



Araucaria. Revista Iberoamericana de
Filosofía, Política y Humanidades

ISSN: 1575-6823

hermosa@us.es

Universidad de Sevilla
España

Slongo, Paolo

Naturaleza humana y modos de vida en Montesquieu

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 18, núm. 36,
julio-diciembre, 2016, pp. 165-188

Universidad de Sevilla
Sevilla, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28248171008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Naturaleza humana y modos de vida en Montesquieu

Human Nature and Ways of Life in Montesquieu¹

Paolo Slongo²

École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris
(Francia)

Recibido: 21-03-16

Aprobado: 23-05-16

Resumen

El artículo pretende mostrar cómo en la obra de Montesquieu la “naturaleza humana”, como parte de la naturaleza en general, nunca se separa del todo de la imagen del universo físico y sin embargo no se confunde con él: más bien se mantiene en un umbral de indeterminación constitutiva entre las causas físicas y las causas morales. Aun sin abandonar un marco relativamente estable, la naturaleza humana se halla implicada siempre en el análisis de las instituciones políticas y sociales, de las costumbres y de los usos adquiridos, esto es, de las formas de vida que asume, donde se mezcla con un *ethos*, con una segunda naturaleza que se le sobrepone. La naturaleza humana, así, pierde su carácter de presupuesto inmutable, sus leyes son al mismo tiempo las del mundo natural y otras leyes, vale decir, aquéllas que aluden al modo de vida, a las relaciones, a los hábitos y a los usos sociales incluidos en cada hecho humano en su fundamental dimensión histórica y concreta. Así pues, existe una reciprocidad compleja entre la naturaleza humana y su contexto, una influencia recíproca en la que ambos se modifican de continuo.

Palabras-clave: naturaleza humana, costumbres, usos, leyes relaciones sociales, formas de vida.

¹ Traducción de Antonio Hermosa Andújar.

² (paolo.slongo@tiscali.it). Miembro del LIER – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Algunas de sus publicaciones de los últimos años son: *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano 2010; *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Franco Angeli, Milano 2015; “La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell' *Esprit des lois*”, en *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, XLI, 2012, pp. 67-98.

Abstract

In Montesquieu human nature is always seen as part of the bigger Nature on the whole, never entirely separated from the built image of physical universe and still never mixed up with it, but rather set in a sort of its own undetermined threshold between physical and moral causes. Even in its relatively steady position, human nature is always involved and plays a role in the close study of political social institutions, of common custom and established manners, that is in the forms of life that each time it takes on, becoming an ethos, a second nature. In such a process human nature loses its distinctive feature of immutable assumption, revealing itself subjected not only to the natural world laws, but to ‘other’ laws in which are represented the connections with ways of life, relationships, habits and social usage included in every single human fact considered in its historical practical dimension. The article actually focuses on such close reciprocity between human nature and the social and natural context, on this intercourse always affecting and changing the two of them.

Key-words: human nature, customs, manners, laws, social relationships, forms of life.

El carácter polimorfo de la idea de *natureza* en ningún otro ámbito resulta tan manifiesto como en su aplicación al mundo político y social. Si se considera el concepto de “naturaleza humana” en el siglo XVIII a la manera de un “indicador epistemológico”, como sugiere Foucault³, esto es, como una noción utilizada de manera diversa y variada por los estudiosos de acuerdo con las “revoluciones científicas” y las épocas históricas, y que designa un cierto tipo de discurso en relación con las ciencias naturales, la historia o la teología, en tal caso en la obra de Montesquieu también se hallará esa polivalencia que el paradigma de la “naturaleza física” transmite y amplifica en el momento en que se aplique a las instituciones humanas y concurra a una tendencia general hacia el conocimiento de la “nature humaine”⁴. No hay empero en tal aplicación ninguna transposición reduccionista, desde el momento en que Montesquieu –en virtud precisamente de su actividad como naturalista– es consciente de la complejidad que los seres animados e inteligentes pueden introducir en su ambiente físico y social. El mundo físico y el mundo social están correlacionados y, al mismo tiempo, separados por diferentes líneas divergentes: el mismo viviente humano se halla atravesado por una *duplicitad*, una dicotomía radical que, por un lado,

³ M. Foucault - N. Chomsky, *De la nature humaine. Justice contre pouvoir*, en M. Foucault, *Dits et écrits*, III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 474 ss.

⁴ R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle* (1960), Genève-Paris, Slatkine, 1979, sobre todo pp. 79-80.

lo vincula a la “naturaleza física” y, por otro, lo separa de la regularidad de las leyes marcadas por la *necesidad*, situándolo en un umbral de indeterminación vinculado a su capacidad para la acción libre⁵. Escribe Montesquieu al inicio del *Esprit des lois*: “L’homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu’il établit lui-même”⁶ (El, I, 2, 234).

Si en el propio concepto de “naturaleza física” cabe ya encontrar una dicotomía en lo que se podría entender como “natural” en función de si se le considera como un *estar*, es decir, como *conexión* de todas las cosas, o, en sentido dinámico, como “principio” o *fuerza* organizadora del universo, esto es, como fuerza que da el ser y el movimiento, entonces esa misma ambivalencia, o duplicidad radical de aspecto del animal humano, parece atravesar el concepto mismo de *naturaleza humana*. El plan de la necesidad y de la espontaneidad y el de la creatividad —el elemento estático y el dinámico— vuelven a encontrarse y a interferir en su interior. Además, esa duplicidad de aspecto entre una naturaleza que se rige mediante las leyes de la mecánica y una naturaleza “creadora”, va ya introduciendo, desde el momento mismo del surgimiento del paradigma naturalista moderno, un significado metafísico que identifica “lo natural” con lo auténtico, con la “esencia” del ser, a lo largo de una línea que permite entrever su origen aristotélico. Ésta, en efecto, considera “lo natural” como aquello que hace que el ser sea lo que es. Antes aún de que Rousseau elevara a dogma la identidad naturaleza/autenticidad, cabe hallar dicho binomio en el ambiente intelectual de su época. Aun cuando no alcance todavía la profundidad y el espesor teórico y moral que le infundirá la obra roussoniana⁷, alude ya a un significado de la naturaleza como ideal de perfección y de transparencia elaborado por la razón y por la conciencia. De ningún otro modo, en efecto, parece que pueda entenderse la afirmación programática contenida en el tercer capítulo del Libro I del *Esprit des lois*, según la cual la naturaleza debe coincidir con la razón: “La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu’elle gouverne les peuples de la terre; et les lois politique et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particulières où s’applique cette raison humaine” (El, I, 3, 237). Una razón que ha establecido leyes que expresan las relaciones existentes entre ella y los seres singulares, como también las relaciones de los diversos seres entre sí: “Ainsi la création, qui paroît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la

⁵ A. Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2006.

⁶ *De l’Esprit des lois*, en Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. établie par R. Cailliois, Paris, Gallimard (“la Pléiade”), 1951; todas las citas de la obra se indican con la sigla El, entre paréntesis, seguida del libro, del capítulo y de la página.

⁷ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 36-44; en general, véase J. Ehrard, *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 2 vols., Paris, SEVPEN, 1963.

fatalité des athées. Il seroit absurde de dire que le Créateur, sans ces règles, pourroit gouverner le monde, puisque le monde ne subsisteroit pas sans elles” (El, I, 1, 233). El reino natural de la razón de esta guisa los dos planos de la realidad y de la regla: “La raison –dice Montesquieu en el Libro XXVIII– a un empire naturel; elle a même un empire tyrannique; encore un peu de temps, et l’on sera forcés de revenir a elle” (El, XXVIII, 38, 853). Empero, esa aparente armonía no parece deslumbrar tan fácilmente la reflexión de Montesquieu. Ni en el plano de la “naturaleza física” ni en el de la “naturaleza humana” el mito optimista de la armonía vela el análisis de las “cosas mismas”, y haga prevalecer en su lugar la imagen de su *idea*. Y, además, el tema mismo de la corrupción y de la decadencia, que Montesquieu evocará repetidamente a lo largo de su entera obra, conspira contra semejante mitología, la cual, conforme se va secularizando, pierde toda razón de ser.

En la obra de Montesquieu, en efecto, la “naturaleza humana” como parte de la naturaleza en general jamás se separa radicalmente de la imagen del universo físico, pero tampoco se confunde con él, manteniéndose más bien en un umbral de indeterminación constitutiva. Sin abandonar un marco relativamente estable, la naturaleza humana, imbricada en el análisis de las instituciones políticas y sociales, de las costumbres y de los usos, es decir, de sus formas de vida –de su *ethos*–, fluctúa y se flexibiliza. Pierde así su carácter supuestamente inmutable, posee leyes “dúpliques”, las de la naturaleza que afecta a su realidad “física” y las otras leyes “naturales” que, siendo descriptivas y no normativas, aluden empero al contenido valorativo y moral de todo hecho humano; en definitiva, se impregna de un cierto relativismo escéptico, que es la clave para comprender la actitud epistemológica de Montesquieu. Las primeras leyes son las de la naturaleza, denominadas así “parce qu’elles dérivent uniquement de la constitution de notre être” (El, I, 2, 235). Montesquieu parte en la investigación de tales leyes de la hipótesis lógica, típica del pensamiento racionalista, de la existencia de un estado de naturaleza “avant l’établissement des sociétés” (El, I, 2, 235). En dicho estado “natural” todos los hombres son iguales y pacíficos como consecuencia del sentimiento de su “foiblesse”, pero tal precariedad les conduce hacia la unión, y es justamente la formación de la sociedad lo que los vuelve desiguales –afirma Montesquieu– y lo que lleva al inicio del estado de guerra. Sólo el advenimiento de las leyes positivas permitirá regular ese “état de guerre” y podrá recuperarse, si no la igualdad natural, al menos la garantizada “par les lois” (El, VIII, 3, 352). Lo que está en juego es evidentemente el paso del *estado de naturaleza* al *civil*. Para Hobbes, como es sabido, la obediencia a las leyes se justificaba por un *hecho*, de suyo irreductible a cualquier ordenamiento normativo: el paso del “estado de naturaleza” al “estado civil”. Tal pareja de conceptos saca a la luz el nexo entre la precariedad del viviente humano y las instituciones políticas. Observemos

cómo se articula en Hobbes la relación entre vida natural pre-jurídica y esfera pública estatal: según Hobbes, con la institución del “cuerpo político” nos obligamos a obedecer *antes* aun de saber lo que se nos mandará: “La obligación de la obediencia, en virtud de la cual las leyes civiles son válidas, precede toda ley civil”⁸. Si la aceptación incondicionada del mandato no estuviese ya presupuesta, las concretas disposiciones legislativas (incluida, cierto, la que intima: “No te rebelarás”) no tendrían validez alguna. Hobbes sostiene que el vínculo originario de obediencia deriva de la “ley natural”, esto es, de interés común por la autoconservación y por la seguridad. Bien que, se apresta a añadir, la “natural”, vale decir, la Ley que impone observar todos los mandatos del soberano, deviene efectivamente ley “sólo cuando el estado de naturaleza ha sido abandonado, es decir, cuando el Estado ya ha sido instituido”⁹.

En suma, la obligación de la obediencia es, a la vez, causa y efecto de la existencia del Estado; la apuntala eso de lo que constituye el fundamento; precede y sigue a un tiempo la formación del “supremo imperio”. Tal paradoja expresa de la manera más clara tanto el vínculo simbiótico cuanto la drástica oposición entre vida natural y “cuerpo político unitario”. Aquí, el “estado de naturaleza” no coincide de hecho con un conjunto de pulsiones que preceden a la comunicación y el lenguaje, y por tanto con la pura y simple búsqueda del placer y la huida del dolor por parte del individuo. Se trata en cambio de un modo de ser en el que juegan un papel todas las facultades humanas ya socializadas, como el lenguaje verbal, que es matriz de reglas compartidas y no sólo “una corneta de guerra y de sedición”¹⁰, como dice Hobbes. De ahí que sólo metafóricamente quepa hablar en Hobbes de una “ley natural”¹¹ tendente a contener la universal inclinación de los seres humanos a perjudicar a los demás miembros de la especie. El “estado de naturaleza” queda reducido a teatro de pulsiones indiferenciadas y polimorfos: las reglas privadas de una aplicación cierta no se distinguen, según Hobbes, de la peligrosa inestabilidad de las pasiones y de los deseos, ya que dejan libre el campo a la rivalidad, la desconfianza y el orgullo¹².

Contra Hobbes, Montesquieu afirma en cambio, como por lo demás gran parte de los autores del siglo XVIII, el carácter naturalmente *sociable*

⁸ Th. Hobbes, *De Cive* (1642), tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 217.

⁹ *Ibid.*, p. 2. Véase A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, en G. Duso (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 51-108.

¹⁰ Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 126.

¹¹ Como ha sido señalado, para Hobbes la “ley natural” no es una auténtica ley. No lo es porque nada garantiza su *aplicación*. No puede hablarse de reglas (ni por otro lado de justo o injusto) donde falte una fuerza coercitiva que imponga su cumplimiento en todos los casos particulares. El estado civil rompe los puentes con el estado de naturaleza al garantizar el cumplimiento de toda norma, con independencia de su contenido específico. La “ley natural”, que genera la obligación de la obediencia, esto es, la aplicación incondicionada de las reglas, deviene una *ley* efectiva sólo retrospectivamente. Cf. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it., Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. 224-225.

¹² Cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it., Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. 224-225.

de la especie humana¹³. En definitiva, aunque en hipótesis es posible aislar al individuo en el plano lógico, es claro que para Montesquieu, como para Locke, el estado “de naturaleza” es fundamentalmente un estado social, en el que los hombres viven juntos siguiendo las reglas de un derecho natural ya vigente: lo estado de naturaleza forma una cosa sola con la *regularidad* de las conductas, con el común modo de comportarse los hombres. Y, por tanto, en un cierto sentido, la vida natural se instala en el corazón mismo de las instituciones históricamente determinadas. En principio, la sociedad no ejercitaría en tal caso una coerción sobre la naturaleza, sino que sería más bien su prolongación. Negar tal continuidad, como había hecho Hobbes, significaría admitir que toda sociedad civil esté condenada al despotismo o a la anarquía. De lo que se deduce que el análisis del paso histórico, mejor que de la cesura, por medio del cual los hombres acceden desde el “estado de naturaleza” a las sociedades organizadas, no presupone una especulación abstracta, sino más bien la siguiente pregunta: a fin de cuentas, ¿cuál es la relación efectiva entre estado de naturaleza y estado civil? Que la sociedad sea *natural*, pero al mismo tiempo susceptible de cambio; que el determinismo que rige el mundo físico no rijan también el mundo moral; que la imagen mecanicista del universo, incluso sirviendo como eje ordenador del mismo, no agote por ello el conocimiento de cada uno de sus planos y de sus segmentos: todo ello son temas que se van profundizando durante el recorrido del *Esprit des lois*. Aun cuando las leyes no dependan del arbitrio de sujeto alguno, sino que más bien deriven de la “propia naturaleza de las cosas”, en tal proceso de condicionamiento no hay ningún fatalismo, sino en cierto sentido justo lo opuesto: sólo sabiendo qué factores externos e internos han intervenido en la formación de la sociedad y de los regímenes políticos, como de los ordenamientos jurídicos, se podrán distinguir los que son susceptibles de modificarse por medio de una acción combinada de la libertad y la inteligencia de esos singulares seres vivientes que son los seres humanos. En cierto sentido, es ese determinismo externo lo que asegura la libertad del hombre, puesto que quedaría desarmado en un universo regido por el capricho o el azar, y en el que fuera imposible cualquier previsión.

Investigar concreta y empíricamente la “naturaleza” de la sociedad, teniendo siempre presente que dicha naturaleza implica una dimensión ordenadora, quiere cierto describir una situación *de hecho*. Mas significa también señalar los márgenes en cuyo interior la acción voluntaria de cualquiera que actúe en ella deviene *posible*: “Une société ne peut subsister sans un gouvernement”, afirma Montesquieu. Empero, la institución de un tal gobierno no viene interpretada a

¹³ Sobre la alternativa Hobbes-Montesquieu, véase D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 147-170. Cf. nuestro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, Franco Angeli, 2015.

través del clásico desarrollo iusnaturalista de una teoría del contrato¹⁴: “Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi” (El, I, 3, 237). Y es justo a continuación cuando comienza el análisis de los tres tipos de gobierno histórica, y lógicamente, posibles para Montesquieu. Dicha actitud ha generado una encendida polémica, en virtud de la cual, para algunos, Montesquieu se separaría definitivamente de las teorías del derecho natural de impronta racionalista en el hecho de hacer una simple referencia a las mismas al inicio del *Esprit des lois*, redactado tras el exitoso trabajo de investigación y el reconocimiento explícito de su deuda con Grocio y Pufendorf en la *Défense de l'Esprit des lois*¹⁵; mientras para otros intérpretes la continuidad de Montesquieu con la escuela del derecho natural sería innegable¹⁶. En suma, parece más conveniente insistir en una especie de continuidad discontinua de Montesquieu respecto a la tradición iusnaturalista en lo referente al *Esprit des lois*, donde se trata de inaugurar un nuevo método de investigación en el campo de lo humano (*Prole sine matre creatam*, reza el exergo puesto al inicio de la obra), e incluso de constituir un “objeto” nuevo, en relación con el cual quepa de tanto en tanto ensayar y poner en obra diversos enfoques. De un lado, en efecto, la presencia de una ‘ley natural’ resulta incontestable; de otro, la idea de un pacto social como legitimación del poder permanece en el interior de su pensamiento como una especie de “lugar común” que ya no es necesario explicitar y cuyas consecuencias implícitas son acogidas en el momento mismo en el que se diferencia el poder político de toda forma de poder “paternal”: “Quelques-uns ont pensé que, la nature ayant établi le pouvoir paternel, le gouvernement d’un seul étoit le plus conforme à la nature. Mais l’exemple du pouvoir paternel ne prouve rien” (El, I, 3, 237)¹⁷.

Se trata de la misma línea defendida desde las primeras ediciones de las *Lettres Persanes*, donde no obstante había sostenido explícitamente que “une société ne peut être fondée que sur la volonté des associés”¹⁸. Y, sin embargo, en el *Esprit des lois*, con la sustitución metódica de las “leyes-mandato” con la “ley-relación”, es evidente que Montesquieu, frente a un derecho natural racionalista, abstracto y uniforme, relativiza cada vez más aquella posición adoptando una compleja postura *sociológica*, realista y, a la vez, relativista. Se trata en todo caso de una suerte de paradójico iusnaturalismo histórico y

¹⁴ Véase, sobre la estructura lógica de la teoría contractualista, G. Duso (ed.), *Il contratto sociale*, cit., *passim*.

¹⁵ *Dossier de l'Esprit des lois*, éd. “la Pléiade”, cit., vol. II, p. 1038, n° 191.

¹⁶ M. H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of the Natural Law*, The Hague, Nijhoff, 1970, pp. 132-133, y sobre todo J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans l' "Esprit des lois"*, Paris, PUF, 1999.

¹⁷ Sobre el carácter del poder ‘paternal’, cf. *Lettres Persanes*, CXXIX, y, en general, el libro XXVI del *Esprit des lois*.

¹⁸ *Lettres Persanes*, XCV, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1593, nota 2.

etnológico, que se remite siempre a una razón arraigada en la historia y en la vida de la sociedad. Una razón *plural* que se traslada hacia lo concreto, contrastando así todos los sistemas jurídicos de orientación axiomática y orientando la obra de Montesquieu *hacia otra parte*, hacia un realismo radical que, excavando en las “propias cosas”, no quiere darse otro modelo que el del rigor y la positividad de las ciencias¹⁹. De aquí el obstáculo necesario que habría debido afrontar el poder político, porque la sociedad civil, en último análisis, en cuanto continuidad de la sociedad natural, en ningún momento puede oprimir la naturaleza humana como en el caso del gobierno despótico o de la existencia de duras leyes penales o de la esclavitud. Si en la sociedad natural los hombres son pacíficos e iguales, siendo la vida social la que desarrolla las pasiones y provoca la desigualdad y la guerra, parecería lógico que el objetivo del poder político deba dirigirse hacia dicho estado natural. Pero Montesquieu no se hace portador de ninguna utopía regresiva: en política es imposible volver atrás. Y aun si a veces resta latente en su obra la nostalgia de una “perfección originaria” que se alimenta no sólo del mito antiguo, clásico y cristiano, del paraíso perdido, sino también de una perspectiva epistemológica que parte de una especie de “grado cero” de la civilización, plasmada en una teoría del conocimiento y en una antropología de derivación lockiana, Montesquieu describe algunos hechos y procesos que, de acuerdo con ciertas premisas lógicas e históricas, se han desarrollado en una cierta dirección antes que en otra, y analiza los tipos de poder que en tal modo se formaron.

Il y a trois espèces de gouvernement: le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. [...] le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices (El, II, 1, 239).

La naturaleza del gobierno, pues, es lo que le hace ser tal, es su estructura particular, mas todo gobierno posee también un principio propio, “ce qui le fait agir”, “les passions humaines qui le font mouvoir” (El, III, 1, 250-251). Si el principio de la república es la virtud, el principio de la monarquía es el honor y el del despotismo el miedo (El, III, 3, 6 y 9). En el indagar la naturaleza y el principio de cada tipo de gobierno queda subrayada la coincidencia entre la “naturaleza de las cosas” y la lección de la historia: “Je supplie qu'on ne s'offense pas de ce que j'ai dit; je parle après toutes les histoires” (El, III, 5, 255). Y más adelante: “Ce que nous venons de dire s'accorde avec les événements de

¹⁹ S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 54. Sobre la razón de las leyes en Montesquieu, véase T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Napoli, Jovene, 2014, pp. 35-62.

l'histoire" (El, XVII, 4, 526). No sólo la naturaleza y la razón coincidirían en este caso, sino que la experiencia misma confirmaría la importancia de conocer tal juego dialéctico²⁰ entre esa estructura particular que es la "naturaleza" de cada tipo de gobierno y que equivaldría en su estática a la proyección de la inmutabilidad del mundo físico y de sus leyes, y el "principio" que la anima, equivalente al motor dinámico que la hace funcionar. En el análisis de dicho principio, las pasiones humanas –despojadas ya en el curso de la primera mitad del siglo XVIII de las connotaciones estoicas de 'enfermedad' del alma o de desequilibrios peligrosos y desestabilizadores– representan más bien la actividad, el origen de la acción, la libertad característica de la naturaleza humana frente al ser *dado* de una estructura relativamente estable²¹.

De esta manera, el análisis de los tres tipos de regímenes políticos por Montesquieu no debe considerarse como el efecto de una fácil dicotomía entre un punto de vista apriorístico de origen cartesiano, o un punto de vista marcadamente empirista, sino más bien como índice del hecho que, como ha señalado Raymond Aron, Montesquieu integra conceptos y experiencia en una formulación tipológica que en cierto modo anticipa los "tipos ideales" de Max Weber²², al elaborar un instrumento teórico nuevo para el análisis de una realidad social y política cada vez más rica y compleja. El estudio de la correlación entre "naturaleza" y "principio", en tanto clave de dicha complejidad, lleva al plan del *Esprit des lois*, donde convergen los aspectos filosóficos y científicos del pensamiento de Montesquieu, y donde se comienza por la naturaleza del gobierno para llegar a presentar, luego de haber introducido las nociones y las influencias del espacio y del tiempo, la tripartición de los regímenes políticos con un diverso acento temporal, arraigado necesariamente en un espacio, sobre un terreno siempre mutable e históricamente determinado, se *territorializa* en un contexto localizado, esto es, en un dado mundo-contexto. En efecto, mientras el régimen republicano a un *territorio pequeño*, a un espacio habitado por una pequeña comunidad, como lo eran en la Antigüedad las *poleis* griegas o, también, la Roma republicana, la monarquía necesita de espacios más vastos, como se ve en el presente histórico de los Estados nacionales en Europa, en tanto el despotismo sólo se desarrolla plenamente en las grandes llanuras de Asia, en inmensos espacios desiertos y silenciosos, pero también fuertemente centralizados por la mano de hierro del déspota²³, y en un tiempo inmóvil,

²⁰ L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), Paris, PUF, 1974.

²¹ J. Ehrard, *Préface à Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 17, y R. Mauzi, *L'idée du bonheur*, cit., pp. 101-108.

²² R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, I, 1, y también G. Gurvitch, *La sociologie juridique de Montesquieu*, "Revue de métaphysique et de morale", XLVI, 1939, p. 626. Montesquieu también ha sido considerado el precursor de una sociología del conocimiento, cf. W. Starke, *Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge*, London, Routledge & Kagan, 1960.

²³ R. Minuti, *Montesquieu y la geografía política del despotismo*, en G. López Sastre - V. Sanfélix Vidarte (eds.), *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la Ilustración al mundo contemporáneo*, Valencia,

eterno y cerrado en sí mismo, pero que podría ser el futuro de otros pueblos (El, VIII, 16, 17, e 19; 362-365). Tres mundos espaciales y temporales, con tres rostros históricos y geográficos: Roma, Europa y Asia. Cómo se hayan formado tales mundos, cómo a situaciones de hecho, que Montesquieu se esfuerza por comprender en su evolución interna, se adaptan solamente *convenientes* leyes positivas tendentes a reforzar tales situaciones o bien ponen remedio a sus males contingentes y se aproximan en la medida de lo posible a una “naturaleza” que nada tiene de ideal en abstracto: he ahí lo que el *Esprit des lois* se propone indagar. Se trata de una investigación que, partiendo de una cierta constancia en los comportamientos de la especie humana, analiza cómo se plasman en una pluralidad y variedad de *modos* las leyes y las costumbres, *influidas* desde el principio por factores externos pero todos relacionados entre sí, como el clima, el comercio, las condiciones sociales y físicas: “Tout est extrêmement lié” (El, XIX, 15, 565).

Así pues, hay, al igual que ocurre en el mundo de la biología, una compleja reciprocidad entre el organismo y su contexto, una *influencia* recíproca por la que ambos, en alguna medida, resultan modificados. En modo similar al enfoque adoptado por Montesquieu en relación al mundo de los vivientes, en el cual los principios de la mecánica y de la química, las concepciones mecanicistas y las vitalistas se combinan en una variable multiplicidad²⁴, también en el mundo social se configuran una estática y una dinámica articuladas en el interior de una totalidad compleja. Mas de algún modo parece que pueda hablarse, como de hecho ha ocurrido, de un “organicismo social” similar al de la matriz biológica²⁵, aunque sólo fuera porque, en el siglo XVIII, quedaría por determinar en modo unívoco una concepción rigurosa y definida del tema de la *vida*. Cabría pensar en tal caso, para comprender mejor el pensamiento de Montesquieu, más bien en una forma de pensamiento, en la modalidad de una *mirada* que se posa sobre una realidad hecha de fragmentos de experiencia que dan lugar a diversas constelaciones fenoménicas, atravesadas por variaciones y divergencias a recomponer en la fisonomía de un conjunto organizado, de una totalidad específica que conserva sin embargo, sin pérdida, los fragmentos que la constituyen. La imagen podría resultar explicativa de muchos aspectos del pensamiento de Montesquieu, que incluso consideraba el alma como “une suite d’idées”²⁶, en una línea que lo acerca a la perspectiva que será propia de las ciencias sociales, que ponen en cuestión el carácter monolítico del

MuVIM - Publicacions Universitat de València, 2010, pp. 51-68. Véanse los ensayos de Rolando Minuti sobre la “geografía política” de Montesquieu, hoy recogidos en Id., *Una geografia politica della diversità. Studi su Montesquieu*, Napoli, Liguori, 2015.

²⁴ D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008, p. 118.

²⁵ Tra gli altri, C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al “bonheur”*, Pisa, Libreria Goliardica, 1965, p. 91.

²⁶ *Pensées*, n° 551, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1062.

sujeto y a través de las cuales la colocación en el tiempo y la posición en el espacio –siempre móvil y variable– determinan una sucesión de instantes y de *tonalidades*, una *suite*, cuyo nexos, sin embargo, se da sólo *a posteriori* y, por así decir, a partir de un orden externo: “Chaque homme est proprement une suite d’idées qu’on ne veut pas interrompre”²⁷.

Así, pues, la naturaleza humana, para Montesquieu, aparenta aparecer a la vez como dato primario y como producto histórico, en una doble superposición mediante la cual ciertas tendencias pertenecen “naturalmente” al viviente humano, en tanto otras son *adquiridas* en su relación con el *milieu* físico y social. En todo caso, en el origen de la sociedad y en el establecimiento del gobierno, incide un punto de vista “experimental” en Montesquieu. A través de la investigación empírica de los hechos y las reglas que se necesitan para su funcionamiento –leyes relativas a la entera vida social y política: educación, esferas civil y criminal, relaciones internacionales, situación económica, e incluso la vida familiar– surge una concepción de la naturaleza humana compleja y en ocasiones no carente de aspectos contrastantes y disonantes. Es justo ése uno de los hilos conductores en el aparente ovillo del análisis llevado a cabo por Montesquieu en el *Esprit des lois*. Ovillo y desorden más aparente que real, puesto que cada parte adquiere su sentido sólo en relación con las demás, a las que se halla inextricablemente conectada²⁸, formando así “le dessein de l’ouvrage” (El, *Préface*, 229), el tejido de una concatenación rigurosa de las razones. Hay una variedad de perspectivas que son la clave de la riqueza de una obra nacida bajo el signo de la *inactualidad*²⁹ que constituye paradójicamente una de las razones más fuertes de su interés para nosotros, porque en el hecho de superar su contingencia histórica la reflexión de Montesquieu ha evitado convertirse en un sistema cerrado. La *naturaleza humana* posee pues un signo distintivo respecto de la naturaleza física y de los demás organismos vivientes, y es para Montesquieu la *libertad*. Libertad que no posee sin embargo un carácter unívoco ni, menos aún, un carácter absoluto (El, XI, 2, 395). Es menester distinguir, en efecto, entre una libertad *filosófica* abstracta y una libertad *política*³⁰ que “ne consiste point à faire ce que l’on veut”, sino más bien “de faire tout ce que les lois permettent” (El, XI, 3, 395). En el surco de un pensamiento heredado de la Antigüedad clásica, libertad e

²⁷ *Pensées*, n° 2086, *ivi*, p. 1544.

²⁸ C. Oudin, *De l’unité de “L’Esprit des lois” de Montesquieu* (1910), Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 51. En el libro de C. Rosso, *Montesquieu moralista*, cit., pp. 61-69, hay una puesta a punto muy clara de la cuestión. Véase también P. Vernière, *Montesquieu et l’Esprit des lois, ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, pp. 52-55.

²⁹ J. Goldzink, *La Solitude de Montesquieu. Le chef-d’œuvre introuvable du libéralisme*, Paris, Fayard, 2011, p. 44, y V. Goldschmidt, *Introduction a Montesquieu, De l’esprit des lois, I*, Paris, GF Flammarion, 1979, p. 55.

³⁰ C. Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010, p. 37. En la misma dirección véase también G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 2009.

independencia son instancias que aluden a niveles distintos, de manera que si la libertad en principio puede ser identificada con la legalidad, hay que tener en cuenta el hecho de que esta última no puede coincidir con un simple acto de poder: las leyes son el resultado de un complejo mecanismo social “qui forme la liberté dans son rapport avec la constitution” (El, XII, 1, 431).

Desde esta perspectiva, la cuestión del presunto optimismo o del pesimismo de Montesquieu respecto de las posibilidades humanas, o de la condición humana o de su supuesto progreso, queda mal planteada, o mejor, adquiere otra tonalidad. El análisis empírico de la historia del hombre debería conducir a una imagen pesimista de su obrar; la degeneración parecería incumbir sobre sus empresas; su debilidad y el poder de sus pasiones lo conducirían tendencialmente a la destrucción. El ‘pesimismo’ en relación a dicho destino social del ser humano parece implícito, por ejemplo, en libro I del *Esprit des lois*³¹: “il est un être borné; il est sujet à l’ignorance et à l’erreur, comme toutes les intelligences finies; comme créature sensible, il devient sujet à mille passions” (El, I, 3, 234). En la sociedad se introduce la diferencia, “mais les marques d’une crainte réciproque les engageroient bientôt à s’approcher” (El, I, 2), y una vez perdida la sensación de la propia debilidad, “la guerre commence” (El, I, 3). Los organismos políticos se hallan siempre sujetos a la corrupción, como sabía Maquiavelo, y bien que Montesquieu no llegue en el *Esprit des lois* al punto de escribir, como sí había hecho en *De la Politique*, en 1725, que la “política” como tal repugna a la moral, a la religión y a la justicia, permanece el hecho de que cuando los ministros del monarca absoluto o *les premières dignités*, “sont les marques de la première servitude” (El, VIII, 7) y laboran contra las leyes, el único dique a sus pasiones³², el riesgo del abuso del poder y de la degeneración está siempre presente.

La capacidad de destrucción del ser humano se manifiesta justo en lo que más ama, su propia persona, según se nos dice en las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains y de leur décadence*: “L’amour-propre, l’amour de notre conservation, se transforme en tant de manières, et agit par des principes si contraires, qu’il nous porte à sacrifier notre être pour l’amour de notre être; et tel est le cas que nous faisons de nous-mêmes, que nous consentons à cesser de vivre, par un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même”³³. Pero ese mismo análisis revela también, en el viviente humano, una capacidad de acción que bien puede decirse coincidente con la imagen de un hombre libre y pacífico “por naturaleza”. Bastaría entonces con adecuar las instituciones, en la medida de lo posible, a una tendencia permanente de esa naturaleza humana. No se trata,

³¹ Sobre el libro I dell’*Esprit des lois*, véase J. P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans L’Esprit des lois*, cit., *passim*.

³² *De la Politique*, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, pp. 112-125.

³³ Cfr. Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 136.

empero, de volverse hacia una pasado ‘natural’ imposible de recuperar, sino más bien de comprender las razones y las motivaciones, los trayectos y los procesos que han llevado a configuraciones y formas de vida diversas, ni fatales ni irreversibles, aunque sí, en cierto sentido, *naturales*.

‘Optimismo’ y ‘pesimismo’ son por tanto categorías no pertinentes aquí, bajo esta perspectiva. No se trata ya de proponer una confianza a priori en una naturaleza humana ‘ideal’, inmóvil y eterna, sino de trasladarse a otro plano, que, renunciando a todo modelo abstracto, se oriente hacia la creación de *resorts*, de fuerzas propulsivas que favorezcan la transformación de las instituciones y que vuelvan imposible, o al menos muy difícil, la nivelación a la baja y la neutralización de esa tendencia presente en el viviente humano hacia la libertad. En suma, en el pensamiento de Montesquieu, la naturaleza humana no se concibe como una esencia dada de una vez para siempre, que necesaria y teleológicamente tiende a realizarse: aquélla no tiende obligatoriamente ni hacia el bien ni hacia el mal; a lo sumo se trata de una cierta potencia de ser en modos diversos, de asumir maneras diferentes, sujeta a impulsos contradictorios. En este sentido se hallan en el *Esprit des lois* numerosos fragmentos, más o menos explícitos, que unas veces se refieren a la posible ‘bondad’ de la naturaleza humana, o al menos a su racionalidad, y otras ponen de relieve sus tendencias destructivas. Si el ser humano, según vimos, sujeto al error y a la ignorancia, produce la desunión y la guerra en el momento mismo en que establece la sociedad, y si sus creaciones e instituciones tienden a la decadencia y a la corrupción, es igual de cierto para Montesquieu que es al mismo tiempo un “ser razonable”, en grado de recomponer por medio de las leyes “l’esprit d’égalité” que la sociedad le hizo perder: lo cual no significa que entonces nadie mande o nadie sea mandado, sino que consiste sobre todo “à n’avoir que des égaux pour maîtres” (El, VIII, 3, 352). En ningún caso la naturaleza humana merece el horror de la esclavitud³⁴ y del despotismo: “dans le gouvernement monarchique, où il est souverainement important de ne point abattre ou avilir la nature humaine, il ne faut point d’esclaves” (El, XV, 1, 490). Se las leyes que la gobiernan son convenientes y consonantes con el contexto en el que esta vive, esto es, con sus *modos* de ser, la benevolencia de la naturaleza adquiere de nuevo toda su fuerza y la potencia tiende a expandirse junto al placer de vivir: “Douce, aimable, charmante, elle a répandu les plaisirs d’une main libérale” (El, XII, 6, 437). El ser humano, prosigue Montesquieu, tiende a ser ‘razonable’ y hasta sus actos en apariencia más absurdos encuentran en su espíritu su explicación y su causa (El, XXVIII, 17, 813), llegando a someter a reglas a sus propios prejuicios (El, XXVIII, 23, 823).

³⁴ “Guerre servile! La plus juste qui ait jamais été entreprise, parce qu’elle vouloit empêcher le plus violent abus que l’on ait jamais fait de la Nature humaine” (*Dossier des Considérations sur la grandeur des Romains*, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 220).

“Qu’on nous laisse comme nous sommes” (El, XIX, 6, 559), es en tal caso un modo de afirmar dicha positividad de la naturaleza de los hombres, concebida no como lo que tiene una sustancia, como lo que es, a un tiempo, fuente y producto de una relación de causas diversas: “Nos qualités indiscrètes, jointes à notre peu de malice, font que les lois qui gêneraient l’humeur sociable parmi nous ne seraient point convenables”. No querer corregir demasiado tales maneras de ser que, como se lee en el *Essai sur le goût* – “naissent à chaque instant, et peuvent à tous les moments créer des surprises”³⁵; elegir con atención los medios que la propia naturaleza pone a disposición para conducir a los hombres (El, VI, 12, 321), esto es, ejercitar un auténtico gobierno de la vida respetando las modalidades de su flujo y de su proceso, y por ende las *costumbres*, que son los modos a través de los cuales aquélla se manifiesta, implica un cierto comportamiento de confianza en las posibilidades, en las virtualidades y en la plasticidad de las que dispone la naturaleza humana. Vale decir, en los *hábitos* que es capaz de contraer en cada ocasión en relación con su mutable ser en el mundo, en relación con su *habitar* un espacio y un tiempo determinados. También porque, “par un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes sont rares”, y por ello sucede que “il est mille fois plus aisé de faire le bien, que de le bien faire” (El, XXVIII, 41, 858).

Así, en un régimen como la monarquía hay que suplir la falta de virtud por medio de dispositivos institucionales (El, III, 6, 858), y, en definitiva, las leyes penales dirigirse a suponer a los seres humanos mejores de lo que son: “Parce que les hommes sont mechantes, la loi est obligée de les supposer meilleurs qu’ils ne sont” (El, VI, 17, 329), dirá Montesquieu acordándose de Maquiavelo. Es decir, “la contradiction naturelle de l’esprit humain”³⁶ se manifiesta en este caso en una ambivalencia que no determina una dirección obligatoria. Por un lado, el mundo circunstante, el ambiente físico y social, interactúa con el espíritu, lo *influencia* estimulando algunas tendencias mejor que otras, a través de la mediación sensible. Leemos aún en el *Essai sur le goût*: “Souvent notre âme se compose elle-même des raisons de plaisir, et elle réussit surtout par les liaisons qu’elle met aux choses”³⁷. Por el otro, el hombre es aquel viviente dotado de razón que, no obstante, es libre de refutar la razón y de modificar el orden de la ley. En resumen, puede también ser irrazonable o irracional; puede hacer uso de su propensión a la acción –en el interior, cierto, de límites externos, que sin embargo no poseen carácter finalista o teleológico alguno– y potenciarla; o bien puede, al contrario, ser aplastado por los dispositivos de poder que neutralizan y despotencian toda traza de su vida espiritual.

³⁵ *Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l’art*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 1254.

³⁶ *Pensées*, n° 2045, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1523.

³⁷ *Essai sur le goût*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 1252, “De la sensibilité”.

Naturalmente, hay una gran distancia que nos separa del contexto de un iusnaturalismo abstracto que desembocará en la creencia en un progreso ilimitado del hombre y en una fe ciega en el hecho de que su crecimiento material coincida con su perfeccionamiento moral³⁸. Para Montesquieu, el problema fundamental no reside –como bien entendió H. Arendt³⁹– en la búsqueda de una presunta naturaleza humana inmutable y dada *a priori*, sino más bien en investigar en el interior del tejido natural, físico y biológico, geográfico y climático, las variaciones de las instituciones humanas, los modos de gobierno y las maneras de la sociedad: el hecho de la *pluralidad*, por tanto. Lo que en mayor o menor medida determina la posibilidad para los hombres de realizar –en un *ethos*⁴⁰– una vida específicamente humana, una vida caracterizada por su carácter intrínsecamente limitado y múltiple, esto es, por una vida política. Para Montesquieu, se trata por una parte de un proceso de socialización *reglé* y capaz de institución, en el cual se conserva por así decir la potencia de una autonomía de la relación; por otra, de una modalidad de gobierno de la vida en el cual, sin embargo, el todo político es todavía y siempre un “todo” limitado. Éste se inscribe en el horizonte de una existencia cuyo límite puede provenir de lo empírico más plano, por ejemplo: de la conformación y de la extensión de un territorio, de la naturaleza del clima, de la densidad de la población, de las costumbres y de los hábitos de una nación. Un modo tal de pensar la institución refuta la idea de la sociedad como algo ilimitado. Los poderes políticos mismos serán estrechamente limitados en su número, y la sociedad deberá por tanto en cada ocasión darse una forma política, hallándola en el lado de relaciones y de pluralidades todas limitadas: “La société est l’union des hommes, et non pas les hommes; le citoyen peut périr, et l’homme rester” (El, X, 3, 379).

Para las *Lumières*, en cambio, se trata de *construir* una sociedad y una forma política absolutamente nueva, en grado de resolver en el espacio uniforme y liso de la *u-topía* la heterogeneidad de las configuraciones siempre limitadas y diferentes del todo social y del espacio heterogéneo donde, por

³⁸ Sobre la influencia de Montesquieu sobre Rousseau, cf. R. Derathé, *Montesquieu et J.-J. Rousseau*, “Revue Internationale de Philosophie”, 33-34, 1955, pp. 366-386; Id., *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950. Véase, sobre problemas relativos a la teoría de la soberanía y del gobierno, también E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIème siècle*, Paris, PUF, pp. 325-332 y M. Eisenmann, *Le système constitutionnel de Montesquieu et le temps présent*, in *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955, pour commémorer le II^e centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 244-248.

³⁹ Hannah Arendt se reclama a menudo de la obra de Montesquieu. Tampoco para ella la naturaleza humana no es “inmutable” sin más: la seriedad y la dignidad de las esferas moral y política residen precisamente en el hecho de que el hombre es un “ser flexible” (H. Arendt, *Una replica a Eric Voegelin*, apparsa in “Review of Politics” en enero de 1953; tr. it. in Ead., *Pensiero, azione e critica nell’epoca dei totalitarismi*, tr. it., de Pa. Costa, Milano, Feltrinelli 2006, pp. 194-201, aquí p. 201).

⁴⁰ Lo que Hegel llamará *Sittlichkeit*, “eticidad”. Cf. G.W.F. Hegel, *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, tr. it., de G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2012, 7ª ed. Las referencias directas a Montesquieu, especialmente en p. 22 y en p. 220.

el contrario, se coloca aquella diversidad coordinada en la que reside la cifra auténtica del pensamiento de Montesquieu. La diversidad coordinada del espacio compuesto del contexto social emerge con fuerza en la advenida secularización de la cuestión de la felicidad. Su utilidad en esta vida, el carácter material y *localizado*, concretamente determinado, que reviste desde el punto de vista de la sociedad, puede observarse de manera completa en el *Esprit des lois* por medio, sobre todo, del análisis de las relaciones de las leyes con una serie de causas económicas y sociales —el comercio, la moneda, la población— de un lado, y “morales” y religiosas de otro, principalmente en las partes cuarta y quinta de la obra maestra montesquiana. Toda su reflexión sobre el comercio, su distinción de un comercio “de luxe” de otro “d’économie”, la relación con las causas físicas —clima, cualidad del terreno— que lo determinan, va en dicho sentido.

La limitación que los vínculos del comercio fijan a la nobleza, por ejemplo, mas también a las demás partes del cuerpo social, el estudio de la naturaleza de la moneda, la preocupación demográfica y su relación con las leyes matrimoniales y con el trabajo, responden a la necesidad de fijar límites a aquellos elementos de la felicidad social que permiten acceder a la propia felicidad individual. No sólo la utilidad subjetiva no se contrapondría a la común, sino que más bien sólo por medio de un proceso de socialización *régulé* y capaz de *instituirse*, esto es, de cristalizarse en instituciones, se conserva la potencia de una autonomía y singularidad de la relación. La felicidad, como punto de intersección entre moral y economía, conduce a Montesquieu a acentuar el carácter concreto de la moralidad: de un lado, su vínculo con el elemento *sensible* —y de ahí la importancia del juego de las pasiones y del cálculo de los placeres—; de otro, su carácter *social*, de modo que “qu’on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l’on se trouve” (El, *Préface*). Naturaleza, felicidad, virtud se sobreponen en una zona de indeterminación y de aproximación en la que el umbral que las separa oscila de continuo, y no es casualidad que Montesquieu proyecte en esa misma época componer un *Traité du bonheur* y un *Traité des devoirs*⁴¹. También aquí, la moral tiende a revestirse de un hábito social y secular; se trata de una moral que vive en las relaciones y en los usos, y que no depende directamente de ningún dogma misterioso⁴². No hay más moral, había dicho Bossuet en el siglo anterior, que la fundada en los misterios⁴³. Pero

⁴¹ *Sur le bonheur*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, pp. 1058-1065; *Des devoirs*, ibi, pp. 1128-1149. Cf. *Analyse du Traité des devoirs*, ibi, pp. 108-111.

⁴² “Ouvert sur le monde, le bonheur de Montesquieu veut et peut s’épanouir à l’intérieur des limites de la condition humaine. Il prétend y accéder par lui-même, sans aucun secours extérieur. [...] La nature et la raison, qui sont en nous, suffisent” (J. Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 46, cursivas nuestras).

⁴³ J.-B. Bossuet, *Sermon sur l’unité de l’Eglise prêché à l’Ouverture de l’Assemblée Générale du Clergé de France, 1681*, Paris, Chez Delusseux, 1726, pp. 22-23.

cuando los misterios sean revocados por la duda, la moral fundada en la religión quedará sin apoyos. No es que ahora se desvincule de la religión, pero en cierto sentido los términos de la relación se invierten: la religión mide su validez a través de la coincidencia con la moralidad natural: “Dans un pays où l’on a le malheur d’avoir une religion que Dieu n’a pas donné, il est toujours nécessaire qu’elle s’accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les homes puissent avoir de la probité des hommes” (El, XXIV, 8, 720).

Así, en el *Esprit des lois* Montesquieu deja en suspenso la cuestión de la relación de las religiones con la verdad para considerar únicamente el “bien que l’on en tire dans l’état civil” (El, XXIV, 1). Puesto que, añade poco después, en cuanto a la religión –se sobreentiende: la verdadera–, teniendo en vista no tanto “le bien” cuanto “le meilleur”, tendiendo por tanto hacia lo absoluto, resulta imposible discutir de ella, así, *a contrario*, puesto que “il y a plusieurs biens” (El, XXIV, 2 e 7), del *bonheur* no se da ninguna fórmula abstracta. Se exige la felicidad en *esta* vida, *ahora y aquí* la virtud coincide con lo que hace felices a las diferentes sociedades, y el vicio es en cambio lo que las conduce a la ruina; la moralidad no se refiere ya a la intención, sino más bien al acto contingente, y éste a su vez es referido a su incidencia social⁴⁴. Mandeville, en cambio, había intentado mostrar cómo una moral “cristiana” rigurosamente entendida habría vuelto imposible la convivencia social y el crecimiento de las sociedades, y cómo –al contrario de lo que pensaba la “secta estoica”, tan presente en el pensamiento montesquiano– son las pasiones individuales las que hacen de motor de la sociedad y concurren a la consecución de la armonía de la sociedad. Esa armonía a través de las disonancias representaba para él la base de una política “realista”. También en el *Esprit des lois* uno de los objetivos principales de la reflexión es la búsqueda de una política realista en grado de utilizar las pulsiones características de la naturaleza de los seres humanos, pero el hecho es que, como Montesquieu había escrito ya en las *Lettres Persanes*⁴⁵, y repetido luego en su obra mayor, la naturaleza humana “por sí sola” era capaz de discernir la equidad *antes* incluso de que hubieran leyes positivas. Habían ya “rapports possibles”, posibilidad de la relación y, por tanto, “il y avoit des rapports de justice possibles” (El, I, 1, 233). En las *mœurs* y en las instituciones ese posible *bonheur* de la relación se conserva como *regulación* social efectivamente en acto entre los seres humanos: “Le vrai bonheur –se lee en *Arsace et Isménie*– les rend doux et sensibles, et ce bonheur se partage

⁴⁴ “Ad Montesquieu: su grandeza, 1) no haber definido la virtud como autocontrol, etc., y precisamente sin la referencia a sí mismos; el reconocimiento de lo plural como algo originariamente dado; 2) no haber considerado lo político como dominio, sino en un cierto modo como estilo de las relaciones; 3) no haber puesto el interés como principio del actuar” (H. Arendt, *Quaderni e diari, 1950-1973*, Vicenza, Neri Pozza, 2011², p. 268).

⁴⁵ *Lettres Persanes*, LXXX. Cf. C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, “Lumières”, 1, 2003, pp. 59-83.

toujours”⁴⁶. El *bonheur* es una afección social, se arraiga en la vida sensible, consiste en hallar el propio bien en aquello que se *comunica* a los demás:

Étrange effet de la nature! l’homme n’est jamais si peu à lui que lorsqu’il paraît l’être davantage. Le cœur n’est le cœur que quand il se donne, parce que ses jouissances sont hors de lui. [...] C’est l’orgueil qui, à force de nous posséder, nous empêche de nous posséder, et qui, nous concentrant dans nous-mêmes, y porte toujours la tristesse. Cette tristesse vient de la solitude du cœur, qui se sent toujours fait pour jouir et qui ne jouit pas; qui se sent toujours fait pour les autres et qui ne les trouve pas⁴⁷.

Conviene que este con-sentir generoso se traduzca en leyes y sea capaz de expresarse en instituciones: Arsace “était persuadé que le bien ne devait couler dans un État que par le canal des lois; que le moyen de faire un bien permanent, c’était, en faisant le bien, de les suivre”⁴⁸. Sin “les grands principes de gouvernement”, los dioses (“la Providence”), habrían podido también dotar al rey de las mejores cualidades humanas, haciéndole desear siempre el bien de los gobernados, pero sin ventajas reales –*un bien permanent*– para éstos. Arsace es el enunciador y ejecutor, simultáneamente, de dicha lección, fundamental para quien gobierna: “Celui qui croit trouver le bonheur sur le trône se trompe, disait Arsace: on n’y a que le bonheur qu’on y a porté, et souvent même on risque ce bonheur que l’on a porté. Si donc les dieux, ajoutait-il, n’ont pas fait le commandement pour le bonheur de ceux qui commandent, il faut qu’ils l’aient fait pour le bonheur de ceux qui obéissent”⁴⁹. La institución garantiza un bien que debe fluir a través del canal de las leyes, pero que es el de los gobernados: el gobierno está hecho para ellos. El bien –el que *en el límite* “se partage toujours”– se hace para ser comunicado; más aún, es precisamente lo que se comunica en una institución. Una regla que impide tener en cuenta algo que no sea “le bonheur de ceux qui obéissent” hace, sí, que este *bonheur* por la relación de gobierno fluya, punto por punto, momento a momento, y se vuelva en todo instante *actual*, se transforme por tanto en el cristal de un “bien permanent”. Esos cristales de las *pratiques* (El, XIX, 19, 570) capaces de adquirir forma y estructura –vale decir, capaces de institución– devienen para los seres humanos una segunda naturaleza: son las *costumbres* y los *usos* (“les mœurs et les manières”, El, XIX, 16, 566). Y por tanto “usages que les lois n’ont point établis”, un modo di vivir (“une façon de vivre”, El, XIX, 14) en cuyo contexto las leyes deben convenir en el *ethos* de un pueblo determinado. Entre éstas y aquéllas, entre el espacio *impolítico* del *oikós* y el *político* de la ciudad, entre la esfera doméstica y la comunidad política, hay por tanto una

⁴⁶ *Arsace et Isménie*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 471.

⁴⁷ Ivi, p. 483-384.

⁴⁸ Ivi, p. 495.

⁴⁹ Ivi, p. 496.

zona de indiferencia, un umbral de politización al que cabe llamar espacio *civil*, un espacio “público” que *puede* devenir político, que es capaz de politizarse, y cuyas reglas (las *costumbres* en sentido lato) son diferentes tanto de las leyes como de las prescripciones morales. En Francia y en Inglaterra –“gobiernos moderados” ambos para Montesquieu– el *adoucissement* de las costumbres y la *regulación* de la vida social no advienen por medio de los mismos regímenes normativos: la nación francesa es una nación en la que “les lois suivent les mœurs”, en tanto en la inglesa “les mœurs suivent les lois” (El, XIX, 26, 574).

Así, la regulación de las costumbres que se produce en estas dos naciones induce una vez más a pensar que hayan “de grands rapports” (El, XIX, 21, 571) entre el espacio social regulado de las *mœurs* y el político regulado de las leyes. El código del honor, que inspira en Francia las reglas de la *civilité*, es inseparable de la existencia de los poderes intermediarios y de su papel de contrapesos en la monarquía. Sería un error pensar que la delimitación de dicho espacio coincida con la liberación de una esfera privada sin reglas: la distinción de los regímenes normativos en el *Esprit des lois* –las leyes, las costumbres, los usos– no significa la apertura de un espacio “libre” sustraído a toda normatividad. La *sociabilitas* ordinaria, la formación de una actitud abierta al mundo que tenemos en común, hace posible la subjetivación de las normas codificadas del comportamiento, una regulación social *policée*⁵⁰: “Il y a des nations où l’esprit de conversation est entièrement inconnu. Telles sont celles où l’on ne vit point ensemble, et celles dont la gravité fait le fondement des mœurs”⁵¹. La *sociabilité* francesa deriva de “un genre particulier d’esprit” formado en la educación del mundo, esto es, en una “mundanidad” que nada de imposición tiene por parte del poder, sino que promana de un cierto aglutinante inducido por un cierto modo de vida, de un cierto pliegue, de un cierto *usage* de la vida ha tomado en el curso del tiempo y que se manifiesta como costumbre: “C’est l’usage du monde qui donne cela”, dice Montesquieu⁵², es decir, en grado de adoptar o proporcionar un orden, señalar una práctica codificada, y por ello actuable. Tal sociedad se halla ya potencialmente politizada en las costumbres y en los usos de un pueblo, en su “uso del mundo”, y en la co-pertenencia de tales costumbres y tales usos a sus leyes⁵³. Inscrita en la *constitución* política de

⁵⁰ Céline Spector habla de un “paradigme des Commerces” válido como modelo socio-político general para Inglaterra y de un “paradigme des Manières” válido, en cambio, para Francia (C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, PUF, 2004, pp. 145-220). Albergamos no obstante alguna duda sobre la *equivalencia* de los dos paradigmas.

⁵¹ *Pensées*, n° 1740, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1417.

⁵² *Pensées*, n° 1749 (851). Véase C. Larrère, *Droit et mœurs chez Montesquieu*, “Droits”, 19, 1994, pp. 11-22.

⁵³ “Il ne faut pas être étonné si les législateurs de Lacédémone et de la Chine confondirent les lois, les mœurs et les manières: c’est que les mœurs représentent les lois, et les manières représentent les mœurs” (El, XIX, 16, 566). En los *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel, acordándose de Montesquieu, dirá que “le leggi valide di una nazione, per il fatto che sono scritte e raccolte, non cessano di essere le sue consuetudini” (§ 221).

una sociedad se halla la diferencia por medio de la cual un pueblo se distingue y se forma históricamente⁵⁴. Una sociedad tiene sus costumbres, un pueblo tiene usos, que son la forma eminente de su ley, expresión de su *esprit général*: “Plusieurs exemples reçus dans la nation en formèrent l’esprit général, et firent les mœurs, qui règnent aussi impérieusement que les lois”⁵⁵. Una sociedad, antes de ser la sociedad del contrato social del que habla el iusnaturalismo, tiene ya una historia y tiene por ende en sí “rapports possibles”. Inscrita en la naturaleza humana hay una *dynamis*, una capacidad, o una potencia de relación, que no es el “sujeto” productor y consciente de la historia, sino la actitud para producir una red de relaciones que se constituye lenta y laboriosamente como vínculo social en el interior de los vínculos que se establecen entre gobernantes y gobernados. *Aquí* reside el desafío de la “libertad política”, ésa de la que es capaz un cuerpo social en sus modos de vida (EI, XI, 4, 395).

Así, Montesquieu no piensa la naturaleza humana como “esencia” de un ser moral o no moral, bárbaro o civilizado, perfectible o no, sino más bien como entramado de contextos y de usos plurales⁵⁶, en el que la vida se mancha del carácter histórico de una sociedad que se mantiene junta por medio de las costumbres y de los usos, “institutions de la nation en général” (EI, XIX, 14, 564). Y por medio de las formas de legislación en las que se expresa la complejidad de su constitución concreta⁵⁷. El nivel de los usos y de las costumbres, vale decir, de estos códigos no escritos, constituye el nivel que cabría llamar infra-institucional. Es a partir de aquí de donde emerge el *esprit de société*. Las sociedades son en realidad *históricas* antes de devenir entidades de derecho; en ellas está presente la vida real de los hombres, que se halla arraigada en las condiciones de existencia reales en las que se desarrolla la acción de gobierno, expresión de aquellas *mœurs* que afloran en el “principio”. Es en el principio de gobierno donde Montesquieu incorpora lo que ya está presente en las costumbres y en los usos, en esas instituciones que expresan una vida sensible que se territorializa en los lugares donde se constituye. Dicha incorporación, por tanto, debe pensarse como un fenómeno *histórico*, siempre localizado. Se trata de un contenido cristalizado en el elemento común y plural propio de cada pueblo, en el *esprit* que se expresa a su vez en el gobierno que tal pueblo se da. Puesto que lo político es, como eficazmente dice Hannah

⁵⁴ Sobre la noción de “constitución” que emerge en el vasto debate histórico que contrapone, en el curso del siglo XVIII, Boulainvilliers, Mably, du Buat-Nançay, Dubos, véase M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; tr. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 166-183. Mas, sobre todo, E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIème siècle*, cit., chap. I.

⁵⁵ *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence*, chap. XXII, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 193.

⁵⁶ G. Dessons, *Le pluriel des manières*, “Revue Montesquieu”, 3, 1999, pp. 63-77.

⁵⁷ Lo intentamos mostrar en nuestro *La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell' "Esprit des lois"*, “Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico”, XLI, 2012, pp. 67-98.

Arendt en su comentario a Montesquieu, el ámbito del *infra* del mundo humano⁵⁸, es decir, el de la acción concreta de los hombres, de sus modos de vivir y del constituirse de sus relaciones. Es el espacio de la *civilité*, un rito ordinario de la vida cotidiana, una costumbre colectiva, un ejercicio “menor”, casi inconsciente pero constante, de libertad.

⁵⁸ H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 126.

Referencias bibliográficas:

- L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), PUF, Paris 1974.
- H. Arendt, "Una replica a Eric Voegelin"; in Ead., *Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Feltrinelli 2006, pp. 194-201.
- *Quaderni e diari, 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2011².
- R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967.
- G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009.
- A. Biral, "Hobbes: la società senza governo", in G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 51-108.
- Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Eglise presché à l'Ouverture de l'Assemblée Générale du Clergé de France*, Chez Delusseux, Paris 1726.
- E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIème siècle*, Slatkine, Genève 1970.
- D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Champion, Paris 2008.
- A. Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIème siècle*, Paris, Vrin 2006.
- J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans l' "Esprit des lois"*, PUF, Paris 1999.
- R. Derathé, "Montesquieu et J.-J. Rousseau", *Revue Internationale de Philosophie*, 33-34, 1955, pp. 366-386.
- *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1995.
- G. Dessons, "Le pluriel des manières", *Revue Montesquieu*, 3, 1999, pp. 63-77.
- J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIème siècle*, SEVPEN, Paris 1963.
- *Préface à Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Garnier-Flammarion, Paris 1968.
- E. M. Eisenmann, *Le système constitutionnel de Montesquieu et le temps présent*, Actes du Congrès Montesquieu, Bordeaux 1956, pp. 244-248.
- D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005.
- M. Foucault et N. Chomsky, "De la nature humaine. Justice contre pouvoir", in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, Tome II, Texte n°132.
- M. Foucault, "Il faut défendre la société", Seuil-Gallimard, Paris 1997.
- T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Jovene, Napoli 2014.

- V. Goldschmidt, *Introduction à Montesquieu, De l'esprit des lois, I*, GF Flammarion, Paris 1979.
- J. Goldzink, *La Solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris 2011.
- S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksiek, Paris 1973.
- G. W. F. Hegel, *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, 7ª ed.
- T. Hobbes, *De Cive* (1642), trad. it. Editori Riuniti, Roma 1979.
- *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- C. Larrère, *Droit et mœurs chez Montesquieu*, in "Droits", 19, 1994, pp. 11-22.
- "Montesquieu et le stoïcisme", *Lumières*, 1, 2003, pp. 59-83.
- R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Slatkine, Genève-Paris 1979.
- R. Minuti, "Montesquieu y la geografia politica del despotismo", in G. López Sastre e V. Sanfèlix Vidarte, a cura di, *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la Ilustración al mundo contemporaneo*, MuVIM-Publicacions Universitat de València, Valencia 2010, pp. 51-68.
- *Una geografia politica della diversità. Studi su Montesquieu*, Liguori, Napoli 2015.
- Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. établie par R. Caillois, "la Pléiade", Gallimard, Paris 1951.
- C. Oudin, *De l'unité de "L'Esprit des lois" de Montesquieu*, Slatkine Reprints, Paris-Genève 1970.
- C. Rosso, *Montesquieu moralista Dalle leggi al "bonheur"*, Goliardica, Pisa 1965.
- P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- "La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell'Esprit des lois", Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico, XLI, 2012, pp. 67-98.
- "La filosofia in esercizio. Montesquieu e il discorso dell'Accademia", in P. Cesaroni e S. Chignola, a cura di, *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 60-80.C.
- "Hegel e lo spirito delle leggi", *Etica&Politica/Ethics&Politics*, vol. XVIII, n° 1, 2016, p. 275-294.
- C. Spector, *Montesquieu : liberté, droit et histoire*, Michalon, Paris 2010.
- Montesquieu. *Pouvoirs, richesses et sociétés*, PUF, Paris 2004.
- W. Starke, *Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kagan, London 1960.

- J. Starobinsky, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Gallimard, Paris 1971.
Montesquieu par lui-même, Seuil, Paris 1994.
- L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957.
- P. Vernière, *Montesquieu et l'Esprit des lois, ou la raison impure*, SEDES, Paris 1977.
- M. H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of the Natural Law*, Nijhoff, The Hague 1970.