causas, que parecían radicalmente separadas, se reúnen, pues, en el momento de actuar sobre el gobierno y de determinar algunas de sus leyes esenciales, *en un punto común*: las costumbres, las maneras de ser, de sentir y de actuar que aquéllas confieren al hombre que vive bajo su dominio.

De su encuentro nace lo que Montesquieu llama *el espíritu de una nación*. Él escribía: *Varias*

cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, etc., pero concluía así: De ello resulta la formación de un espíritu general (EL, XIX, 4).

Es, pues, un *resultado*: costumbres, espíritu general de una nación, que determina la forma del gobierno o bien cierto número de sus leyes. Se puede entonces preguntarse si no encontramos aquí una *determinación conocida*. Recuérdese, en efecto, lo que se ha dicho del *principio* del gobierno, y de las profundidades de la vida concreta de los hombres que éste expresa. *El principio es la expresión política del comportamiento concreto de los hombres* —es decir, de sus costumbres y su espíritu—, considerado no desde el punto de vista de la *forma* del gobierno, es decir, de sus exigencias políticas, sino desde el punto de vista del *contenido*, es decir, de sus orígenes. Por supuesto, Montesquieu no dice al pie de la letra que las costumbres o el espíritu de una nación constituyen la esencia misma del *principio* de su gobierno. Pero ello se deduce de los principios como formas puras de gobierno; en su corrupción es donde aparece su verdad. Cuando el *principio* se pierde, se da uno cuenta de que *las costumbres ocupan efectivamente el lugar de los principios*, tanto si son su pérdida como su salvación. Véase la República abandonada por la virtud: no existe ya respeto hacia los magistrados, ni hacia los viejos, ni incluso hacia los... maridos. *Ya no habrá costumbres, ni amor al orden, ni, en suma, virtud (EL, VIII, 2)*. No es posible decir más claramente que el *principio* (la virtud) es la

expresión de las *costumbres*. Véase Roma: en sus pruebas y reveses, se mantiene firme como un navío sujeto por dos anclas en medio de la tempestad: la religión y las costumbres (EL, VIII, 13). Véanse, en fin, los Estados modernos: *La mayoría de los Estados de Europa están gobernados aún por las costumbres* (EL, VIII, 8), que los guardan del despotismo, en parte dueño de sus leyes. ¿Cómo dudar de que las costumbres, más vastas y más extendidas que el principio, sean fundamento y base reales, cuando se ve delinearse entre las costumbres y las leyes la misma dialéctica que entre el principio y la naturaleza de un gobierno? *Las leyes se establecen, las costumbres son inspiradas; éstas corresponden más al espíritu general, aquéllas a una institución particular; por eso tan peligroso, o más, como cambiar el espíritu general es cambiar una institución particular* (EL, XIX, 12). Se entendería mal que fuera más peligroso cambiar las costumbres que las leyes si las costumbres no tuvieran la misma ventaja sobre las leyes que el principio sobre la naturaleza: *el de determinarlas en último extremo*.¹ De ahí la idea, repetida a menudo, de una es-

1. "En todas las sociedades, que no son más que una unión de espíritus, se forma un carácter común. Esta alma universal asume una manera de pensar que es el efecto de una cadena de infinitas causas que se combinan y multiplican de siglo en siglo. Desde que el tono ha sido dado y recibido, es él quien gobierna, y todo lo que los soberanos, los magistrados, los pueblos, pueden hacer o imaginar, tanto si parecen chocar con ese tono como seguirlo, se refiere siempre a él, y domina hasta la total destrucción" (*Pensées*).

pecie de virtud primitiva de las costumbres. *Si un pueblo conoce, ama y defiende siempre más sus costumbres que sus leyes* (EL, X, 11), es porque sus costumbres son mucho más profundas y primigenias. Así, entre los primeros romanos, *las costumbres bastaban para mantener la fidelidad de los esclavos; no hacían falta leyes* (EL, XV, 16). Posteriormente, *como ya no había costumbres, se necesitaron las leyes*. Y entre los mismos pueblos primitivos, si las costumbres preceden a las leyes y desempeñan su papel (EL, XVIII, 13), es porque toman, en cierto aspecto, *su origen de la naturaleza* (EL, XVI, 5). A este fondo último remiten la forma y el estilo de conducta que *se expresan políticamente en el principio*. A este fondo último, cuyos componentes esenciales enumera Montesquieu en el clima, el terreno, la religión, etc.

Me parece que esta analogía sustancial de las costumbres y del principio permiten comprender también la extraña causalidad circular de estos *factores*, que en principio aparecen como absolutamente mecánicos. Es cierto que el clima y el terreno, etc., determinan las leyes. Pero pueden ser combatidos por ellas, y todo el arte del legislador inspirado consiste en jugar con esta necesidad para burlarla. Si es posible este recurso, la determinación *no es directa, sino indirecta*, y se recoge y concreta por entero en las costumbres y el espíritu de una nación, entrando en la totalidad del Estado por medio del *principio*, que es la abstracción y la expresión política de las costumbres. Ahora

bien, como en el seno de aquella totalidad es posible una cierta acción de la naturaleza sobre el principio —y por ende una cierta acción de las leyes sobre las costumbres, y en consecuencia sobre sus componentes y sus causas—, *no es extraño que el clima pueda ceder ante las leyes.*

Sé que se me pueden presentar textos opuestos, y reprochárseme el papel demasiado airoso que atribuyo a Montesquieu. Pero me parece que todas las reservas que podrían hacerse sólo giran en torno a un punto: el equívoco del concepto de *principio* y del concepto de *costumbres*. Pero creo que este equívoco es *real* en Montesquieu. Yo diría que expresa, a la vez, su deseo de introducir hasta el límite la claridad y la necesidad en la historia, y también su importancia —sin hablar aún de su *elección*—. Porque si la región de la *naturaleza* del gobierno se encuentra siempre definida netamente, si la dialéctica de la unidad y la contradicción naturaleza-principio, y la tesis de la primacía del principio se desprenden claramente de sus ejemplos, el concepto de principio y el de costumbres siguen siendo vagos.

El principio expresa, decía yo, la condición de existencia de un gobierno, y remite a la vida real de los hombres como fondo concreto de aquél. Las causalidades paralelas de la segunda parte del *Esíritu de las Leyes* nos revelan perfectamente los componentes de esta vida real —es decir, las condiciones reales, materiales y morales, de la existencia de ese gobierno— y los resume en las costumbres

que afloran en el *principio*. Pero no se aprecia bien la transición de las costumbres al principio, de las condiciones reales a las exigencias políticas de la forma de un gobierno, que se encuentran en el *principio*. Los mismos términos que he utilizado, hablando de costumbres *que se expresan políticamente en el principio*, traicionan esta dificultad, porque esta *expresión* está como desgarrada entre su origen (las costumbres) y las exigencias de su fin (la forma del gobierno). Todo el equívoco de Montesquieu radica en este desgarramiento. Él ha comprendido que la necesidad de la historia no podía entenderse más que en la unidad de sus formas y de sus condiciones de existencia, y en la dialéctica de esta unidad. Pero ha concentrado todas estas condiciones, *por una parte en las costumbres*, cuyo concepto sigue siendo vago aun cuando estén producidas por condiciones reales (la síntesis de todas estas condiciones no es más que acumulativa); *y por otra parte en el principio*, el cual, dividido entre sus orígenes reales y las exigencias de la forma política que debe animar, *se inclina con excesiva frecuencia hacia un gran número de esas exigencias*.

Se dirá que esta contradicción y este equívoco son inevitables en el caso de un hombre que piensa en los conceptos de su época, y no puede franquear los límites de los conocimientos adquiridos, poniendo sólo en relación lo que él conoce y no pudiendo buscar en las condiciones que describe una unidad más profunda, que supondría toda la

*economía política.*² Es cierto. Y ya resulta admirable que Montesquieu haya definido y designado de antemano, en una concepción genial de la historia, esta zona todavía oscura que ilumina apenas un concepto vago: la zona de las *costumbres* y, tras ella, la zona de las *conductas concretas de los hombres en su relación con la naturaleza y con su pasado*.

Pero otro hombre en Montesquieu, distinto del sabio, encontraba ventajas en este equívoco. El hombre de un partido político que necesitaba precisamente la preeminencia de las formas sobre sus principios, y quería que hubiese *tres clases de gobiernos*, para hacer entre ellas, al amparo de la necesidad del clima, las costumbres y la religión, *su elección*.

2. Véase ya en Voltaire: "Montesquieu no tenía ningún conocimiento de los principios políticos relativos a la riqueza, a las manufacturas, a las finanzas, al comercio. Estos principios no se habían descubierto aún [...] Le hubiera resultado tan imposible tratar de las riquezas de Smith como de los principios matemáticos de Newton".

IV. «HAY TRES GOBIERNOS...»



Así, pues, hay tres clases de gobierno. La república, la monarquía y el despotismo. Hay que examinar de cerca esas totalidades.

1. LA REPÚBLICA

Quisiera ser breve a propósito de la República. Por más que Faguet diga que Montesquieu es republicano, Montesquieu no cree en la República, y por una razón bien sencilla: *el tiempo de las Repúblicas ha pasado*. Las Repúblicas sólo se sostienen en estados pequeños. Estamos en la era de los Imperios, medianos o grandes. Las Repúblicas sólo se mantienen en la virtud y la frugalidad, la mediocridad general, tomada en su sentido original, que es contentarse con poco para ser feliz. Nosotros estamos en un tiempo de lujo y de comercio. La virtud se ha hecho tan pesada que habría que desesperar de sus efectos si éstos no pueden alcanzarse por reglas más ligeras. Por todas estas razones, la República retrocede a la lejanía de la historia: Grecia, Roma. Sin duda por eso es tan bella. Montesquieu, que no vacila en considerar insensata

la pretensión de Richelieu que quería un ángel como rey, hasta tal punto es rara la virtud, admite que en Grecia y en Roma se han encontrado, en ciertas épocas, bastantes ángeles para formar ciudades.

Este angelismo político hace de la democracia (pues dejo aparte la aristocracia, que es una mezcla inestable de democracia y monarquía) un régimen de excepción, algo así como la síntesis de todas las exigencias de la política. En principio es un verdadero régimen *político*, y quiero decir un régimen que alcanza la *verdadera* esfera de lo político: la de la estabilidad y la universalidad. En la democracia, los hombres, que son "todo", no se entregan a sus fantasías. Los ciudadanos no son otros tantos déspotas. Su poder absoluto los somete a un orden y a una estructura política que ellos reconocen, y que les sobrepasan en tanto que hombres individuales: el orden de sus leyes, tanto de las *fundamentales* —es decir, constitutivas del régimen— como de las ocasionales —esto es, las decretadas para hacer frente a un acontecimiento—. Pero este mismo orden, que hace de ellos *ciudadanos*, no es un orden recibido de fuera, como por ejemplo el feudal, la desigualdad "natural" de los estados en la monarquía. Los ciudadanos de una democracia poseen ese privilegio único de producir por sí mismos, consciente y voluntariamente, en la legislación ese propio orden que los gobierna. Hijos de las leyes, son también sus padres. No están sometidos sino como soberanos. Son dueños sujetos a su

propio poder. Se concibe que esta síntesis del súbdito y del soberano en el ciudadano, que obsesionó a Rousseau, obligue al hombre a ser más que un hombre, y, sin ser por entero un ángel, a ser un ciudadano, que es el verdadero ángel de la vida pública.

Esta categoría de ciudadano realiza en el mismo hombre la *síntesis del Estado*; el ciudadano es el Estado en el hombre privado. Por eso *la educación* tiene un puesto privilegiado en la economía de este régimen (*EL*, IV, 5), tanto en Montesquieu como en Rousseau. Montesquieu demuestra que la democracia no puede soportar esa división de la educación que caracteriza los regímenes modernos. El hombre moderno está desgarrado entre dos educaciones: la de sus padres y maestros, por una parte, y por otra la del mundo. La una le predica la moral y la religión. La otra le enseña el honor. La una le enseña a olvidarse siempre de sí. La otra, a jamás olvidarse. Y lo que Hegel llamará *la ley del mundo*, que regula las relaciones humanas reales, triunfa sobre la ley del corazón, que se refugia en el hogar y en la Iglesia (*EL*, IV, 4, 5). En una democracia, no sucede tal cosa: la familia, la escuela y la vida hablan el mismo lenguaje. Toda la vida no es más que una educación sin fin. Y es que, en su propia esencia, la democracia supone una verdadera conversión del hombre privado en hombre público, tras las apariencias de este adiestramiento y de esta edificación sin término, que es como la figura temporal de aquélla. Si en la democracia to-

dos los delitos privados son crímenes públicos, lo que justifica los censores, si el derecho civil es todo uno con el derecho político, es porque la vida privada del hombre consiste en ser un hombre público —y las leyes no son sino el eterno “recordatorio” de esta exigencia—. Ese círculo de la democracia, que no es más que la educación permanente de la democracia, ese círculo singular de un régimen que se confiere como tarea infinita la de su existencia, realiza el deber específico de los ciudadanos, que para ser *todo*, como lo son en el Estado, deben, en su propia persona, convertirse en el “todo” del Estado.

¿Conversión moral? Es precisamente lo que propone Montesquieu cuando pinta la virtud, igual que toda política, como la preferencia del bien público al bien privado (*EL*, III, 5; IV, 5), como el olvido de sí mismo, como el triunfo de la razón sobre la pasión. Pero esta conversión moral no es la de una conciencia aislada; es la de un Estado, absolutamente penetrado de este deber, traducido en *leyes*. Por medio de las leyes, esa república que exige ciudadanos, se cuida de *forzarlos* a la virtud. ¿Y a qué precio puede forzarse así esa virtud? Al precio de una economía arcaica mantenida en su pasado, al precio de costumbres cuidadosamente vigiladas por las leyes, los ancianos y los censores; y, sobre todo y finalmente, al precio de juiciosas medidas políticas que sólo pretenden edificar al pueblo para mantenerlo bajo el poder de sus *notables*.

En efecto, lo que más choca en la apología retrospectiva de ese gobierno popular que es la *democracia* (la aristocracia es mucho menos ejemplar, porque, me atrevo a decir, se establece en principio sobre la división del pueblo), es el cuidado que se ha tenido en *distinguir dos pueblos en el pueblo*. Cuando se compara la república de Montesquieu con la república de Rousseau, y la virtud de una con la de otra, no hay que olvidar que la primera es del pasado, y la segunda del futuro; la segunda es una república del pueblo, la primera *una república de notables*. De ahí la importancia del problema de la *representación popular*. Rousseau no querrá que el pueblo legisle por sus *representantes*. *La soberanía no puede ser representada, por la misma razón por la que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa* (*Contrato social*, II, 15). Una democracia que se da representantes toca a su fin. Montesquieu sostiene, al contrario, que una democracia sin representantes es un despotismo popular inminente. Y es porque él se hace del pueblo una idea muy particular, confirmada por las democracias antiguas, en las que la libertad de los "hombres libres" ocupaba el primer puesto en la escena, dejando en la sombra la multitud de los artesanos y esclavos. Montesquieu no quiere que ese *bajo pueblo* tenga el poder.¹ Es

1. "No hay nada en el mundo más insolente que las repúblicas [...] El bajo pueblo es el tirano más insolente que pueda existir" (*Voyages*).

su pensamiento más profundo, que ilumina todas las precauciones del libro II (cap. 2). Abandonado a sí mismo, el pueblo (el bajo pueblo) no es más que pasiones. Es incapaz de prever, de pensar, de juzgar. ¿Cómo podría juzgar la pasión, que es la misma ausencia de razón? Que se prive al pueblo, pues, de todo poder directo, pero que elija sus *representantes*. El pueblo es admirable para escoger, pues ve a los hombres de cerca en su conducta y discierne al instante los buenos de los mediocres. Sabe elegir el buen general, el buen rico, el buen juez: y es porque ve al primero en sus guerras, al otro en sus fiestas y al último en sus sentencias. Tiene *una capacidad natural para discernir el mérito*, y la prueba de que el mérito le salta a la vista es que en Roma, *aunque el pueblo tuviera el derecho de elegir a los plebeyos para ocupar cargos, no podía resolverse a designarlos*, y que en Atenas, *aunque se pudiese, por la ley de Arístides, escoger a los magistrados entre todas las clases, no sucedió nunca, dice Jenofonte, que el bajo pueblo pidiese aquellas (las magistraturas) que pudieran interesar a su salvación o a su gloria* (EL, II, 2). ¡Maravilloso don natural del pueblo que fuerza a éste a confesar su impotencia para ser su dueño, y a darse exactamente como señores a los que tienen sobre él la ventaja del rango y de la fortuna! La democracia antigua es, pues, un alegato a favor de todos los notables de la historia.

En la democracia habrá que disponer, pues, con qué reforzar esta juiciosa inclinación y, en ca-

so de emergencia, con qué prevenirla y establecerla en su vocación. Y, en especial, leyes, que dividen con bastante discernimiento al pueblo en clases, para que el pueblo ordinario sea privado de su voto. *Los grandes legisladores se han señalado por su manera de hacer esta división.* Como Servio Tulio, que tuvo la inspiración de *poner el derecho de sufragio en manos de los principios ciudadanos, de forma que eran los medios y las riquezas lo que daba el sufragio, en vez de las personas.* Y como los legisladores romanos, que comprendieron que el voto público es una ley fundamental de la democracia, pues es preciso que el bajo pueblo sea iluminado por los principales, y contenido por la gravedad de ciertos personajes (EL, II, 2). ¡El secreto del voto sería el privilegio de los señores de la aristocracia, por la razón de que son ellos mismos sus propios grandes! No hay duda: el medio más seguro para mantener una disposición tan natural es producirla.

Cuidadosamente confinada en el pasado por el engrandecimiento de los Estados modernos y la trayectoria del mundo, que hace inhumana a la virtud, la democracia no significa, en el presente, más que la máxima de experiencia legada por ella: *en el gobierno, incluso en el popular, el poder no debe caer jamás en las manos del bajo pueblo* (EL, XV, 18).

2. MONARQUÍA

Con la monarquía y el despotismo —que es como el reverso y la tentación de la primera— estamos *en el presente*. Montesquieu cree que los tiempos modernos pertenecen a la monarquía feudal, y que ésta pertenece a aquéllos. La antigüedad no ha conocido verdaderas monarquías (es sabido que en la misma Roma era la república la que se ocultaba bajo las apariencias monárquicas) por dos razones, iluminadas por su conjunción: porque ignoraba la verdadera distribución de los poderes y no sabía nada del gobierno de la nobleza.

¿Qué es la monarquía? Por su *naturaleza*, es el gobierno de uno solo, que dirige el Estado *por medio de leyes fijas y establecidas*. Por su *principio*, es el reino del *honor*.

Uno solo que gobierna: el rey. Pero, ¿cuáles son esas leyes que tienen el privilegio de ser *fijas y establecidas*? ¿Qué significa esa fijeza y ese establecimiento? Montesquieu considera aquí lo que los jurisconsultos llamaban, desde hacía tres siglos, las *leyes fundamentales del reino*. La expresión *ley fundamental* se repite a menudo en el *Éspíritu de las Leyes*. Todo gobierno tiene sus leyes fundamentales. Así, la república, entre otras, la ley del escrutinio. Así el despotismo, el nombramiento del visir por el déspota. Se aprende también, en el curso de una explicación, que el *pacto colonial* es una ley fundamental de Europa con respecto a sus posesiones de ultramar (*EL*, XXI, 21). Montesquieu

hace un uso muy amplio de la expresión, asignándole la designación, en un gobierno, de las leyes que definen y fundamentan su "naturaleza" (en términos modernos: su constitución), distintas de las leyes por las que el gobierno gobierna. Pero es evidente que, en el caso de la monarquía, esta expresión recoge el eco de las polémicas pasadas. Estas polémicas tenían como objeto la definición de los poderes del *monarca absoluto*. La noción de las leyes fundamentales del reino intervino para limitar las pretensiones del rey. Se le recordaba que era rey, sin duda por la gracia de Dios, pero también por efecto de leyes más viejas que él, y que él aceptaba tácitamente al subir al trono: la virtud de esas leyes lo sentaba en él incluso a su pesar. Los jurisconsultos citaban, en general, después de la ley de sucesión por la sangre, toda una serie de disposiciones que tenían por objeto el reconocimiento de los órdenes existentes: nobleza, clero, parlamentos, etc. Las leyes fundamentales que ponían al rey en el trono, querían, a cambio, que el rey las respetase. Y este sentido es el que Montesquieu recoge cuando habla de la monarquía, aunque lo haga bajo capa de un sentido más general.

Si se lee atentamente el capítulo 4 del libro II, se observa que la primera frase identifica la *naturaleza* del gobierno monárquico, el gobierno *por medio de leyes fundamentales, y los poderes intermedios, subordinados y dependientes*. Estos poderes intermedios son dos: la nobleza y el clero, de los que la nobleza es el *más natural*. Los que



pos intermedios serían, pues, leyes! Montesquieu cita, además, una ley fundamental de la monarquía: la ley de sucesión al trono, que prohíbe las intrigas y la fragmentación del poder, no solamente con ocasión de la muerte, sino incluso en vida del príncipe. Esta ley resulta, con todo rigor, una ley. Invoca igualmente la necesidad de un *depósito de las leyes* independientes de la autoridad real, y también en este caso se trata precisamente de una "ley" que fija una institución *política*.

¡Pero en el caso de la nobleza y el clero! Pensamos en instituciones *políticas* y he aquí que intervienen órdenes *sociales*. En realidad, la palabra *ley* designa en este caso a los cuerpos privilegiados sólo para dar a entender que el rey es tal rey por la existencia de la nobleza y del clero y debe, a cambio, reconocerles y conservar sus privilegios.

Todo esto se enuncia sin tardanza: *el poder intermedio más natural es el de la nobleza. Ésta entra en cierto modo en la esencia de la monarquía, cuya máxima fundamental es: "no hay monarca sin nobleza ni nobleza sin monarca"* (EL, II, 4). Considero que este aspecto resulta rápidamente instructivo sobre el carácter abstracto de al menos una parte de la tipología política de Montesquieu. Ya no es preciso esperar al *principio* para descubrir la vida concreta del Estado: desde su naturaleza, se ve aparecer todo el orden político y *social*.

Estas leyes fundamentales suponen necesariamente canales medios por los que fluye el poder

(EL, II, 4). Esos "canales" son precisamente la nobleza y el clero. Pero, por una argucia del lenguaje, nos enfrentamos con un problema jurídico. El *necesariamente* ("estas leyes fundamentales suponen *necesariamente* canales [...]") vale entonces su peso en oro. ¡Porque no se veía hasta este momento la *necesidad* de la nobleza y del clero! No es, en absoluto, una necesidad originaria. Es una necesidad en el sentido en que se habla de la *necesidad que se tiene* de admitir tal medio, en el supuesto de que se desee tal fin. Esta necesidad es que *hacen falta órdenes intermedios si no se quiere que el rey sea un déspota*. Pues en la monarquía, el príncipe es la fuente de todo poder político y civil; ahora bien, si no hay en el Estado más que la voluntad momentánea y caprichosa de uno solo, nada puede ser fijo ni, en consecuencia, ninguna ley fundamental (EL, II, 4). Todo se encierra en estas cuatro líneas. La ley fundamental resulta, pues, la fijeza y la constancia de un régimen. Démoslo por bueno. Estamos en el orden jurídico. Pero es *también* la existencia de órdenes privilegiados. Y hemos aquí lo social. De este razonamiento se sigue que esos órdenes forman un todo con la fijeza y la constancia. La razón de esta identidad tan singular es que no es concebible un monarca sin nobleza y sin órdenes, *pues sería despótico*. Estos canales de la mecánica del poder sirven a la causa de los órdenes y combaten contra el déspota, que es todo príncipe que prescinde de la nobleza. Concluamos, pues, que, en lo esencial *esas leyes fijas y*

establecidas no son sino la fijeza del establecimiento de la nobleza y del clero.

Una vez visto esto, el argumento jurídico vuelve a ganar posiciones. Y Montesquieu se concede el placer de describir la *dinámica* propia de este régimen de cuerpos intermedios, *como si se tratara de una forma pura de distribución política del poder.*

Es muy curioso que la metáfora del despotismo se haya tomado de un cuerpo que choca, mientras que la de la monarquía es la fuente que se expande. Un agua que fluye de una fuente elevada, pasa a unos canales que moderan y dirigen su curso, y llega hasta el fondo de las tierras que le deben su verdor. La imagen del choque de las bolas implica inmediatez en el tiempo y en el espacio, y la "fuerza" se transmite enteramente por medio del choque. Es así como se ejerce o se transmite el poder en el despotismo. Por el contrario, la imagen de la fuente irrigante implica *espacio* y *duración*. Puesto que su trayectoria es igual a su propio curso, hace falta tiempo para que el agua discurra. Y nunca discurre totalmente: una fuente no se vacía, como un estanque, y contiene siempre más de lo que da. Y, al contrario que la bola —que puede ser rechazada al punto opuesto al choque, pues la instantaneidad del golpe la separa netamente—, el agua que fluye no se separa jamás de sí misma. Desde la fuente a la tierra más lejana, es siempre la misma agua ininterrumpida.

Tal es el poder del príncipe. Jamás abdica, como

hace el déspota, por completo entre las manos de un tercero. Por mucho poder que dé a los ministros, a los gobernadores, a los capitanes, siempre conserva más que ellos. Y el mundo en que lo ejerce, su extensión, esos "canales" que resulta obligado utilizar, le imponen una lentitud necesaria, que es la duración misma de su poder. La naturaleza del gobierno monárquico supone, en efecto, un espacio y una duración reales. El espacio: el rey no lo llena el solo, encuentra allí una estructura social extendida y muy diferenciada, compuesta por órdenes y estados que tienen cada uno su *lugar*. El espacio, que es la medida del poder real, es también el límite de su poder. El espacio es obstáculo. La llanura infinita del despotismo será como un frágil horizonte ante el déspota, justamente porque no ofrece esos *accidentes* que son las desigualdades constituidas de los hombres: está nivelada. Esos obstáculos son la nobleza y el clero, que dan al espacio su profundidad política, como otros obstáculos —árboles, techos y torres— su profundidad visual.

Y el *tiempo* del poder real no es más que este espacio *probado*. Como hombre dotado del supremo poder, el rey está abocado a la precipitación, pues todo le parece decretable. Y aprenderá la *lentitud* del mundo que gobierna a causa de los órdenes privilegiados, y de ese cuerpo —el *depósito de las leyes*— destinado, en toda buena monarquía, a enseñárselo. Dicha lentitud será como la educación forzosa de la razón política del sobe-

rano, por medio de la distancia real y plena que le separa de sus súbditos. De esta distancia recibirá la razón. Este príncipe, que no es un ángel, se hará razonable por la necesidad misma de su poder: su espacio y su duración serán la razón práctica de un rey, obligado a ser prudente por la experiencia, si no lo es de nacimiento. Igual que, en la democracia, los notables tienen el papel de razón del pueblo, por su rango y su fortuna; del mismo modo, el obstáculo de la nobleza desempeña el papel de la prudencia del rey.

Pero hay una diferencia esencial entre la democracia y la monarquía. Y es que en la democracia es preciso que la virtud y la razón existan *en alguna parte*, que los hombres sean razonables por sí mismos, pues no tienen la esperanza de poderlo ser a pesar suyo. Si se quiere que la república sea democrática, no se puede permitir que los notables no sean virtuosos. La suerte de la razón queda confiada a los propios hombres, incluso cuando se delega en unos pocos elegidos. En la monarquía ocurre algo muy distinto. La nobleza, que sustituye a la prudencia del rey, no está obligada a ser prudente ella misma. Por el contrario, su naturaleza consiste en ser irracional. ¡Es incapaz de reflexión, hasta tal punto que tiene que buscar en los juristas la memoria de las leyes que no quiere perder! ¿De dónde le viene, pues, a la monarquía —en la que nada es razonable— esta razón? De la nobleza, que no la posee, pero la *produce* sin querer ni saber, sin intervenir para nada en esta pro-

ducción. Todo se desarrolla como si la monarquía produjese la razón política como resultado de las sinrazones privadas. Y esta razón, que no figura en ningún sitio concreto, domina sin embargo todo. Sin lugar a dudas, la ley más profunda de la monarquía es esta de producir así su fin, a su pesar. Si hubiera que completar las leyes fundamentales con una última ley —que en realidad es la primera— habría que decir que la ley original de la monarquía es esta *argucia de la razón*.

Ella constituye toda la esencia del *honor*, principio de la monarquía. En efecto, la verdad del honor consiste en que es *falso*. *Filosóficamente falso*, dice Montesquieu (*EL*, III, 7). Hay que entender esta falsedad en dos sentidos. El primero exige que la verdad del honor no tenga nada que ver con la verdad. El segundo, que esta mentira produzca, a pesar suyo, una verdad.

El honor no tiene nada que ver con la verdad, ni con la moral. Y parece chocar con todas las apariencias del propio honor, que exige franqueza, obediencia, urbanidad y generosidad. ¿Franqueza? El honor quiere *la verdad en los discursos*. ¿Pero es eso amor por ella? *En absoluto* (*EL*, IV, 2). Ese amor por *la verdad y la sencillez* se encuentra en el pueblo, que no participa del honor, que no tiene honor, y que sólo quiere la verdad *porque un hombre acostumbrado a decirla parece atrevido y libre*. ¿La obediencia? El honor se la permite por sí mismo, no por ella, y no por la bondad o la virtud de la sumisión, sino porque ésta hace *resaltar su pro-*



pia grandeza, la decisión que ha tomado de someterse. La prueba es que este honor, tan sumiso, somete a su arbitrio los aspectos de las órdenes recibidas: desobedece a todos los que juzga deshonrosos, que tropiezan con sus leyes y sus códigos. ¿La urbanidad y generosidad, la grandeza del alma? Son deberes que obligan a todos los hombres para con sus semejantes, si deben vivir juntos y en paz. Pero, en el honor, *no es de una fuente tan pura de donde la urbanidad acostumbra a tener su origen. Nace del ansia de distinguirse. Nosotros somos corteses por orgullo: nos sentimos halagados de tener modales que prueban que no vivimos en la bajeza, y que no hemos vivido con esa clase de gente abandonada en todas las edades* (EL, IV, 2). Y la misma generosidad, que parece desprenderse de la bondad, es sólo la prueba que un alma bien nacida quiere darse, dispensándola, de que es más grande que su fortuna, y olvidándola, de que está por encima de su rango; como si la generosidad pudiera negar esa ventaja del rango, que hay que poseer para darse el gusto de negarlo. Todas las apariencias de la virtud se trastornan. Y es porque el honor no está sometido a la virtud, sino que la somete a sí. *Este extraño honor hace de las virtudes lo que él quiere; por su cuenta, pone reglas a todo lo que nos está prescrito; extiende o limita nuestros deberes según su fantasía, tanto si tienen su fuente en la religión como en la política o la moral* (EL, IV, 2).

¿Tendrá, pues, el honor alguna relación con otra

verdad que sea práctica y profana, en vez de teórica y moral? Podría creerse así al ver a Montesquieu buscando el origen del honor en el *pundonor*, en las leyes bárbaras que sometían las sentencias de los jueces a la prueba por el *combate*. Se piensa en Hobbes, que representa en una imagen extraordinaria el destino de los hombres en lucha. En la infinita carrera que constituye nuestra vida, estamos como en una pista en la que todos juntos tomamos la salida. Hasta la muerte, que significa su abandono, estamos compitiendo, intentando sin tregua adelantarnos unos a otros. El honor, *es volverse a ver que hay hombres detrás de nosotros*. Este es el honor de Hobbes, que expresa a la vez el deseo humano de ganar a otro hombre, y el mérito real y consciente de haber adelantado a los demás. Pero no tiene nada que ver con el de Montesquieu. En éste, el honor no es el resorte de la condición humana, esa pasión universal que suscita la universal lucha por el prestigio y el reconocimiento, en donde Hegel verá el origen del amo y el esclavo y la conciencia de sí mismo. En Montesquieu, amos y esclavos están establecidos previamente al honor; nunca se celebra un triunfo real. Antes de que se dé la salida ya se ha corrido la carrera. Si se quiere hablar todavía de carrera, en el honor unos tienen veinte años de adelanto —como dice Pascal—, y toda la carrera está en la marcha. Pues el honor, si pide "*honoros y distinciones*", supone en principio su existencia consagrada y su distribución regulada —en suma, su-

pone un Estado en el que reinan *preeminencias y rangos* (EL, III, 7)—. El honor es el punto de honor (o pundonor) no de un mérito adquirido en la lucha, sino de una superioridad recibida desde el nacimiento. El honor resulta entonces *la pasión de una clase social*. Aunque sea como su padre —puesto que la ha constituido en el lejano origen de las leyes bárbaras, cuando los francos ganaron a los galos—, como su padre porque la mantiene en la convicción de su superioridad, el honor es más bien *el hijo de la nobleza*, pues no se concebiría sin la existencia de ésta. Y toda su falsedad consiste en dar apariencia de moral o de mérito a razones que se refieren a la vanidad de una clase.

Pero el honor no es falso sólo porque trampee con la verdad. Es falso, porque esta mentira produce una verdad. Esta extraña pasión, en efecto, tan regulada que sus excentricidades tienen sus leyes, y todo un código, que parece trastornar el orden social a causa de su desprecio del orden y de la sociedad, imponiendo su reino al entero Estado, sirve a la razón de este Estado por su misma sinrazón. Este *prejuicio*, por ajeno que parezca a la verdad, juega ventajosamente a favor de la realidad política. Y es que el honor, que hace trampas con la verdad y la moral, es él mismo víctima de su propia trampa. Pretende ignorar cualquier deber que no sea el que se reconoce para consigo: el deber de distinguirse, de perpetuar su propia grandeza, de cuidar cierta imagen de sí que le eleve por encima de su vida y de las órdenes que re-

cibe. En realidad, *resulta que cada uno va al bien común, creyendo ir a sus intereses particulares* (EL, III, 7). En realidad, *este honor falso es tan útil al público como lo sería el verdadero a los particulares que pudieran poseerlo*. Estas virtudes falsas en sus causas son verdaderas en sus efectos: obediencia, franqueza, urbanidad y generosidad. ¿Qué le importa al príncipe obtener dichos efectos de la moral y la verdad o de la vanidad y el prejuicio? El efecto es el mismo, y sin necesidad del esfuerzo sobrehumano que se requiere a la virtud para la misma causa. El honor es la economía de la virtud. Por mucho menor precio, dispensa y dona los mismos efectos.

Pero el honor posee otro mérito referido precisamente a este príncipe que considera todo esto y se beneficia con ello: no se deja ganar por nadie, ni siquiera por los prestigios del poder supremo. El honor es el escollo contra el que se estrellan los caprichos del rey, pues está por encima de todas las leyes, no sólo religiosas y morales sino también políticas. Si el poder del honor *está limitado por lo que constituye su resorte* (EL, III, 10), si los grandes sólo tienen presente el honor, esta suficiencia les basta. No tienen otra ambición, ni fortuna que ganar o poder que conquistar; si el honor es esta ceguera de los grandes sobre los intereses reales del mundo, si su locura protege también al príncipe de sus audacias de grandes, también esta locura protege al príncipe de sus tentaciones de hombre. Porque él no podrá esperar nun-

ca que los grandes compartan sus designios por otras razones que las suyas propias, por motivos incógnitos de este extraño honor. Puede pretender de ellos que estén a su entero servicio, pero jamás con toda su alma. Y si quiere ir más allá de la razón y lanzarse a empresas que excedan del poder legítimo, se lo impedirá el honor de sus nobles que opondrá sus leyes a sus órdenes y hará de ellos rebeldes. De esta forma reinará la razón en el Estado, como la impotencia de dos locuras, y la verdad, como dos falsedades contrarias. Por este rasgo se juzgará si el honor no desempeña en este gobierno, como *principio*, el papel que la nobleza y los *cuerpos* intermedios desempeñan como *naturalidad*. Y el honor, en vez de ser una pasión general—como debe serlo la virtud en una república—es sólo una pasión de *estado*, que puede ser contagiosa, como lo son los ejemplos, pero que no se comparte. Se podrá leer, oculta en un capítulo sobre el derecho penal, una breve frase que dice que *el villano no tiene pundonor* (EL, IV, 10). Lo cual le vale sufrir en su cuerpo los suplicios de sus crímenes. En el caso de un grande, se tortura su honor, que es su alma. Y así la vergüenza funciona como rueda de tormento.

Así es la monarquía. Un príncipe protegido de sus excesos por órdenes privilegiados. Órdenes protegidos del príncipe por su honor. Un príncipe protegido del pueblo y un pueblo protegido del príncipe por esos mismos órdenes. Todo compitiendo a la nobleza. Un poder atenuado menos por

su esencia pura o su atribución que por las condiciones sociales fijadas y establecidas entre las que se ejerce, y que le dan, como obstáculo y como medio, esta lentitud y esa templanza que son toda su razón. Cada uno mirando por sí, teniendo su designio en la mente, y el equilibrio que surge, a despecho de todos, de esos mismos excesos contrariados. Se puede decir que la razón de la monarquía es una contradicción de locuras. Y como es evidente que este orden tiene las preferencias de Montesquieu, su estructura puede aclarar algunas de sus elecciones. Y especialmente esa idea que él se hace de los hombres y de la razón. Porque, si en él existe un verdadero entusiasmo por la razón inteligente, no aparece ninguna pasión por la razón ideal. Montesquieu dice a veces que lo razonable no es toda la razón, y que obrar bien no es obrar el bien. Si tiene en tan alto concepto a la virtud republicana, es porque la considera más o menos angélica y fuera del alcance humano. Si prefiere el temperamento de la monarquía y del honor, es porque el honor, con sus rodeos, es el atajo de la virtud, por supuesto, pero además porque este camino discurre entre pasiones que nacen por la naturaleza de una condición y no por la ascesis de una conversión. Esta razón que sueña con hacer reinar en el Estado es más bien la razón que juega a espaldas de los hombres y que se burla de ellos, en vez de la razón que vive en su conciencia y de la que ellos viven. Se ve cómo la monarquía encaja naturalmente en esa gran ley de

la historia, ya descubierta, de que no es la conciencia de los hombres lo que hace la historia. Pero se aprecia también cómo una idea tan general puede servir a una causa tan particular. Porque, de todas las inconsciencias políticas, no es un misterio decir que Montesquieu ha sabido escoger la buena: la monarquía.

3. DESPOTISMO

En el orden de las definiciones de Montesquieu, el despotismo es el último de los gobiernos. Quisiera demostrar que es el primero en su espíritu. No por sus preferencias, que evidentemente se encaminan hacia la monarquía, pero sí por su aversión, lo cual viene a ser lo mismo. Y que su objeto es proporcionar a la monarquía nuevas razones no sólo para ser elegida, sino para ser *restablecida* sobre sus verdaderos cimientos, oponiéndole el espectáculo de su decadencia y su espantajo.

¿Qué es el despotismo? A diferencia de la república y a semejanza de la monarquía, es un gobierno *existente*. Es el gobierno de los turcos, los persas, del Japón, de la China y de la mayoría de los países de Asia. El gobierno de países inmensos bajo un clima asolador. La situación de los regímenes despóticos indica ya su desmesura. Es el gobierno de las tierras extremas, de las extensiones extremas, bajo el cielo más ardiente. Es el gobierno-límite, y ya el límite del gobierno. Se presiente pronto que el ejemplo de países reales no

ha servido a Montesquieu más que como un pretexto. Parece que, con ocasión del Congreso de 1948, los observadores turcos, al oír la fórmula célebre que hace del despotismo el gobierno de los turcos, prorrumpieron en "las más vivas y justificadas protestas".² Quien cuenta con gravedad este incidente es M. Prélot. Pero, sin necesidad de ser turco, se puede sospechar del exotismo político de un hombre que no fue más allá de Venecia y de la frontera de Austria, y que sólo conoció Oriente por algunos relatos entre los que supo elegir los que le convenían. Desde 1778, en una admirable obra dedicada a la *Legislación oriental*, Anquetil-Duperron oponía ya el Oriente real al mito oriental de Montesquieu. Pero, una vez denunciado el espejismo geográfico del despotismo, queda vigente una *idea del despotismo* que ninguna protesta turca podrá refutar. Si los persas no existían, ¿de dónde pudo concebir su *idea* un gentilhomme francés, nacido bajo Luis XIV?

El despotismo es una *idea* política, la idea del mal absoluto, la idea del límite mismo del político como tal.

No basta, en efecto, con definir al despotismo como el gobierno *donde uno solo, sin leyes ni reglas, lo arrastra* todo por su voluntad y sus caprichos. Porque esta definición resulta superficial mientras no se represente la vida *concreta* de se-

2. M. Prélot, "Montesquieu et les formes de gouvernement", *Recueil Sirey du bi-centenaire de l'Esprit des Lois*, París, 1952, p. 127.

mejante régimen. ¿Cómo va a poder *un solo hombre* arrastrar realmente por sus caprichos el inmenso imperio de las tierras y pueblos sometidos a sus decretos? Hay que aclarar esta paradoja para descubrir el sentido de esta idea.

El primer rasgo del despotismo es el de ser un régimen político que no tiene, por así decirlo, *ninguna estructura*. Ni político-jurídica, ni social. Montesquieu repite en varias ocasiones que el despotismo *carece de leyes*, y lo que hay que entender en principio es que no tiene *leyes fundamentales*. Sé perfectamente que Montesquieu cita una, que pide que el tirano delegue todo su poder en el gran visir (*EL*, II, 5), pero no es más que una apariencia de ley *política*. En realidad, es justamente una ley de la pasión, una ley psicológica que evidencia el envilecimiento del tirano y la divina sorpresa que le hace descubrir, desde el fondo de su pereza —como aquel Papa citado por Montesquieu que cede la dirección de sus estados a un sobrino (*EL*, II, 5)—, que el gobierno de los hombres es un juego de niños: ¡basta con hacerlos gobernar por un tercero! En su pretensión, esta falsa ley, que convierte indebidamente la pasión en política, indica que *en el despotismo toda la política no se reduce nunca más que a la pasión*. Seguimos sin tener estructuras. Sé perfectamente que existe, sin embargo, en el despotismo el sustituto de una ley fundamental: la religión. En efecto, es la única autoridad que está por encima de la autoridad y que puede, en determinadas circunstancias, tem-

plar los excesos de la crueldad del príncipe y del temor de los súbditos. Pero su esencia es también pasional, puesto que en el despotismo la propia religión es despótica: es *un temor añadido al temor* (EL, V, 14).

Así, pues, ni en la religión ni en el visirato hay nada que se parezca a un orden de condiciones políticas y jurídicas trascendentes a las pasiones humanas. Y, de hecho, el despotismo no conoce leyes de sucesión. No hay nada que designe el déspota de mañana a los súbditos de ayer. Ni siquiera el decreto arbitrario del déspota, reducido a nada por una revolución palaciega, una conjuración de serrallo o el levantamiento popular. No conoce tampoco otras leyes políticas que la que rige esta extraña transmisión de poder, siempre absoluta, que se extiende desde el príncipe al último jefe de familia, pasando a través del primer visir, los gobernadores, los pachás, repitiendo imperturbablemente de un extremo a otro del reino la lógica de la pasión: pereza, por un lado, afán de dominio, por otro. No conoce tampoco leyes *judiciales*. El caíd sólo tiene como código su humor, y como procedimiento, su impaciencia. Tan pronto como ha oído a las partes, resuelve, distribuyendo sobre la marcha los bastonazos o haciendo volar las cabezas. En fin, este extraño régimen no tiene ni siquiera la preocupación de ese mínimo de reglas que podrían ordenar los intercambios y el comercio. La "sociedad de necesidades" no está siquiera regida por esas leyes inconscientes que forman un



mercado, un orden económico trascendente a la vida práctica de los hombres; no, la lógica de la economía hace la economía de la lógica, se reduce a las puras pasiones de los hombres. El mercader vive *al día*, temeroso de perder al día siguiente lo que hubiera podido acumular el mismo día, parecido, a su manera, al salvaje de América que citará Rousseau, que vende por la mañana el lecho del que se levanta, sin pensar que llegará la noche... Sin trascendencia política o jurídica, y por lo tanto sin pasado ni porvenir, el despotismo es el régimen del instante.

Esta precariedad está asegurada, si se puede decir tal, por la desaparición de toda *estructura social*. En la democracia, los magistrados poseen un estatuto, y la propiedad, o una relativa riqueza, están garantizadas por la ley. En la monarquía, la nobleza y el clero están protegidos por el reconocimiento de sus privilegios. En el despotismo, nada distingue a los hombres: es el reinado de la *extrema igualdad*, que rebaja a todos los súbditos a idéntica *uniformidad* (EL, V, 14). Aquí, dice Montesquieu, todos los hombres son iguales, y no porque sean todo, como en la democracia, sino *porque no son nada* (EL, VI, 2). En la supresión de los órdenes por la nivelación general. Nada de orden hereditario, nada de nobleza: este régimen sanguinario no necesita grandes de sangre. Ni tampoco grandes por sus bienes: el tirano no puede soportar la continuidad de las "familias" enriquecidas por el tiempo, y a las que la constancia y el esfuerzo de las

generaciones elevan en la sociedad de los hombres. Más aún, no puede tolerar ninguna de esas grandezas de establecimiento que confiere él mismo a algunos de sus súbditos. Porque, ¡hacen falta un visir, gobernadores, pachás y caídos! Pero esta grandeza es ocasional, recuperada tan pronto como se cede, en cierto modo evanescente. Desde que adviene, es nula. Aunque cualquier delegado detente el poder entero del déspota, vive en destitución o asesinato deferidos: ¡he aquí toda su libertad, toda su seguridad! Igual se hace de un lacayo un príncipe que de un príncipe un lacayo, dice Montesquieu (*EL*, V, 19). Las distinciones sociales que emergen de este desierto igualitario son nada más que la apariencia de una indistinción universal. Incluso ese cuerpo tan necesario para el terror o para el orden que es el ejército, no tiene su puesto en este régimen: formaría un cuerpo demasiado estable, excesivamente peligroso para la inestabilidad general. Como mucho, es preciso una guardia de jenízaros apegados a la persona del príncipe, a quienes éste lanza de improviso al asalto de una cabeza, antes de recluirlos en la noche del Palacio. Nada que distinga a los hombres, nada que se parezca al esbozo de una jerarquía o de una carrera sociales, a la organización de un mundo social donde, de antemano, y durante todo el tiempo de la existencia y del crecimiento de las generaciones, se abren los caminos del porvenir —en donde se pudiera estar seguro de ser noble toda la vida cuando se es por nacimiento, o de convertirse en un bur-

gués cuando se haya merecido por el trabajo. El despotismo no conoce *estructura social*, del mismo modo que tampoco conoce estructura ni trascendencia políticas o jurídicas.

Esta disposición confiere un extraño aire a la vida de este régimen. Este gobierno que reina sobre espacios desmesurados, está como privado de *espacio social*. Este régimen, que en el ejemplo de China ha atravesado milenios, está como desprovisto de toda *duración*. Su espacio social y su tiempo político son neutros y uniformes. Espacio sin lugar, tiempo sin duración. Los reyes, dice Montesquieu, conocen las *diferencias* que existen entre sus provincias, y las respetan. Los déspotas, además de ignorarlas, las destruyen. Sólo reinan sobre la uniformidad vacía, sobre el vacío de la incertidumbre del mañana, de las tierras abandonadas, de un comercio que expira desde que nace: sobre *desiertos*. Y el despotismo establece en sus fronteras también el desierto, quemando las tierras, incluso las suyas, para aislarse del mundo, protegerse de los contagios y de las invasiones de los que no hay otra cosa que pueda guardarlo (*EL*, IX, 4, 6). No existe nada que resista en el vacío: si un ejército extranjero penetra en el imperio, no lo detendrán plazas ni fuerzas, puesto que no las hay; hay que extenuarlo de antemano, antes de que llegue a las fronteras, oponiéndole un primer desierto, en el que se perderá. El espacio del despotismo es sólo el vacío: creyendo gobernar un imperio, el déspota reina sobre un desierto.

En cuanto al tiempo del despotismo, es todo lo contrario de la duración: el instante. No sólo el despotismo no conoce ninguna institución, ningún orden, ninguna familia *que duren*, sino que sus mismos actos brotan *en el instante*. El pueblo entero es la imagen del déspota. El déspota decide en el instante. Sin reflexionar, sin comparar razones, sin pesar argumentos, sin *acomodaciones*, sin *equilibrio* (EL, III, 10). Para reflexionar hace falta tiempo, y cierta idea del porvenir. Ahora bien, el déspota no tiene más idea del porvenir que el mercader que gana para comer, sin más. Toda su reflexión se reduce a decidir, y la legión de sus funcionarios precarios *repite* hasta el fondo de las provincias más alejadas el mismo gesto ciego. Por otra parte, ¿sobre qué podrían decidir? Son como los jueces que carecen de códigos. Ignoran las razones del tirano, el cual, por otro lado, no las tiene. ¡Es preciso que decidan! Decidirán, pues: *como aquél, súbitamente* (EL, VI, 16). Tan súbitamente como serán destituidos o degollados. Compartiendo hasta el fin la condición de su amo, que sólo aprendería su futuro de su muerte, si es que no moría.

Esta lógica de la inmediatez abstracta, que hace presentir extraordinariamente algunos temas críticos de Hegel, tiene, sin embargo, una verdad y un contenido. Porque ese regimen que subsiste *por encima de lo político y lo social*, confinado en un grado inferior a su generalidad y a su constancia, vive por lo menos en la vida inferior de ese grado. Y esa vida es únicamente la de la pasión *inmediata*.

No se ha reflexionado bastante sobre el hecho de que las célebres pasiones que constituyen los principios de los distintos gobiernos no poseen la misma esencia. El honor, por ejemplo, no es una pasión simple, o si se prefiere, no es una pasión "psicológica". El honor es caprichoso, como todas las pasiones, pero sus caprichos están *regulados*: tiene sus leyes y su código. No habría que apurar mucho a Montesquieu para que asegurase que la esencia de la monarquía es la desobediencia, pero una desobediencia *regulada*. El honor es, pues, una pasión reflexiva en su intransigencia misma. Por muy "psicológico", por muy inmediato que sea, el honor es una pasión fuertemente educada por la sociedad, una pasión cultivada, y, si se puede arriesgar el término, una pasión *cultural y social*.

Lo mismo ocurre con la virtud en la república. También ella es una extraña pasión, que no tiene nada de inmediato, sino que sacrifica en el hombre los propios deseos para proponerle como objeto el bien general. La virtud se define como la pasión de lo general. Y Montesquieu nos muestra con complacencia a esos monjes que trasladan a la generalidad de su orden todo el ardor de las pasiones particulares que reprimen en sí mismos. Como el honor, la virtud tiene, pues, su código y sus leyes. O, mejor dicho, tiene su *ley*, una ley única: el amor a la patria. Esta pasión de lo universal necesita una escuela universal: la de toda la vida. Montesquieu respondería a la vieja pregunta socrática —¿puede enseñarse la virtud?— que la virtud

debe enseñarse, y que justamente su destino es el de ser enseñada.

La pasión que sostiene al despotismo no conoce ese deber. El temor,³ puesto que hay que llamarlo por su nombre, no necesita educación, la cual, en el despotismo, es *en cierto modo nula* (EL, IV, 3). No es una pasión compuesta ni educada, ni una pasión social. No conoce códigos ni leyes. Es una pasión sin camino ante sí, ni títulos a sus espaldas: una pasión en estado naciente, y a la que nada apartará jamás de su nacimiento. Una pasión del instante que no hace más que repetirse. Entre las pasiones *políticas*, es la única que no es política, sino "psicológica", por su inmediatez. Y sin embargo, constituye la vida de este extraño régimen.

Si el tirano dimite por pereza y aburrimiento del ejercicio del gobierno, es que rehúsa ser hombre público. Es que no quiere llegar a ese orden de impersonalidad ponderada que forman los hombres de Estado. Por un movimiento de humor o de laxitud privada, que él reviste con los aderezos de la solemnidad, se desviste del personaje público y se lo tiende a un tercero —como un rey su manto a un ayuda de cámara— para abandonarse a las delicias de sus pasiones privadas. El déspota no es más que sus deseos. De ahí el harén. *Esta abdicación del déspota es la figura general de ese régimen que renuncia al orden de lo político para entregar-*

3. Es muy notable que Montesquieu reserve el temor sólo al despotismo, mientras que Hobbes, teórico del absolutismo, lo descubre en el corazón de todas las sociedades.

se al destino de sus solas pasiones. No hay nada extraño, entonces, en ver cómo se repiten indefinidamente los mismos recursos en todos los hombres que componen el imperio. El último súbdito es un déspota, por lo menos con sus mujeres, pero también un prisionero: prisionero de sus pasiones. Y cuando sale de su casa, son sus deseos los que le siguen moviendo. Se aprende así que en el despotismo el único deseo que subsiste es el de las *comodidades de la vida*.⁴ Pero no es un deseo constante: apenas tiene tiempo de componerse un futuro. Las pasiones del despotismo se trastornan unas a otras. Se podría decir que el resorte del despotismo es el deseo, tanto como el temor. Porque ambos son su propio reverso, sin futuro, como dos hombres ligados espalda con espalda, sin espacios, unidos indisolublemente por sus cadenas. Y este modelo de pasión es lo que da su estilo al despotismo. Esta ausencia de duración, estos movimientos súbitos y sin retroceso, son justamente los atributos de esas pasiones instantáneas e inmediatas que caen otra vez sobre sí mismas, como las piedras que unos niños arrojaran al cielo. Si es cierto, como ha dicho Marx en una imagen juvenil, que la política es el cielo de los hombres privados, se puede decir que el despotismo es un mundo sin cielo.

Está bien claro que Montesquieu ha querido

4. *EL*, V, 17, 18; VII, 4. Cf. IX, 6: El despotismo es el reino de los "intereses particulares".

representar en esta figura del despotismo algo muy distinto del Estado de los regímenes orientales: *la abdicación de lo político*. Este juicio de valor explica su paradoja. En efecto, siempre se está en el límite de considerar el despotismo como un régimen *que no existe*, que es la tentación y el riesgo de otros regímenes corrompidos; y, sin embargo, como un régimen *que existe*, que incluso puede *corromperse* (aunque corrompido por esencia), jamás cae en la corrupción extrema. Es, sin duda, la suerte de todo extremismo reprobado: conviene representarlo como real para inspirar horror. Para mantener la virtud, es conveniente esgrimir imágenes del Diablo. Pero importa también dar a este extremismo todos los rasgos del imposible y de la nada; mostrar que no es lo que pretende; y destruir en él la apariencia de los bienes que se deben perder si alguna vez se cae en él. Por eso la imagen del despotismo se autoriza con el ejemplo de los regímenes de Oriente, al mismo tiempo que se impone y se refuta como *idea*. Dejemos, pues, en paz a chinos y turcos, y fijemos la imagen positiva de la que este peligro es el espantapájaros.

Tenemos suficientes textos de Montesquieu y de sus contemporáneos para avanzar la hipótesis de que el despotismo no es una ilusión geográfica más que porque es una alusión histórica. Montesquieu se refiere a la *monarquía absoluta*, y si no a ésta en persona, a los peligros que la acechan.⁵

5. Cf. XXXVII Carta Persa. Retrato de Luis XIV. Usbeck.



Se sabe que Montesquieu pertenecía por convicciones a ese partido de oposición derechista y condición feudal que no aceptaba la decadencia política de su clase, y echaba en cara a las nuevas formas políticas instauradas a partir del siglo XIV el haber suplantado a las antiguas. Fénelon, Bou-lainvilliers, Saint-Simon pertenecieron a ese partido, que puso hasta su muerte todas sus esperanzas en el duque de Borgoña, de quien Montesquieu hacía un héroe.⁶ A este partido debemos las quejas más célebres contra los excesos del reinado de Luis XIV. La miseria de los campesinos, los horrores de la guerra, los abusos de ministros e intendants, las intrigas y usurpaciones de los cortesanos constituyen el tema principal de sus denuncias. Todos estos famosos textos adquieren, por el hecho de su oposición, una resonancia "liberal", y me temo que figuran a menudo en las apologías de la

"De todos los gobiernos del mundo, preferiría el de los turcos o el de nuestro augusto sultán, que tanto caso hace de la política oriental".

6. "Fue una terrible plaga para el reino la muerte del último delfín [...] Aunque no se hayan conocido bien los distintos planes de su gobierno, tenía las mejores ideas del mundo. Es seguro que no había nada que odiase tanto como el despotismo. Quería convertir en Estados las diversas provincias del reino, como Bretaña y Languedoc. Quería que hubiera en ellas consejos, y que los secretarios de Estado no fueran más que secretarios de esos consejos. Quería reducir los cargos de toga a los que fuesen necesarios. Quería que el Rey tuviera una especie de lista civil, como en Inglaterra, para el mantenimiento de su casa y de su corte, y que en tiempos de guerra dicha lista civil fuese sometida a impuestos como los demás fondos, ya que, decía, no es justo que todos los súbditos padezcan por la guerra y que el príncipe no padezca. Él quería que su corte tuviera costumbres" (*Spicilège*, p. 767. Citado en Barrière, *Montesquieu*, p. 392).

“libertad” al lado de los de Montesquieu, y no sin una apariencia bastante fundada de razón, porque esta oposición tuvo una parte singular en la lucha contra el poder feudal, incluso a su pesar, encarnado en la monarquía absoluta; pero los propósitos que los inspiraban tenían tanto que ver con la libertad como los clamores de los ultras contra la sociedad capitalista, en tiempos de la Restauración y la Monarquía de Julio, tuvieron que ver con el socialismo. Denunciando el “despotismo”, Montesquieu no defiende a la *libertad* en general contra la política absolutista, sino a *las libertades* particulares de la clase feudal, su seguridad personal, las condiciones de su perennidad, y su pretensión de volver a ocupar, en los nuevos órganos de poder, el puesto que la historia le ha frustrado.

Sin duda el “despotismo” es una caricatura. Pero su objeto es espantar y edificar a causa de su propio horror. He aquí un régimen donde gobierna uno solo, en un palacio del que jamás sale, presa de las pasiones de las mujeres y de las intrigas de los cortesanos. Caricatura de Versalles y de la corte. He aquí un tirano que gobierna por su gran visir. Caricatura del ministro ⁷ a quien nada, y menos su nacimiento, designa para tal puesto, excepto el favor del príncipe. ¿Y cómo no reconocer en los todopoderosos gobernadores enviados a las pro-

7. “Los peores ciudadanos de Francia fueron Richelieu y Louvois” (*Pensées*).

vincias la máscara grotesca de los intendentes encargados del poder absoluto del rey en su terreno? ¿Cómo no sospechar en el régimen del capricho la caricatura forzosa del régimen del "buen placer", y en el tirano que es "todo el Estado" sin decirlo, el eco deformado del príncipe que ya lo dice, aunque todavía no lo sea por completo? Una causa se juzga por sus efectos. Basta con representarse la situación respectiva de los *grandes* y del *pueblo* en el despotismo para comprender los peligros que él debe prevenir.

La paradoja del despotismo es escarnizarse con los *grandes*, sea cual sea su extracción (y ¿cómo no pensar en los nobles, los menos revocables de los grandes?),⁸ pues el pueblo en cierto modo queda exceptuado. El déspota tiene tanto que hacer para abatir a los grandes y destruir la amenaza de su condición pujante, que el pueblo, ignaro de todo, se encuentra al abrigo de esta lucha desencadenada por encima de su cabeza. En cierta manera, el despotismo son los grandes aterrados y el pueblo tranquilo, ocupándose de sus pasiones o de sus asuntos. A veces se ven, dice Montesquieu, esos torrentes engrosados por las tormentas, que rebajan montañas y arrasan todo a su paso, mientras a su alrededor hay verdes praderas y rebaños que en ellas pacen. Así, el déspota se ocupa de barrer a los grandes, y el pueblo conoce una especie de paz,

8. "Igual que la inestabilidad de los grandes está en la naturaleza del gobierno despótico, su seguridad entra en la naturaleza de la monarquía" (EL, VI, 21).

por miserable que parezca. Admito que sea sólo *tranquilidad*, la que reina sobre las ciudades asediadas, pues en estos términos la corrige Montesquieu (*EL*, V, 14), pero ¿quién no la preferiría al terror de los grandes, que viven “demudados” esperando los golpes e incluso la muerte? Cuando se perciben estos pasajes, que parecen escapársele a Montesquieu (*EL*, XIII, 12, 15, 19; III, 9), se comprende que la inadvertencia no tiene parte en ello. Se trata precisamente de una *advertencia*, que asume, por otra parte, el sentido de una llamada. La lección es clara: los grandes tienen que temerlo todo del despotismo, desde el terror hasta la aniquilación. El pueblo, por miserable que sea, está al abrigo de aquél.

Al abrigo. Pero también amenazante, a su manera. Porque el despotismo presenta ese segundo privilegio de ser *el régimen de las revoluciones populares*.⁹ Ningún otro gobierno deja al pueblo entregado a sus únicas pasiones, ¡y bien sabe Dios hasta qué punto el pueblo está sujeto a ellas! Esas pasiones populares precisan del freno de la reflexión: en la república, los notables a los que elige; en la monarquía, los cuerpos intermedios que se encuentran. En el despotismo, donde reina la pasión, ¿cómo encadenar los instintos del pueblo, sin ningún orden, legal o social, que se lo imponga? Cuando dominan las pasiones, el pueblo, que es pasión,

9. *EL*, V, 11; cf. VI, 2: En el despotismo “todo lleva de improviso, y sin que se pueda prever, a las revoluciones”.

acaba siempre por ganar. Aunque sólo sea durante un día. Pero ese día basta para destruirlo todo. Basta, en cualquier caso, para derrumbar al tirano en las sacudidas de la revolución. Todo esto puede leerse claramente en el capítulo 11 del libro V del *Espíritu de las Leyes*.¹⁰ Y no se puede impedir que se vea en ello una *segunda lección*, que esta vez no se dirige a los *grandes* sino al *tirano*, o, por extensión, a los *monarcas modernos tentados por el despotismo*. Esta segunda lección significa, sin rodeos: el despotismo es el camino seguro que conduce

10. *EL*, V, 11: "El gobierno monárquico tiene una gran ventaja sobre el despótico. Puesto que entra en su naturaleza que haya bajo el príncipe varios órdenes que sostienen la Constitución, el Estado es más fijo, la Constitución más inquebrantable, la persona de los que gobiernan más asegurada.

"Cicerón cree que el establecimiento de los tributos de Roma fue la salvación de la República. 'En efecto, dice, la fuerza del pueblo que no tiene jefe es más terrible. Un jefe sabe que el asunto pesa sobre él, y reflexiona; pero el pueblo, en su impetuosidad, no conoce el peligro al que se arroja'. Se puede aplicar esta reflexión a un Estado despótico, que es un pueblo sin tribunos; y a una monarquía, en la que el pueblo cuenta, en cierta manera, con tribunos.

"En efecto, se ve en todas partes que en los movimientos de un gobierno despótico, el pueblo, dirigido por sí mismo, lleva siempre las cosas tan lejos como pueden ir; todos los desórdenes que comete son extremados; mientras que en las monarquías raramente las cosas llegan al exceso. Los jefes temen por sí; temen ser abandonados; las potencias intermedias dependientes no quieren que el pueblo lleve la iniciativa [...].

"Así todas nuestras historias están llenas de guerras civiles sin revoluciones; las de los Estados despóticos están llenas de revoluciones sin guerras civiles [...].

"Los monarcas que viven bajo las leyes fundamentales de su Estado son [...] más felices que los príncipes despóticos, que no tienen nada que pueda regular el corazón de su pueblo ni el suyo propio."

a las revoluciones populares. ¡Príncipes, guardaos del despotismo si queréis salvar a vuestro trono de las violencias del pueblo!

Estas dos lecciones juntas forman una tercera: si el príncipe se encarniza con los grandes, los grandes perderán en ello su condición o su vida. Pero, obrando así, el príncipe habrá abierto el camino al pueblo, que se volverá contra él, a quien nada protegerá entonces de los golpes: perderá la corona y la vida. ¡Que el príncipe comprenda, pues, que necesita la muralla de los grandes para defender, contra el pueblo, su corona y su vida! Este es el fundamento de una buena alianza, absolutamente razonable, de ventajosos intercambios. No tiene más que reconocer a la nobleza, y asegurará su trono.

Tal es el despotismo. Un régimen existente, sí, pero también y sobre todo una amenaza existente que acecha al otro régimen de este tiempo: la monarquía. Un régimen existente, sí, pero también y sobre todo una lección de política, una clara advertencia al rey tentado por el poder absoluto. Se aprecia que, tras las apariencias despegadas, la enumeración primitiva disimula una secreta elección. Por supuesto, hay tres clases de gobierno. Pero una, la república, no existe fuera del recuerdo de la historia. Quedan la monarquía y el despotismo. Pero el despotismo no es sino una monarquía abusiva y desnaturalizada. Queda, pues, nada más que la monarquía, a la que hay que preservar de su peligro. Esto por lo que se refiere a los tiempos presentes. Pero, se dirá, ¿qué ocurre con el por-

venir? ¿Qué significa aquella *Constitución inglesa* que Montesquieu presenta como ideal en el célebre capítulo 6 del libro XI? ¿No se trata de un nuevo modelo que destruye todas las lecciones anteriores? Quisiera demostrar que no tiene nada que ver, y que la lógica de la teoría de la monarquía y del despotismo constituye, si no todo el sentido, uno de los sentidos más importantes del famoso debate de la *separación de poderes*.

V. EL MITO DE LA SEPARACIÓN DE LOS PODERES

Este texto es célebre. ¿Quién no conoce la teoría que pide que en todo buen gobierno se distinga rigurosamente el *legislativo* del *ejecutivo* y del *judicial*? ¿Que se asegure la *independencia* de cada poder para recibir de esta *separación* los beneficios de la *moderación*, la *seguridad* y la *libertad*?

Tal sería, en efecto, el secreto del libro XI, concebido después de los diez primeros, e inspirado a Montesquieu por la revelación de Inglaterra, donde descubriría, con ocasión de una estancia en 1729-1730, un régimen radicalmente nuevo, que se proponía como objeto la *libertad*. Antes del libro XI, Montesquieu había presentado una teoría *clásica*, distinguiendo formas políticas diferentes, describiendo su economía y su dinámica propias. A continuación, se despojaría de la máscara del historiador sin pasión, es decir, si es posible vencerse de ello, del gentilhomme de partido, para proponer al público el ideal de un pueblo con dos cámaras, una asamblea del tercer estado, y jueces elegidos. En este aspecto, Montesquieu alcanzaría, para algunos, la esfera de lo político como tal, y mostraría su genio en una teoría del equilibrio de

los poderes, tan bien dispuestos que el propio poder resulte el límite del poder, resolviendo así de una vez para siempre el problema político que se reduce enteramente al *uso* y al *abuso* del poder; para otros, los problemas políticos del *porvenir*,¹ que no son tanto los de la monarquía en general como los de un gobierno representativo y parlamentario. ¿No se ha visto durante todo el siglo que se buscaban en Montesquieu argumentos para derribar el orden monárquico, justificar los Parla-mentos e incluso la convocatoria de los Estados generales? La Constitución americana de finales del siglo y la misma Constitución de 1791, sin hablar de las de 1795 y 1848, ¿no han consagrado en sus presupuestos y en sus disposiciones estos principios de la separación de poderes deseada por Montesquieu? Y estos dos temas, la esencia del poder y el equilibrio de los poderes, ¿no siguen siendo temas actuales, siempre repetidos y siempre debatidos, con las mismas palabras fijadas por Montesquieu?

Quisiera llevar a la conclusión de que se trata, en su mayor parte, de una ilusión histórica, y dar las razones de ello. Con esta idea, quiero reconocer primeramente todo lo que debo a los artículos del jurista Charles Eisenmann.² Quisiera recordar aquí lo esencial antes de sacar sus conclusiones últimas.

1. Prélot, *op. cit.*, pp. 123-129 y ss.

2. Ver, en particular: Eisenmann, "l'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs". *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933, pp. 190 ss.; "La pensée constitutionnelle de Montesquieu", *Recueil Sirey du bi-centenaire de l'Esprit des Lois*, pp. 133-160.

La tesis de Eisenmann es que la teoría de Montesquieu, y muy especialmente el célebre capítulo sobre la Constitución de Inglaterra, ha engendrado un verdadero *mito*: el *mito de la separación de poderes*. Ha habido una escuela de juristas, particularmente a finales del siglo XIX y comienzos del XX, que tomaron como pretexto cierto número de fórmulas aisladas de Montesquieu para asignar a éste un modelo teórico *puramente imaginario*. El ideal político de Montesquieu coincidiría con un régimen en el que estuviera rigurosamente asegurada esta *separación de poderes*. Deberían existir tres poderes: el ejecutivo (el rey, sus ministros), el legislativo (las cámaras baja y alta), y el judicial (el cuerpo de los magistrados). Cada poder abarcaría exactamente una esfera propia, es decir, una función propia, sin ninguna interferencia. Cada poder estaría asegurado, en cada esfera, por un órgano rigurosamente distinto de los otros órganos. Y no sólo no sería concebible ninguna injerencia del ejecutivo sobre el legislativo o el judicial, o cualquier injerencia recíproca de la misma naturaleza, sino que además ninguno de los miembros que componen un órgano podría pertenecer a otro. Por ejemplo, el ejecutivo no podría intervenir en el legislativo por medio de proyectos, proposiciones de ley, o en el judicial por medio de presiones, etc., ni tampoco ningún ministro sería responsable ante el legislativo; ni mucho menos podría ningún miembro del legislativo asumir funciones ejecutivas o judiciales, es decir, ser ministro o magis-



trado, etc. Dejo a un lado los detalles de esta lógica, vigente aún en ciertos espíritus.

La primera audacia de Eisenmann consistió en demostrar que esta famosa teoría *no existía, simplemente, en Montesquieu*. Basta con leer atentamente sus textos para descubrir, en efecto:

1. Que el ejecutivo se injiere en el legislativo puesto que el rey dispone del *derecho de veto*.³

2. Que el legislativo puede, en cierta medida, ejercer un derecho de inspección sobre el ejecutivo, puesto que controla la aplicación de las leyes que ha votado; y también, sin que sea cuestión de "responsabilidad ministerial" ante el Parlamento, puede pedir cuentas a los ministros.⁴

3. Que el legislativo se injiere seriamente sobre el judicial, puesto que, en tres circunstancias especiales, se erige en tribunal: los nobles, en todas las materias, serán juzgados por sus pares de la cámara alta, pues hay que preservar la dignidad de todo contacto con los prejuicios de los magistrados populares;⁵ en materia de amnistía;⁶ y en

3. "El poder ejecutivo formando parte del legislativo [...] por su facultad de impedir [...]" (EL, XI, 6).

4. El poder legislativo "tiene el derecho y debe tener la facultad de examinar la manera en que las leyes que él ha hecho han sido ejecutadas [...]", los ministros deben "dar cuenta de su administración" (EL, 11, 6).

5. "Los grandes están siempre expuestos a la envidia; y, si fueran juzgados por el pueblo, podrían peligrar, y no gozarían del privilegio que tiene el menor de los ciudadanos en un Estado libre, ser juzgado por sus pares. Es preciso, pues, que los nobles sean llamados, no delante de los tribunales ordinarios de la nación, sino ante la parte del cuerpo legislativo que está compuesta por nobles" (XI, 6).

6. "Pudiera ocurrir que la ley [...] fuera, en ciertos casos,

materia de procesos políticos, que serán juzgados por el tribunal de la cámara alta, tras la acusación de la cámara baja.⁷

No se comprende muy bien cómo pueden conciliarse semejantes interferencias, tan importantes, de los poderes, con la pureza de su *separación*.

La segunda audacia de Eisenmann ha consistido en mostrar que en realidad no se trataba, en Montesquieu, de *separación*, sino de *combinación*, de *fusión* y de *enlace* de los poderes.⁸ El punto esencial de esta demostración consiste en comprender perfectamente que el poder judicial no es un poder en el sentido propio. Este poder es *invisible y como nulo*, dice Montesquieu.⁹ Y, de hecho, el

demasiado rigurosa [...]. Es [...] a la parte del cuerpo legislativo que acabamos de decir que es, en otra ocasión, un tribunal necesario, a quien corresponde esto; toca a su autoridad suprema moderar la ley en favor de la propia ley [...]" (XI, 6).

7. "Podría ocurrir también que algunos ciudadanos violaran los derechos del pueblo, en los asuntos públicos [...] en general, el poder legislativo no puede juzgar; y menos aún, en este caso particular en que representa la parte interesada que es el pueblo. Sólo puede ser, pues, acusador. ¿Pero, ante quién acusará? ¿Irá a rebajarse ante los tribunales de la ley, que le son inferiores, y además compuestos por gentes que, al ser del pueblo como él, serían arrastrados por la autoridad de tal acusador? No: para conservar la dignidad del pueblo y la seguridad del particular es preciso que la parte legislativa del pueblo acuse ante la parte legislativa de los nobles, la cual no tiene los mismos intereses que aquélla, ni sus mismas pasiones" (XI, 6).

8. "El cuerpo legislativo [...] al estar compuesto de dos partes, una encadenará a la otra [...] todos los decretos estarán ligados por el poder ejecutivo, que a su vez lo estará por el legislativo" (XI, 6). "Los tres poderes [...] están [...] distribuidos y fundidos" (XI, 7).

9. "De los tres poderes de los que hemos hablado, el de juzgar es, en cierta manera, nulo [...]" (XI, 6).

juez es para él sólo una presencia y una voz. Es un hombre cuya función consiste única y exclusivamente en leer y decir la ley.¹⁰ Se puede discutir esta interpretación, pero al menos hay que reconocer que en las materias en las que el juez corría el riesgo de ser algo más que un código parlante, Montesquieu se ha preocupado de decretar garantías *políticas*, y no *jurídicas*: ¡basta con ver, por ejemplo, quién juzga los delitos y crímenes de los nobles y los procesos políticos! Una vez tomadas estas precauciones, que transfieren lo que el poder judicial hubiera podido tener de efectos políticos a órganos puramente políticos, el resto del judicial resulta, en efecto, *como nulo*. Nos encontramos, pues, enfrente de dos poderes: el ejecutivo y el legislativo. Dos poderes, pero tres *potencias* (*puissances*), para usar una palabra del propio Montesquieu.¹¹ Estas tres potencias son: el rey, la cámara alta y la cámara baja. Es decir, el rey, la nobleza y el "pueblo". Y aquí es donde Eisenmann demuestra de forma convincente que el verdadero objeto de Montesquieu es precisamente la *combinación*, el *enlace* de esas tres potencias.¹² Y que se trata ante todo de un problema *político* de relación de fuerzas, en vez de un problema *jurídico* que concierne a la definición de la legalidad y sus esferas.

10. "Los jueces de la nación no son [...] más que la boca que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden moderar ni la fuerza ni el rigor de aquélla [...]" (XI, 6).

11. Cf. el texto sobre Venecia, XI, 6.

12. Eisenmann, *op. cit.*, pp. 154 y ss.

Así se aclara el famoso problema del gobierno moderado. La verdadera moderación no es ni la estricta separación de *poderes*, ni la preocupación y el respeto *jurídicos* a la legalidad. En Venecia, por ejemplo, hay tres poderes y tres órdenes distintos: pero el *mal* radica en que estos tres órganos están formados por magistrados del mismo cuerpo; lo que significa simplemente un solo poder (EL, XI, 6). Puede insistirse sobre que el despotismo es el régimen en el que gobierna uno solo, sin reglas ni leyes, o que el déspota aparece en todo príncipe o ministro que va más allá de la ley y comete un abuso de poder. En el fondo, no es eso lo que está en causa, pues sabemos que hay regímenes en los que el despotismo reina a la misma sombra de las leyes, y ésta es, según Montesquieu, la peor de las tiranías.¹³ La moderación es algo enteramente distinto: no es el simple respeto de la legalidad, sino el equilibrio de los poderes, es decir, *el reparto de poderes entre las potencias*, y la limitación o moderación de las pretensiones de una potencia por el poder de las otras. La famosa *separación de poderes* es sólo el reparto ponderado del poder entre potencias determinadas: el rey, la nobleza, el "pueblo".

Considero que las notas que he presentado sobre el despotismo permiten ir más allá de estas conclusiones pertinentes. Esta aclaración lleva en sí

13. "No existe tiranía más atroz que la que se ejerce a la sombra de las leyes y bajo los colores de la justicia", *Considerations*, XIV.

misma una pregunta: *¿en beneficio de quién se hace el reparto?* Contentándose con revelar, bajo las apariencias míticas de la *separación de poderes*, la operación real de un reparto del poder entre diferentes fuerzas políticas, me parece que se corre el riesgo de alimentar la ilusión de un reparto *natural*, que responda a una evidente equidad. Se ha pasado de los poderes a las potencias. ¿Han cambiado los términos? El problema sigue siendo el mismo: se trata siempre de equilibrar y repartir. Ese es el último mito que yo quería denunciar.

Lo que puede aclarar el sentido de este reparto y sus ocultas intenciones es —una vez bien entendido que se trata en Montesquieu de *combinación de potencias* y no de *separación de poderes*— *examinar cuáles son las injerencias y las combinaciones absolutamente excluidas, de entre todas las injerencias posibles de un poder sobre otro, de entre todas las combinaciones posibles de los poderes entre sí.* Ahora bien, veo dos, de primordial importancia.

La primea combinación excluida es que el legislativo pueda usurpar los poderes del ejecutivo, lo cual consumaría, de por sí y en el instante, la pérdida de la monarquía en el despotismo popular.¹⁴ Sin embargo, *lo contrario no es verdad.* Mon-

14. "Si el poder legislativo tuviera parte en la ejecución, el poder ejecutivo estaría [...] perdido" (XI, 6).

"Si no hubiera monarca, y el poder legislativo estuviera confiado a cierto número de personas extraídas del cuerpo legislativo, no habría ya libertad" (XI, 6).

tesquieu admite que la monarquía podría subsistir, e incluso conservar su *moderación*, aunque el rey detentara el poder legislativo, además del ejecutivo.¹⁵ Pero, si el pueblo es príncipe, todo está perdido.

La segunda combinación excluida es más célebre, pero, a mi entender, se ha tenido por demasiado evidente y por ello no se ha penetrado bien en su significado. Concierne a la detentación del judicial por el ejecutivo, por el rey. Montesquieu es categórico: esta disposición basta para hacer caer a la monarquía en el despotismo. Si el rey juzgara por sí mismo [...] la Constitución sería destruida, y los poderes intermedios dependientes aniquilados (EL, VI, 5), y el ejemplo que cita Montesquieu, en las páginas que siguen, es el de Luis XIII queriendo juzgar él mismo a un gentilhomme (EL, VI, 5). Basta con relacionar esta exclusión y su razón (si el rey juzga, los cuerpos intermedios son aniquilados) por una parte con la disposición que cita a los nobles ante el único tribunal de sus pares, y por otra con las desgracias cuyo privilegio reserva el déspota a los grandes, para darse cuenta de que esta cláusula particular que priva al rey del poder de juzgar es importante, ante todo, para la protección de los nobles contra la arbitrariedad política y jurídica del

15. "En las monarquías que conocemos, el príncipe tiene el poder ejecutivo y el legislativo, o al menos una parte del legislativo, pero él no juzga" (XI, 11). "En la mayoría de los reinos de Europa el gobierno es moderado, porque el príncipe, que tiene los dos poderes, deja a sus súbditos el ejercicio del tercero" (XI, 6).

príncipe. Una vez más, el despotismo con que nos amenaza Montesquieu designa a una política dirigida muy concretamente *contra la nobleza*.

Si queremos volver ahora sobre el famoso equilibrio de las potencias, podemos, creo yo, adelantar una respuesta a la cuestión: *¿con ventaja para quién se hace el reparto?* Si se consideran las fuerzas reales existentes en la época —y no ya las fuerzas invocadas en la combinación de Montesquieu—, se debe llegar a la conclusión de que *la nobleza gana, con este proyecto, dos ventajas considerables*: en tanto que clase, se convierte directamente en una fuerza *política* reconocida en la cámara alta; y también, tanto por la cláusula que excluye del poder real el ejercicio del juicio, como por la que reserva este poder a la cámara alta cuando se trata de nobles; se convierte en una clase cuyo futuro personal, posición social, privilegios y distinciones quedan garantizados *contra las empresas del rey y del pueblo*. De tal suerte que los nobles estarán al abrigo del rey y del pueblo en su vida, en sus familias y en sus bienes. No se podrían asegurar mejor las condiciones de perennidad de una clase decadente a quien la historia arrancaba y disputaba ya sus viejas prerrogativas.

La contrapartida de estas seguridades es otra seguridad, pero esta vez para *uso del rey*. La seguridad de que el monarca será protegido por la *muralla social y política de la nobleza* contra las revoluciones populares. La seguridad de que no se encontrará en la situación de un déspota abandonado.

do, solo, frente al pueblo y a sus pasiones. Si el rey quiere aprender bien la lección del despotismo, comprenderá que *su futuro bien vale una nobleza*.

No solamente esta nobleza servirá de contrapeso al "pueblo", puesto que, por medio de una representación desproporcionada con el número y los intereses de la mayoría, equilibrará la representación del pueblo en el legislativo; además, esta nobleza, por su existencia, sus privilegios, su lustre y su lujo, o sea su generosidad, enseñará al pueblo, día tras día en la vida concreta, que las grandezas son respetables, que existe una estructura en ese Estado, que éste no está sujeto a la pasión del poder, que en el espacio mediocre de las monarquías la distancia de las condiciones sociales y la duración de la acción política son de amplio alcance: en suma, bastante materia para disuadir para siempre a cualquier idea de subversión.

Yo no veo que nada de todo lo dicho nos aleje de la inspiración fundamental del teórico de la monarquía y del despotismo. El *régimen del futuro*¹⁶ es, desde luego, en muchos puntos, diferente de las monarquías de la Europa contemporánea. Estas se resienten aún de su origen, y su constitución rudimentaria todavía es primitiva: están mal armadas para combatir el peligro del despotismo que las amenaza y para resolver los problemas complejos del mundo moderno. Pero puede decirse que contienen en ellas mismas, en su estructura política y

16. Prélôt, *op. cit.*, p. 123.

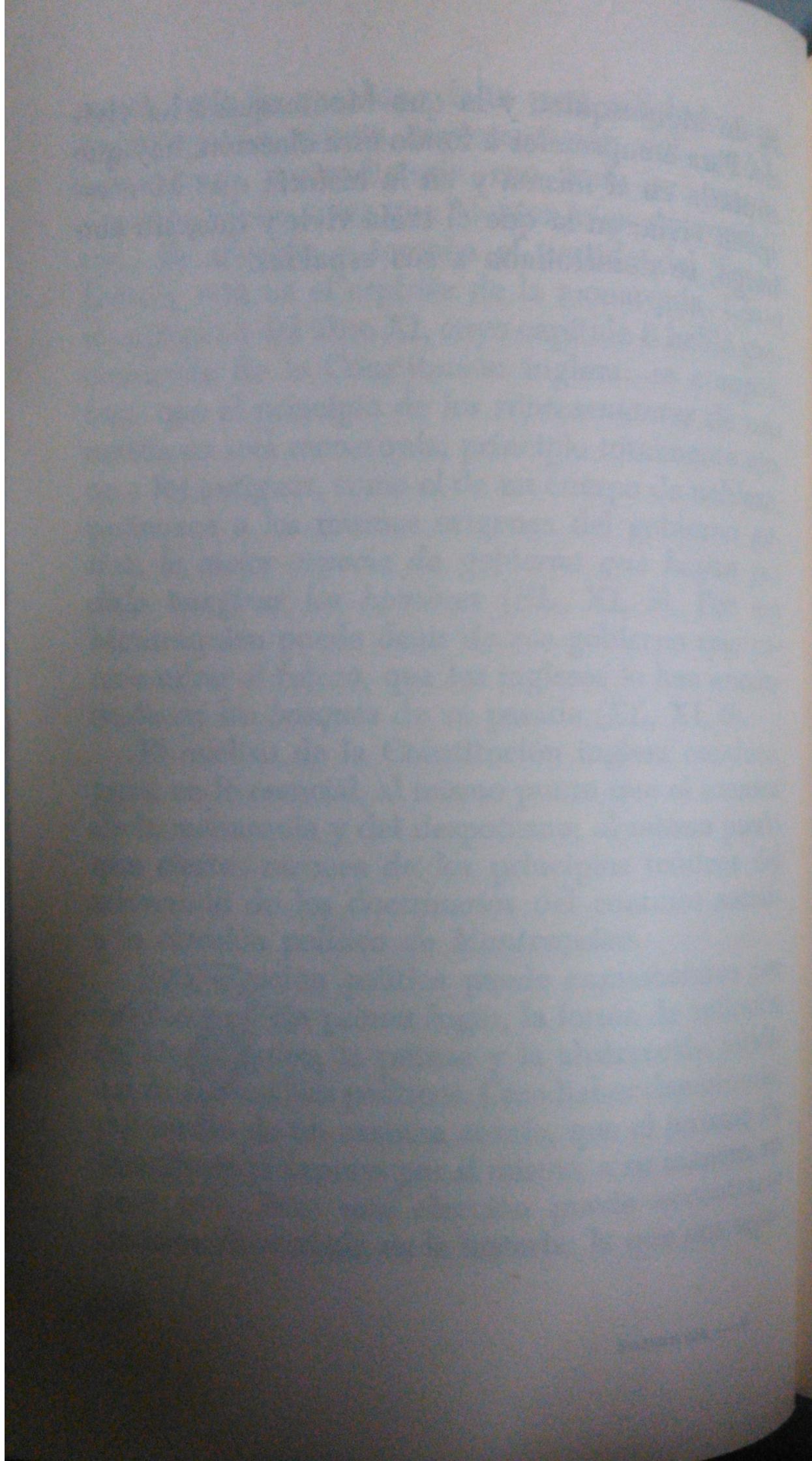
social, todo lo que hace falta para satisfacer esta exigencia. La misma representación del *pueblo*, que parece contradictoria con todo su pasado, y que ha hecho creer que Montesquieu era republicano de corazón y tomaba el partido del Tercer Estado, está en el *espíritu* de la monarquía. Léase el capítulo 8 del libro XI, cuyo capítulo 6 habla precisamente de la Constitución inglesa: se comprobará que el principio de los *representantes* de una nación en una monarquía, principio totalmente ajeno a los antiguos, como el de un cuerpo de nobleza, pertenece a los mismos orígenes del gobierno *gótico*, *la mejor especie de gobierno que hayan podido imaginar los hombres* (EL, XI, 8). Por eso Montesquieu puede decir de ese gobierno que parece mirar al futuro, que los ingleses lo han encontrado *en los bosques* de su pasado (EL, XI, 6).

El análisis de la Constitución inglesa conduce, pues, en lo esencial, al mismo punto que el examen de la monarquía y del despotismo; al mismo punto que ciertas razones de los principios teóricos del adversario de los doctrinarios del contrato social: a la *elección política de Montesquieu*.

Esta elección política puede enmascararse por dos razones. En primer lugar, la forma de reflexión de Montesquieu, la pureza y la abstracción jurídicas de sus análisis políticos. Creo haber demostrado, por medio de un examen atento, que el jurismo de Montesquieu expresa por sí mismo, a su manera, su *parti pris*. Pero esta elección puede encontrarse también disimulada en la historia: la que nos sepa-

ra de Montesquieu y la que Montesquieu ha vivido. Para comprender a fondo esta elección, hay que captarla en sí misma y en la historia que Montesquieu vivía; en la que él creía vivir y que, sin embargo, se desarrollaba a sus espaldas.





VI. EL «PARTI PRIS» DE MONTESQUIEU

Ya hemos avanzado algunos grados. Desde la separación de poderes hasta el equilibrio de las potencias que se reparten el poder. Y desde este aparente equilibrio, al designio de restablecer y consagrar a una de ellas sobre las demás: la nobleza. Pero seguimos en Montesquieu.

Algo hemos ganado con este examen, al pasar del escenario a los bastidores, de las razones aparentes a las razones reales del autor. Pero, al hacerlo, hemos aceptado sus razones y admitido el reparto de los papeles que él proponía, sin recibir nada a cambio. Véase Eisenmann: se da perfecta cuenta de que el problema no es jurídico, sino político y social. Y cuando se trata, justamente, de enumerar las fuerzas sociales actuantes, encuentra las tres fuerzas de Montesquieu —rey, nobleza y burguesía— y no va más allá. Esta tripartición no es privativa de Montesquieu, por otra parte, pues puede hallarse en todo el siglo, en Voltaire, Helvetius, Diderot y Condorcet, y en una larga tradición que prosigue hasta el XIX y que quizá no esté muerta todavía. ¿Debemos aceptar nosotros, sin reservas, esta convicción tan manifiesta, esta evidencia tan general que ninguno de los partidos del siglo XVIII,

ni siquiera al principio de la Revolución, tuvo jamás la idea de revocarla? ¿Podemos entrar tan francamente en las ideas de Montesquieu y su siglo, y decidir sin más debate que él ha *distinguido los poderes* con exactitud, no en su combinación sino en su *definición*, y los ha separado según sus "articulaciones naturales"?

Lo que quiero decir es que debemos plantearnos una cuestión muy simple, pero capaz de trastornarlo todo: ¿*Responden a la realidad histórica las categorías en las que los hombres del siglo XVIII pensaban que vivían?* Y, en particular, ¿está bien fundada esta distinción tan neta de las tres potencias? ¿El rey es verdaderamente una potencia, en el mismo sentido que la nobleza y la burguesía? ¿El rey es una potencia propia, autónoma, bastante diferenciada de las otras —no en su persona ni sus poderes, pero sí *en su papel y su función*— como para poder realmente contrapesarla con ellas, engañarla o transigir con ella? Y la misma burguesía, esos notables de toga, de los negocios o las finanzas, ¿es *en esta época* tan adversa y contraria a la nobleza que se puede adivinar en la cámara baja que Montesquieu le cede, la primera victoria teórica de una lucha que iba a triunfar en la revolución? Plantear estas cuestiones significa impugnar las convicciones de los hombres del XVIII, y presentar el difícil problema de la naturaleza de la *monarquía absoluta*, por una parte, y de la *burguesía* por otra, en el período histórico que vivió y sobre el que reflexiona Montesquieu.

Ahora bien, es preciso constatar que toda la literatura política del siglo XVIII está dominada por una *idea*: la de que la monarquía absoluta se ha establecido *en contra de la nobleza*, y que el rey se ha apoyado en los *advenedizos* para contrapesar el poderío de sus adversarios feudales y tenerlos a su merced. La gran querrela de los *germanistas* y los *romanistas* sobre el origen del feudalismo y de la monarquía absoluta se desarrolla sobre el fondo de esta convicción general. Se encuentra un eco en innumerables pasajes del *Espíritu de las Leyes*;¹ y en los tres últimos libros, que no se leen apenas, pero que están consagrados a este tema, y que deberían leerse para ver en qué partido se alinea Montesquieu. Por una parte, los *germanistas* (Saint-Simon, Boulainvilliers y Montesquieu, este último más informado y matizado pero igual de firme) evocan con nostalgia los tiempos de la monarquía *primitiva*: un rey elegido por los nobles y par entre los pares, como era en su origen en los "bosques" de Alemania, para oponerlo a la monarquía convertida en *absoluta*: un rey que lucha contra los grandes y los sacrifica para buscar funcionarios y aliados entre los que no son nobles.² Por otro lado, el partido absolutista de inspiración *burguesa*, los *romanistas* (el abate Dubos, ese autor de una *con-*

1. *EL*, VI, 18; X, 3; XI, 7, 9; XIV, 14; XVII, 5; XVIII, 22; etcétera.

2. Cf. *EL*, XXXI, 21. Ludovico Pío: "Habiendo perdido toda confianza en su nobleza, elevó a gentes de la nada. Privó a los nobles de sus cargos, los echó del palacio, llamó a extranjeros [...]"

juración contra la nobleza (EL, XXX, 10), blanco preferido de los últimos libros del *Espíritu de las Leyes*, y los enciclopedistas, celebran en Luis XV o en el *déspota ilustrado* el ideal de un príncipe que sabe preferir los méritos y los títulos de la *burguesía* laboriosa a las trasnochadas pretensiones de los señores feudales. Las previas tomas de posición son incompatibles, pero el argumento es el mismo. Ahora bien, podemos preguntarnos justificadamente si ese conflicto fundamental que opone al rey a la nobleza, y esta pretendida alianza de la monarquía absoluta y la burguesía contra los feudales, *no han enmascarado la verdadera relación de fuerzas históricas.*

No hay por qué ocultar que los contemporáneos de Montesquieu *vivían* su historia *pensándola*, y que su pensamiento, todavía en busca de criterios científicos, carecería de la necesaria perspectiva que permite al pensamiento convertirse en *crítico* de la vida. Al pensar sobre una historia cuyos profundos resortes se les escapaban, se exponían a limitar su reflexión *a las categorías inmediatas* de su vida histórica, tomando a menudo las intenciones políticas por la propia realidad, y los conflictos de superficie por el fondo de las cosas. No hay tanta diferencia entre la historia y el mundo percibido. Cada uno puede "ver", inmediatamente y con toda evidencia, "formas", "estructuras", grupos de hombres, tendencias y conflictos en la historia. A esta evidencia se refiere Montesquieu en el famoso texto: *Hay tres clases de gobierno: para descubrir su*

naturaleza, basta la idea que de ellos tienen los hombres menos instruidos (EL, II, 1). Este género de evidencia es el que hace ver el poderío de un rey, los nobles sujetos en la corte o reducidos a la porción política congruente sobre sus tierras, los fastidiosos intendentes todopoderosos, los advenedizos sin nobleza. Basta con abrir los ojos para percibir estos hechos, como basta con abrir los ojos sobre el mundo para percibir inmediatamente formas, objetos, grupos y movimientos: esta evidencia, que no necesita el conocimiento, puede pretenderlo, sin embargo, y creer *comprender* lo que se limita a *percibir*. Se necesitan al menos los elementos de una ciencia para comprender verdaderamente la naturaleza profunda de estas evidencias, distinguir las estructuras y los conflictos profundos de los superficiales, los movimientos reales de los aparentes. Sin una *crítica* de esos conceptos inmediatos, en los que toda época piensa la historia que ella vive, se permanece en el umbral de un verdadero conocimiento de la historia, prisionero de las ilusiones que éste produce en los hombres que la viven.

Creo que sería conveniente, para aclarar los problemas ideológicos de aquella época, sacar partido de las recientes adquisiciones de la investigación histórica, y discutir de nuevo la idea recibida de la monarquía absoluta, de su "alianza con la burguesía" y de la naturaleza de esta misma burguesía.

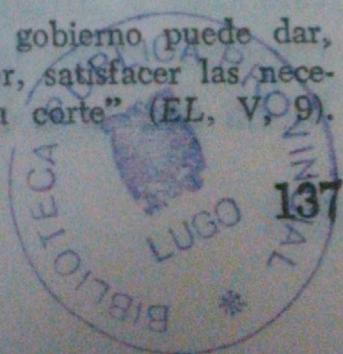
Debo contentarme con indicaciones muy sumarias. Sin embargo, quiero decir que hoy parece admitido que el mayor peligro que acecha al historia-

dor del siglo xvii, e incluso del xviii, al menos en su primera mitad, consiste en proyectar sobre la "burguesía" de aquel tiempo la imagen de la burguesía posterior, de la burguesía que hizo la revolución y que salió de ella. La verdadera burguesía moderna, que trastorna de cabo a cabo el orden económico y social anterior, es la burguesía *industrial*, con su economía de producción masiva, enteramente ocupada por los beneficios que se reinvierten después en la producción. Pero esta burguesía era desconocida, en sus líneas generales, en el siglo xviii. La burguesía de este período era absolutamente diferente: descansaba, esencialmente, en sus elementos más avanzados, sobre la *economía mercantil*. La economía industrial surgió, en un momento dado, de una acumulación de la que la economía mercantil fue un momento; de ello se deduce, demasiado a menudo, que la economía mercantil resultaba ajena, en su principio, a la sociedad feudal. Nada más discutible. Basta con ver en qué sentido jugaba entonces esta economía mercantil para llegar a la conclusión de que era una pieza bastante bien integrada en el propio sistema feudal: el mercantilismo es justamente la política y la teoría de esta integración. Toda la actividad económica que entonces parece de vanguardia (comercio, manufacturas) está concentrada en el aparato del Estado, sometida a sus beneficios y a sus necesidades.³ Las manufacturas han sido fundadas,

3. "Es preciso [en la monarquía] que las leyes favorezcan

ante todo, para proporcionar a la corte objetos de lujo, armamentos a las tropas y al comercio real objetos de exportación cuyos beneficios vuelven al tesoro. Las grandes compañías de navegación se han creado para traer al país, siempre con más o menos beneficio para la administración real, las especias y los metales preciosos de ultramar. En su estructura, *el circuito económico de esa época está orientado como último término hacia el aparato del Estado*. Y la contrapartida de esta orientación es que los "burgueses", que dan, en uno y otro momento, vida a estas operaciones económicas, no tienen *otro horizonte económico y personal que el orden feudal que sirve a este aparato del Estado*: cuando llega a rico, el comerciante no invierte sus beneficios en la producción privada, *con algunas raras excepciones*, sino en tierras que compra para tener el título y entrar en la nobleza; o en *oficios*, que son funciones de la administración que él compra para gozar de sus ingresos como si fuera una renta; y en *préstamos al Estado* que le aseguran grandes beneficios. El fin del "burgués" enriquecido por el comercio consiste, pues, en entrar *o directamente en la sociedad de la nobleza*, por la compra de tierras o poniendo a flote una familia con cuya hija se casa, *o directamente en el aparato del Estado*, por medio de la toga o los oficios, *o en los beneficios del aparato del Estado* por medio de las

todo el comercio que la Constitución de ese gobierno puede dar, a fin de que los súbditos puedan, sin perecer, satisfacer las necesidades siempre renovadas del príncipe y su corte" (EL, V, 9).



rentas. Lo que da a esta "burguesía" advenediza una situación tan particular en el Estado feudal es que en vez de luchar contra la nobleza se hace sitio en sus filas, y que, pretendiendo entrar en el orden que aparentemente combate, lo sostiene en vez de derrumbarlo; todo el circuito de su actividad económica y de su historia personal queda, entonces, inscrito *en los límites y las estructuras del Estado feudal*.

Admitido este punto, queda trastornado tanto el esquema clásico de la alianza de la monarquía absoluta con la burguesía, como la idea recibida de la *monarquía absoluta*. Hay que preguntarse, pues, cuál es la naturaleza y la función de la monarquía absoluta, incluso en los conflictos que entonces la oponen a la nobleza.

Hasta hoy se han presentado dos respuestas a esta cuestión. Ambas abandonan la idea que hacía del rey el enemigo jurado de los feudales, tras la caricatura grotesca del déspota, sustituyéndola con la idea de que el conflicto fundamental de este período histórico no enfrenta al rey con los feudales, sino a los señores feudales con la "burguesía" creciente, o con el pueblo. Pero el acuerdo no llega más allá de este punto.

Porque la primera interpretación ve en este conflicto el origen y la ocasión de la monarquía absoluta. El enfrentamiento y el equilibrio obligado de dos clases antagonistas, impotente cada una para triunfar sobre la otra, y el peligro corrido en esta lucha por la sociedad entera, habrían dado al rey

ocasión de levantarse por encima de ellas como árbitro de su rivalidad, extrayendo toda su fuerza de su propia potencia discutida o amenazada por la potencia adversa.⁴ Esta situación de excepción es la que permitiría comprender que el rey había utilizado a una clase contra otra, sosteniendo las esperanzas de cada una de ellas en el mismo momento en que seguía el juego a la otra. Así podría explicarse que *todos los partidos del siglo XVIII* se disputan al rey, tanto los que quieren verlo volver al punto de partida de sus instituciones, y devolver sus derechos a la nobleza, como los que esperan de sus *luces* que haga triunfar a la razón burguesa contra los privilegios y la arbitrariedad. El fondo de ideas comunes a los oponentes de derecha (feudales) y de izquierda (burguesía) no se refería a las ilusiones dominantes y compartidas, sino a la realidad de un monarca absoluto, convertido en el árbitro real de dos clases enemigas a causa de una situación de fuerza sin salida. Pero esta interpretación tiene un punto débil: cae en una idea de la burguesía que, según creo haber indicado, no corresponde a la realidad.

Mucho más esclarecedora es la segunda respuesta, que ha adquirido una creciente autoridad

4. Cf. en el mismo Marx, *Idéologie allemande*, ed. Costes, t. VI, p. 194, un texto sobre Montesquieu que se inclina aún (en 1845) en ese sentido: "Por ejemplo, en una época y en un país en el que el poder real, la aristocracia y la burguesía se disputan la dominación, en donde la dominación está, pues, compartida, se muestra como idea dominante la doctrina de la división de poderes, que es enunciada entonces como una ley eterna".

gracias a los trabajos de Porchnev sobre *La Fron-
da* y las *Rebeliones populares en la Francia de los
siglos XVII y XVIII*.⁵ Según esta opinión, la tesis
del rey-árbitro entre dos clases enemigas, iguales en
fuerza y en impotencia, descansa a la vez sobre
un anacronismo y sobre una idea mítica de la natu-
raleza del Estado. El anacronismo consiste, ya se
sabe, en prestar a la *burguesía* de la monarquía ab-
soluta los rasgos de la burguesía ulterior, *para po-
der considerarla desde esta época como una clase
radicalmente antagonista de la clase feudal*. Sa-
bemos de qué se trata. La idea mítica de la natu-
raleza del Estado consiste en imaginar que un po-
der político puede establecerse y ejercerse fuera
de las clases y por encima de ellas, aunque sea en
el interés general de la sociedad. Esta doble críti-
ca conduce a la siguiente perspectiva: la monar-
quía absoluta no es el fin, ni persigue el fin del ré-
gimen de explotación feudal. Es, por el contrario,
en el período considerado, *su aparato político in-
dispensable*. Lo que cambia con la aparición de la
monarquía absoluta no es el régimen de explota-
ción feudal, es *la forma de su dominación política*.
Una monarquía centralizada, dominante y absolu-
ta ha sucedido, simplemente, a la monarquía primi-
tiva ensalzada por los *germanistas*, a las prerroga-
tivas personales políticas de los señores feudales
que gozaban de una independencia que hacía de
ellos los *pares* del rey. Esta transformación polí-

5. Véase la bibliografía.

tica respondía al cambio de las condiciones de la actividad económica acaecido en el mismo seno del régimen feudal, y en particular al desarrollo de la economía mercantil, a la primera aparición de un mercado nacional, etc. En el período considerado, estas modificaciones no atentan contra la explotación feudal. Y el régimen político de la monarquía absoluta no es más que la nueva forma política requerida para mantener la dominación y la explotación feudales en el período del desarrollo de la economía mercantil.

Nada hay de extraño en que a los ojos de estos señores feudales despojados individualmente, incluso por la fuerza, de sus antiguas prerrogativas políticas personales, haya tomado el aire de una usurpación, de una injusticia y de una violencia dirigida contra su clase el advenimiento de la monarquía absoluta, la centralización y sus epifenómenos (incluso ese dorado campo de concentración político que era Versalles). Pero no podemos dejar de pensar que *se trata en su caso de una idea fija que disfrazaba la realidad, y de un verdadero malentendido histórico que les hacía confundir las antiguas prerrogativas políticas personales con los intereses generales de su clase*. Porque resulta demasiado evidente que el rey de la monarquía absoluta representaba *los intereses generales del feudalismo*, incluso contra las protestas de los feudales individuales retrasados por su nostalgia y su ceguera. Y si el rey era un *árbitro*, lo era *de los conflictos internos del feudalismo*, que él resolvía en su interés,

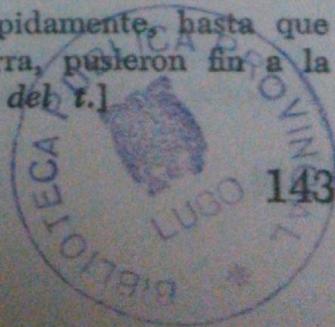
y no del conflicto entre la nobleza y la burguesía. Cuando decidía, era sólo para asegurar —incluso contra algunos de sus miembros— el futuro de su clase y su dominación.

Y aquí interviene otra *potencia* distinta de la que Montesquieu hace figurar en el reparto del poder, otro *poder* distinto de los que recibían los hombres de la teoría política: la “potencia” de la masa del pueblo sobre la que se ejercía la explotación feudal que el aparato estatal de la monarquía absoluta tenía como misión mantener y perpetuar. Porchnev ha renovado parcialmente, revelándolo parcialmente, este aspecto del problema, y ha demostrado que *el antagonismo fundamental no oponía entonces la monarquía absoluta a los señores feudales, ni la nobleza a una burguesía que en su masa se integraba en el régimen de explotación feudal y se aprovechaba de él, sino al propio régimen feudal con las masas sometidas a su explotación*. Este conflicto fundamental no ha encontrado el relieve ni los teóricos que los conflictos secundarios. Ni tampoco reviste las mismas formas. Entre el rey, la nobleza y la burguesía, todo se desarrollaba en un conflicto continuo de carácter *político e ideológico*. Entre la masa de los explotados, campesinos sometidos a los derechos feudales, pequeños artesanos, tenderos, oficios bajos de las ciudades, por una parte, y el orden feudal y su poder político, por otra, no era cuestión de debates teóricos, sino de silencio o de violencia. Era una lucha entre el poder y la miseria, que se arreglaba habi-

tualmente con la sumisión y, en breves intervalos, por medio de motines y armas. Estas rebeliones del hambre han sido muy numerosas, en ciudades y campos, en todo el siglo xvii francés, que no sólo ha conocido, como la Alemania del xvi, sus guerras campesinas y sus "jacqueries",⁶ sino también motines ciudadanos; la represión de estos levantamientos fue despiadada. Se vio entonces para qué servía el rey, y el poder *absoluto*, y el *aparato del Estado*, y a qué lado se alineaban esos famosos "poderes" que ocupaban el escenario. Hasta llegar a ciertas "jornadas populares" de la Revolución, las primeras en alcanzar una victoria, que introdujera cierto desorden en las teorías y los poderes.

El privilegio de esta cuarta "potencia", que ocupaba de tal forma los pensamientos de las otras, reside en que no está representada, por así decirlo, en la literatura política de aquel tiempo. Habrá que esperar a un humilde cura de Champaña, como Meslier, cuyo Testamento depuró cuidadosamente Voltaire de todos sus rasgos políticos, y después a Rousseau, para que ese "pueblo", ese "bajo

6. *Jacquerie*: nombre que se ha hecho genérico para aplicarlo a las violentas revueltas campesinas contra la nobleza. El origen del término está en un movimiento insurreccional de los campesinos franceses en los meses de mayo y junio de 1358, durante los primeros años de la Guerra de los Cien Años. El nombre procede del término despectivo *Jacques* con que los nobles designaban a los campesinos. Las causas de la revuelta fueron el aumento de las cargas impuestas a las clases humildes, y en general la miseria de las condiciones de vida de aquéllas. El movimiento comenzó en la Isla de Francia y se extendió muy rápidamente, hasta que los nobles, capitaneados por Carlos de Navarra, pusieron fin a la revuelta con una despiadada represión. [N. del t.]



pueblo" entrase como tal potencia en los panfletos, primero, y después en los conceptos de la teoría política. Anteriormente, sólo tiene una existencia teórica alusiva: como en el propio Montesquieu, que se toma un gran trabajo en distinguir entre él a los notables. Como en Voltaire y en la mayor parte de los enciclopedistas. Pero este cuarto poder, sujeto a la ignorancia, la pasión y la violencia, obsesiona sin embargo las alianzas de los otros, igual que un recuerdo lo hace con un olvido: por la censura. La razón de que esta potencia esté ausente de los contratos que la conciernen radica en que estos contratos tenían por objeto mantenerla ausente —o lo que es lo mismo, consagrar su servidumbre—.

Me parece que si se tiene presente esta naturaleza *real* de las fuerzas invocadas por Montesquieu: el rey, la nobleza, la "burguesía" y el "bajo pueblo", se ilumina en cierto sentido la interpretación general de su elección política y de su influencia.

Este análisis real nos permite evadirnos de las apariencias de la historia retrospectiva. Y, en particular, de la ilusión de creer que Montesquieu fue el *heraldo, aunque disfrazado, de la causa de la burguesía que debía triunfar bajo la Revolución*. Se ve lo que representa esa famosa cámara baja, tan bien encuadrada en el proyecto de Constitución a la manera inglesa: ⁷ la parte entregada a una burguesía que buscaba su puesto en el orden feudal y

7. "Inglaterra es en el presente el país más libre que hay en el mundo [...] pero si la cámara baja se convirtiera en la dueña, su poder sería ilimitado y peligroso, porque tendría, al mismo tiem-

que, una vez encontrado, no pensaba ya en amenazarlo. Esta perspectiva permite también juzgar, con su valor histórico real, las reformas "liberales" de las que Montesquieu se había hecho portavoz: reforma de la legislación penal, crítica de la guerra, etc. Comprometían tan poco el entonces triunfante futuro de la burguesía que el propio Montesquieu, que juzgaba la tortura inhumana, quería que los nobles tuviesen en todas las materias su tribunal de clase: la cámara alta. Lo que ha parecido situar a Montesquieu en el partido de la burguesía creo que fue concebido por él, en parte como sentencias de buen sentido que se atrevió a hacer públicas, y en parte como una medida bastante hábil para ganarse precisamente la "burguesía" para su causa, engrosando la oposición feudal con el apoyo de los descontentos de esta "burguesía". Lo que supone, a falta de un juicio, un sentimiento real de los objetivos de dicha burguesía.

Pero este análisis permite comprender también la paradoja de la posteridad de Montesquieu. Porque este opositor de derechas ha servido, en el cur-

po, el poder ejecutivo; mientras que en el presente el poder limitado está en el rey y el parlamento, y el poder ejecutivo en el rey, cuyo poder está limitado" (Notas sobre Inglaterra. Citado en Dedieu, *Montesquieu*, p. 31). Cf. también el instructivo ejemplo de las monarquías primitivas: "El pueblo tenía en ellas el poder legislativo" (XI, 11). Ahora bien, "desde que el pueblo tenía la legislación, podía, al menor capricho, aniquilar a la realeza, como hizo en todas partes". Y es que, en las monarquías de la Grecia heroica, no había ningún "cuerpo de nobleza" (XI, 8). La representación del pueblo, incluso por sus notables, sólo es posible si está contrapesada en el seno del legislativo, por la representación de los nobles.

so del siglo, a todos los opositores de izquierdas, antes de dar armas a todos los reaccionarios en el futuro de la historia. Ciertamente, Montesquieu desaparece en el período más agudo de la Revolución. Robespierre tiene palabras muy duras para la separación de poderes: se percibe al discípulo de Rousseau en una situación que permite enjuiciar las teorías. Pero es cierto que todo el período prerrevolucionario se conjuga en gran parte *sobre los temas de Montesquieu*, y que este señor feudal enemigo del despotismo se convirtió en el héroe de todos los adversarios del orden establecido. Por un singular viraje de la historia, el que miraba hacia el pasado parece abrir las puertas del futuro. Yo creo que esta paradoja se mantiene ante todo por el carácter *anacrónico* de la posición de Montesquieu. Puesto que él defendía la causa de un *orden sobrepasado*, se convirtió en adversario del orden presente, a quien *otros iban a sobrepasar*.

Guardando las debidas proporciones, a su pensamiento le ocurre lo que a la rebelión de los nobles que precedió a la Revolución, sobre la que Mathiez dedujo que la precipitó. En su caso, no pretendía sino restablecer a una nobleza amenazada en sus privilegios pasados. Pero creía que la amenaza venía del rey. En realidad, tomando partido contra el poder absoluto del rey, echaba una mano al quebrantamiento de este aparato del Estado feudal que era la única fortificación de la nobleza. Sus contemporáneos no se equivocaron al respecto, y le juzgaron, como Helvetius, "demasiado feudalista".

ta",⁸ aunque ello no obsta para que lo enrolaran en sus luchas. Poco importa de dónde vienen los golpes, si alcanzan al mismo punto. Y es cierto que esta posteridad "revolucionaria" de Montesquieu es un malentendido, pero hay que hacerle a este malentendido la justicia de que no era más que la *verdad* de otro malentendido anterior: el que había lanzado a Montesquieu en la oposición derechista en un tiempo en que ésta ya no tenía sentido.

8. *Réflexions morales*, CXLVII. Cf. también carta a Montesquieu y carta a Saurin.

CONCLUSIÓN

Y para acabar refiriéndome a las primeras palabras, yo diría que este hombre, que partió solo y descubrió verdaderamente las tierras nuevas de la historia, sólo tenía en su cabeza la idea de regresar a casa. He fingido olvidar que la tierra prometida, saludada por Montesquieu en sus últimas páginas, era la del regreso. Ha hecho un recorrido semejante para volver al punto de partida. Para volver a ideas viejas después de tantas ideas nuevas. Al pasado después de tanto porvenir. Como si este viajero, que partió un día hacia la lejanía, que pasó tantos años en lo desconocido, hubiera creído, al volver a casa, que el tiempo estaba detenido.

Y, sin embargo, había despejado el camino.

BIBLIOGRAFÍA

- P. BARRIÈRE, *Montesquieu*, Delmas, Burdeos, 1946.
- H. BARKHAUSEN, *Montesquieu: ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de La Brède*, París, 1907.
- E. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, París, 1927.
- E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tubinga, 1932 [trad. cast.: *La Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943].
- S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Turín, 1953.
- J. DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de l'Esprit des Lois*, París, 1909.
- , *Montesquieu*, París, 1913.
- D. DEL BO, *Montesquieu, le dottrine politiche e giuridiche*, Milán, 1943.
- E. DURKHEIM, "En quoi Montesquieu a contribué à la fondation de la science politique", tesis latina, traducida en *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, julio-septiembre 1937, pp. 408 y ss.
- , *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, prefacio de G. Davy, Rivière, París, 1953.
- C. EISENMANN, "L'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs", *Mélanges Carré de Malberg*, París, 1933, pp. 190 y ss.

- C. EISENMANN, "La pensée constitutionnelle de Montesquieu", *Recueil Sirey du bi-centenaire de l'Esprit des Lois*, París, 1952, pp. 133-160.
- B. GROETHUYSEN, *Montesquieu*, introducción a la selección de textos, Col. Les classiques de la liberté, Trois Collines, Ginebra, 1947.
- P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Boivin, París, 1946.
- M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France: I. De Montesquieu à Robespierre*, Gallimard, París, 1946.
- B. F. PORCHNEV, *Jean Meslier et les sources populaires de ses idées*, informe en el Congreso de Roma, 1955, Ed. de la Academia de Ciencias de la URSS. (Sobre Porchnev, véase *La Pensée*, n.º 32, 40 y 41.)
- CH. SEIGNOBOS, "La séparation des pouvoirs", *Études de politique et d'histoire*, París, 1934.
- J. STAROBINSKY, *Montesquieu par lui-même*, Le Seuil, París, 1953.
- C. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy*, t. I, Manchester, 1939.
- E. VIDAL, *Saggio sul Montesquieu*, Milán, 1950.

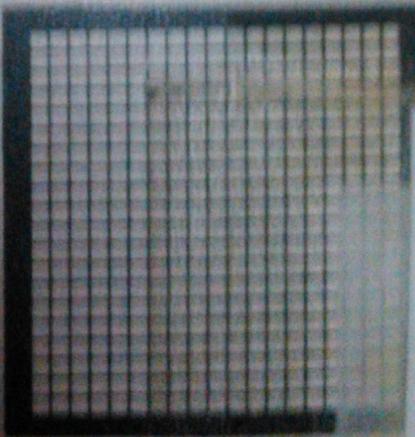
PUBLICACIONES COLECTIVAS

- Revue de métaphysique et de morale*, octubre 1939, número consagrado a Montesquieu.
- "Montesquieu: sa pensée politique et constitutionnelle", *Recueil Sirey du bi-centenaire de l'Esprit des Lois*, París, 1952.
- Bulletin de droit tchécoslovaque*, Bi-centenario de la muerte de Montesquieu, Praga, 1955 (edición en francés).
- Actes du Congrès Montesquieu*, Delmas, Burdeos, 1956.

ÍNDICE

Introducción	7
I. Una revolución en el método	11
II. Una nueva teoría de la ley	33
III. La dialéctica de la historia	51
IV. "Hay tres gobiernos..."	77
V. El mito de la separación de los poderes	117
VI. El "parti pris" de Montesquieu	131
Conclusión	148
Bibliografía	149

Según Montesquieu, la política y la historia pueden ser objeto de una ciencia. El conocido filósofo francés Louis Althusser estudia aquí la revolución teórica y metodológica emprendida por Montesquieu, que convirtió a éste no sólo en el fundador de la ciencia política, sino también en uno de los pensadores europeos más influyentes del siglo XVIII. Althusser analiza, en particular, desde una perspectiva marxista, la famosa teoría de la separación de los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) y la teoría de las tres clases de gobierno (república, monarquía y despotismo).

ariel 
quincenal