

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE DERECHO**



TESIS DOCTORAL

**Las formas de gobierno en Montesquieu**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**José María Ordóñez Robina**

DIRECTOR:

**Carlos Ollero Gómez**

Madrid, 2015

LAS FORMAS DE GOBIERNO EN MONTESQUIEU

TESIS PARA OBTENER EL GRADO  
DE DOCTOR, DE D. JOSE MARIA  
ORDOÑEZ ROBINA, LICENCIADO  
EN DERECHO.

FACULTAD DE DERECHO DE LA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE  
MADRID.

DIRECTOR DE LA TESIS, CATE  
DRATICO SR. D. CARLOS OLLE  
RO GOMEZ.

## INDICE

### PROLOGO

#### 1. INTRODUCCION

#### 2. PROBLEMAS DE METODO: LEY Y SOCIEDAD

A) PROBLEMAS DE METODO

B) LEY Y SOCIEDAD

#### 3. FORMAS DE GOBIERNO

A) INTRODUCCION

B) CLASIFICACION DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

B.1. Introducción.

B.2. Formas de gobierno republicano

B.2.1. Democracia

B.2.2. Aristocracia

B.3. Formas de gobierno monarquico

B.4. Despotismo.

C) DE LOS PRINCIPIOS DE LOS TRES GOBIERNOS

C.1. Introducción

C.2. Principio de la democracia

C.3. Aristocracia

C.4. Monarquia

C.5. El despotismo y el problema del gobierno moderado

D) LA CORRUPCION DE LOS PRONCIPIOS DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

D.1. Introducción

D.2. Corrupción de la democracia

D.3. Corrupción de la aristocracia

D.4. Corrupción de la Monarquía

D.5. Corrupción del gobierno despotico.

E) FORMAS DE GOBIERNO, LEYES Y ESPIRITU DE LAS LEYES

a) territorio

b) clima y suelo

c) espíritu general, costumbres y hábitos de una Nación

(libro XIX)

d) economía y religión

F) FORMAS DE GOBIERNO ATIPICAS

F.1. República federativa

F.2. El Estado dependiente

G) CONCLUSIONES SOBRE LA NATURALEZA Y LOS PRINCIPIOS DEL GOBIERNO.

#### 4. GOBIERNO MODERADO Y LIBERTAD POLITICA

A) INTRODUCCION

B) LIBERTAD POLITICA Y GOBIERNO MODERADO

C) GOBIERNO MODERADO, SEPARACION DE PODERES Y CONSTITUCION INGLESA.

#### 5. CONCLUSIONES

Las formas de gobierno entre el Estado y la sociedad civil; entre la politica y el método.

A) ROUSSEAU, KANT

B) MONTESQUIEU Y LA HISTORICIDAD DE LAS CATEGORIAS POLITICAS

MONTESQUIEU

Obras citadas en el texto y abreviaturas:

- 1.- MEMOIRE SUR LES DETTES DE L'ETAT (1. 716) (Md. E)
- 2.- DISSERTATION SUR LA POLITIQUE DES ROMAINS DANS LA RELIGION  
(1.716). (D. p. vl.R.)
- 3.- EL OGE DE LA SINCERITE (1.717). (E.S.)
- 4.- DISCOURS PRONONCE A LA RENTREE DE L'ACADEMIE DE BORDEAUS -  
(1.717) (D.R.A.B.)
- 5.- DISCOURS SUR LA CAUSE DE L'ECHO (1.718) (D.C.E.)
- 6.- DISCOURS SUR L'USAGE DES GLANDES RENALES (1.718). (D.U.G.R.)
- 7.-PROJET D'UNE HISTOIRE PHYSIQUE DE LA TERRE ANCIENNE ET MODER-  
NE. (1.719) (H.P.T.)
- 8.- DISCOURS SUR LA CAUSE DE LA PESANTEUR DES CORPS (1.720) (D.C.P.C.)
- 9.- DISCOURS SUR LA CAUSE DE LA TRASPARENCE DES CORPS (1.720)  
(D.C.T.C.)

- 10.- OBSERVATIONS SUR LA HISTOIRE NATURELLE (1.721) (O.H.N.)
- 11.- RESOMPTIONS : OBSERVATIONS DE M. CARDOZE TOCHANTE LE "FRITILLARIA AQUITANIA" (1.718) (R).
- 12.- RESOMPTIONS : DISSERTATIONS DE M. SABATIER SUR LE FLUX ET LE REFLUX DE LA MER. (¿1.719). (R.)
- 13.- RESOMPTIONS: DISSERTATIONS DE M. DE SARRAU SUR LES SONS (1.720) (R)
- 14.-RESOMPTIONS: DISSERTATION DE M. DOZAN SUR LES MALADIES DE L'A NNE 1.719 (¿1.720?) (R).
- 15.- LETTRES PERSANES (1.721) (L.P.) Se cita la página número de la carta.
- 16.- LETTRES PERSANES; fragmentos diversos. (L.P.f.d.)
- 17.- LE TEMPLE DE GNIBE (1.725) (T.G.)
- 18.- DE LA POLITIQUE. (1.725) (P).
- 19.- ESSAI TOCHANT LES LOIS NATURELLES ET LA DISTINCTION DU JUSTE ET DE L'INJUSTE (¿1.725?) (E.L.N.)

- 20.- ANALYSE DU TRAITE DES DEVOIRS (1.725) (A.T.D.)
- 21.- DISCOURS SUR LES MOTIFS QUI DOIVENT NOUS ENCOURAGER AUX  
SCIENCES (1.725) (D.C.)
- 22.- MEMOIRE CONTRE L'ARRET DU CONSEIL DU 27 FEVRIER 1.725  
PORTANT DEFFANSE DE FAIRE DES PLANTATIONS NOUVELLES EN  
VIGNES DANS LA GENERALITE DE GUYENNE (1.726) (M.C.C.)
- 23.- QUESTIONNAIRE SUR LA CULTURE DE LA VIGNE EN GUYENNE  
(¿1.715) (O.G.)
- 24.- REFLEXIONS SUR LA MONARQUIE UNIVERSELLE EN EUROPE (1,727)  
(R.M.U.)
- 25.- VOYAGES EN EUROPE (1.728 - 1.732) (Vy.E)
- 26.- DE LA MANIERE GOTHIQUE (¿1,730?) (M.G.)
- 27.- GEOGRAPHICA (1 .734- 1.738 et 1.742 1.743) (G.) la cita  
contiene la página de la edición actual y el folio del mans-  
crito.
- 28.☞ SPICILEGE (iniciado en 1.715) (Sp) Se cita la página ac-  
tual y la del manuscrito.

- 29.-CONSIDERATIONS SUR LES CAUSES DE LA GRANDEUR DES ROMANS ET DE LEUR DECADENCE (1.734) (C.G.D.R.)
- 30.- ESSAI SUR LES CAUSES QUI PEUVENT AFFECTER LES ESPRITS ET LES CARACTERES (anterior al Espiritu de las leyes). (E.C.E.C)
- 31.- L'ESPRIT DES LOIS ET LA QUERELLE DE L'ESPRIT DES LOIS (1.748-1.750) (E.L.)
- 32.-FRAGMENTS DE L'ESPRIT DES LOIS NON PUBLIES EXTRAITS DU MANUSCRIT ET DES DOSSIER DE LE BREDE (fg.E.L.)
- 33.- RESPONSES ET EXPLICATIONS DONNEES A LA FACULTE DE THEOLOGIE (1.750) (R.F.T.)
- 35.- ESSAI SUR LE GOUT (1.757)(E.G.)
- 36.- MES PENSEES (1.720- 1.755) (Ps) la cita incluye la página de la edición manejada por nosotros, el número de orden en la edición por materias de la edición de Barckhasen y el número de orden del manuscrito (presentado por primera vez en la edición de M. André Masson.
- 37.- CORRESPONDANCES (C.) Tomo II o.c. edición André Masson.

Todas las citas están realizadas a partir de la siguiente edición:

- a) Montesquieu: Oeuvres completes; prefacio de Georges Vedel; presentación y notas de D'Amil Oster.  
Aux Editions du SEUIL. Paris 1.964.

Hemos consultado y tenido muy en cuenta, sobre todo, la introducción y estudios avlaratorios de la edición de Andre Masson. Esta edición es imprescindible para el estudio de los cuadernos de notas de Montesquieu que están recojidos en el Tomo II.

- b) Oeuvres Completes de Montesquieu, publies avec les convors de la R.Sc. sous la direction de M. Andre Masson.  
Les editions Nagel 7 Rue des Savoil. Paris Ge.

El Espiritu de las Leyes lo hemos estudiado en las dos ediciones citadas y en la edición crítica de Jean Brethe de la Gressaye.

- c) Montesquieu; de L'Esprit des Lois. Texte ètible et presentè par Jean Brethe de la Gressaye.  
Societè Les Belles Lettres.  
95 Boulevard Raspail. Paris 1.950.

La correspondencia la citamos a partir del Tomo III de la edición de André Masson.

Las traducciones de los textos son nuestras y para los términos históricos nos hemos servido de:

MARCEL MARION

"Dictionnaire des Istitutions de la France aux XVII et  
XVIII Siècles".

Reimpression de l'edition original de 1.923.

Paris, Editions A. 1.972.

## PROLOGO

La investigación que presentamos trata de analizar la clsificación de las formas de gobierno en la teoría política de Montesquieu y dentro del desarrollo de su método científico.

Las clasificaciones de las formas de gobierno en la historia de la teoría política han sido empleadas con dos usos diversos que podríamos llamar, el primero, uso sistemático; y el segundo, uso axiológico.

"El uso sistemático de una tipología es aquél en base al cuál esta es construida con el fin de ordenar los datos recogidos; uso axiológico es aquél por el que la misma tipología es empleada para establecer entre los tipos y las clases ordenadas sistemáticamente un cierto orden de preferencia, que tiene por objetivo el de suscitar una actitud de aprobación o desaprobación y, por lo tanto el de orientar una elección " (1)

Junto al uso sistemático y axiológico de las tipologías de las formas de gobierno estas pueden tener y han tenido, de hecho, también un uso "histórico". "Entiendo por uso histórico el uso que de una tipología de las formas de gobierno algunos autores han hecho para plantear una verdadera y propia filosofía de la historia, es decir, en palabras más pobres, para trazar las líneas del desarrollo histórico, el cuál procedería según un esquema, que naturalmente cambia en los diversos autores, de una forma de gobierno a otra". (2)

Nuestro estudio está planteado ante, y dentro, de tres fenómenos que estimamos necesario señalar aunque sólo sea muy brevemente.

## 1.- La expansión mundial del Estado.

"A principios del siglo XIX ¿Cuántos Estados-Naciones figuran en la escena de la historia?. Dos: Francia e Inglaterra.

Un siglo y medio más tarde más de ciento cincuenta Estados-Naciones se inscriben en la O.N.U."

"El Estado ha realizado lo que ninguna religión, ninguna iglesia había conseguido: conquistar el mundo, alcanzar la universalidad, o al menos la generalidad, participar junto con el mercado mundial en la definición de lo Planetario. Sea como sea, éste proceso colosal está aceptado generalmente como un hecho consumado -(llamado todavía histórico)(o como una evidencia (que pasa por racional), sin que nos interroguemos nada sobre sus motivos, sus sentidos y su finalidad" (3)

Cuando nuestra observación científica se realiza aún a partir de categorías políticas nacionales, las determinaciones de nuestro objeto de investigación parecen escapar a todo posible análisis.

Como intentaremos demostrar en todo nuestro estudio un cambio político implica un cambio metodológico o al menos un giro ideológico en el análisis político. Al estudio de las tipologías tradicionales de las formas de gobierno se sobrepone así la teorización de los sistema políticos comparados.

## 2.- Mito y poder

"Conforme y en la medida de la constitución del Estado de su consolidación y de su extensión en un sistema mundial, el peso de las instituciones políticas se hace mayor sobre

los sujetos, los miembros de la sociedad o los ciudadanos no comprenden bien lo que les sucede. Desbordado y dominado, el conocimiento balbucea. Se forma entonces una representación muy extendida que focaliza, por así decir, el sentimiento de impotencia y la impresión de ignorancia: el Poder. Una posibilidad permanente de violencia parece explicar el ascenso de los poderes: administrativos y burocráticos.

El poder en sí, dominando mediante simples signos sus elementos, sus miembros y sus medios, no existe. Hay niveles y grados de poder en el seno del cuerpo social y también a niveles de conciencia y de saber. Por lo tanto, una jerarquía y una integración de elementos subordinados los unos a los otros, lo que no impide los conflictos". (4)

El poder parece haber restaurado al mito y el mito ha ocultado el poder. Racionalismo e irracionalismo se cruzan en el análisis del poder.

### 3.- Método y ciencia política.

La opción que se nos plantea ante el inicio del estudio de la ciencia política a través del derecho constitucional o de la sociología política es una alternativa real que puede ocultar ideológicamente la funcionalidad de la política en las relaciones entre el aparato del Estado y la sociedad civil en un momento histórico concreto.

En la situación actual de las ciencias sociales, el materialismo dialéctico y la sociología empirista producen una tendencia muy acusada a resolver y autoexplicar las categorías lógicas como categorías psicológicas dentro de una vaga y difusa sociología del conocimiento.

El investigador político se encuentra ante la gran dificultad que implica -sin olvidar la ideologización que producen la extrema división del trabajo o la crisis de la organización de la investigación científica-, la realización de un trabajo teórico cuyo objeto tiene una existencia histórica consistente (en) generalizar ideológicamente sus determinaciones reales.

Ante estas tres dificultades de método, que descienden en importancia muy esquemáticamente de primera a la tercera, se plantea la necesidad de trabajar en un doble camino: el análisis y observación de la realidad como investigación empírico-material y el análisis de la concretización histórica de las aparentemente simples categorías políticas que hoy manejamos; en éste segundo sentido, que incluye naturalmente una crítica del lenguaje, la teoría política es preparación de la crítica teórica de la política presente y continuo trabajo de unificación metodológica dentro de la que se mueven las ciencias sociales. La problematización total de nuestros propios contenidos teóricos e ideológicos, de nuestros conceptos y representaciones no es una tarea que se complique a sí misma para eludir el trabajo de investigación; modestamente creemos que es todo lo contrario. Naturalmente este objetivo no pretendemos haberlo realizado en nuestro estudio de las formas de gobierno de Montesquieu. Únicamente intentamos reducir la clasificación sistemática de las formas de gobierno en este autor a unas categorías que nos permitan realizar trabajos posteriores de investigación sobre su historicidad concreta de ahí que hayamos procurado a lo largo de nuestro estudio abrir a todas sus posibles conexiones estas categorías.

Dejo constancia de mi agradecimiento al prof. D. Carlos Ollero, director de este trabajo, y, a la directora de la

biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Y también muy particularmente a la dirección de la Biblioteca del Instituto de Cultura Alemán por su continua e importantísima colaboración en todo mi trabajo como investigador y docente.

## 1.- INTRODUCCION

En el prefacio del "Espíritu de las Leyes", su autor nos plantea, junto a matizaciones que podríamos llamar preventivas frente a la posible acogida hostil de su obra, su propio método, su "intención" científica que sólo podemos descubrir "en la intención de la obra". Leyes y multiplicidad histórica se nos anuncian como determinadas y reducidas a unidades específicas a través de los principios que Montesquieu buscó afanosamente en toda su trayectoria de observador e investigador.

..."Cuando descubrí mis principios, todo lo que andaba buscando vino a mí y durante veinte años he visto como mi obra, empezaba, nacida, avanzaba y concluía". (E.L. pág. 529).

¿Cuál es la intención del Espíritu de las Leyes según su autor?

..."En primer lugar, he examinado a los hombres y me ha parecido que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no se comportan solamente según su fantasía. He acentado los principios y he visto los casos particulares plegarse como por ellos mismos (S'y plier comme d'eux-mêmes), que la historia de todas las naciones son consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general.

"Cuando estudié la antigüedad, procuré hacerlo desde su mismo espíritu para no considerar como semejante cosas realmente distintas y para no dejar de ver las diferencias de las aparentemente iguales". (E.L. pág. 529).

Estos principios que están sacados no de los "prejuicios" sino de "la naturaleza de las cosas" son, como comprobaremos a lo largo de nuestra exposición, la base de una teoría de la sociedad cuyo principal objeto de análisis es el "Espíritu de las Leyes" y sus específicos modelos de existencia histórica.

De la importancia sistematizadora de sus principios era ya consciente Montesquieu en 1725, cuando acerca de sus proyectos de escribir una obra seria opuesta a sus escritos frívolos afirmaba:

"Pues si las gentes serias deseaban de mí alguna obra menos frívola, estoy en situación de satisfacerles. Hace treinta años que trabajo en un libro de doce páginas, que debe contener todo lo que sabemos sobre la metafísica, la política y la moral, y todo lo que los grandes autores han olvidado en los volúmenes que han producido sobre esas ciencias".  
(T.G. pág. 163).

La compleja estructura del "Espíritu de las Leyes" puede ordenarse aunque esto no resuelve completamente sus problemas de interpretación alrededor de un criterio histórico-sistemático que incluye como puntos principales la ley y la sociedad, consideradas social, política, cultural y físicamente y ordenadas temporal y espacialmente. Las formas de gobierno, en los tres tipos de clasificación ya mencionados, son incomprensibles sin ambas perspectivas de estudios (1).

## 2.- PROBLEMAS DE METODO; LEY Y SOCIEDAD

### A) PROBLEMAS DE METODO

Las relaciones de Leyes, sociedad, y formas de gobierno "todas juntas forman lo que se llama el Espíritu de las Leyes (E.L. pág. 532).

El capítulo inicial del libro I del Espíritu de las Leyes se abre ya con la definición de las leyes que:

"en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas".

y con la afirmación, deducida de esta anterior definición, de que:

"en este sentido todos los seres tienen sus leyes" (E.L. pág. 530).

La necesidad legal que existe en la relaciones de los seres y su conocimiento nos sumerge plenamente en la metodología de Montesquieu. Y el conocimiento posible de la necesidad de las leyes plantea el rechazo de la ciega fatalidad en "la naturaleza de las cosas" pues los que éstos afirmaban al tratar de los efectos que vemos en el mundo "han sostenido un gran absurdo". (E.L. pág. 530).

La afirmación de una casualidad cognoscible y de la dualidad de seres, razón y leyes que Montesquieu establecerá más adelante, junto con el mecanismo que en su obra mantiene casi cons-

tantemente, nos une con la ciencia natural y con el sistema filosófico de Descartes, o, sintetizando, con los problemas del conocimiento en los siglos XVII y XVIII.

¿Cuáles son los puntos de partida, los fundamentos, del método de Montesquieu?

Anto todo hay en la obra de Montesquieu un viejo eco: la lucha contra la escolástica. Son comentarios negativos que se pueden entresacar de sus escritos y que están unidos con las líneas principales de su método: la ciencia natural, el empirismo o experimentalismo y el sistema cartesiano. La crítica de la escolástica o, lo que es lo mismo, de la sumisión de la ciencia a la teología, es el inicio de toda metodología científica autónoma.

"En la Edad Media, vemos como las diversas corrientes de la creación espiritual, de la ciencia y el arte, la metafísica y la historia se mantienen unidas y, al mismo tiempo, vinculadas entre sí por el nexo común y exclusivo que todas ellas guardan con el interés religioso. Ahora, bajo el Renacimiento, aparecen separadas cada una de ellas con su propia substantividad, adquiriendo su propio fundamento y girando por separado en torno a su propio centro".  
(2).

Esta lucha contra la "jerarquías" medievales, es muy importante aunque aquí sólo nos podemos limitar a señalarlas - pues también en el siglo XVIII el problema político fundamental será, por una parte, continuar la fundamentación reaccionarista o empírica del poder y, por otro lado, reorganizar la sociedad

civil, rejerarquizar todo en un nuevo conjunto de relaciones naturales y sociales bajo la construcción unitaria del poder estatal. Tradición y Revolución giran siempre, en la historia de las ideas políticas modernas, alrededor de la Restauración.

De esta lucha renacentista contra la Edad Media señalamos, con Cassirer, tres características centrales.

"Lo primero que resalta ante nosotros (...) es un rasgo negativo, lo que, sobre todo, caracteriza el Renacimiento es la lucha contra la "forma sustancial". Se tratará aquí, por lo tanto, de romper la unidad de lógica y ontología".

"El tránsito del ser a la actividad, del concepto de sustancia al concepto de función, se opera primeramente en la física moderna. En el modo de tratar los fenómenos de la vida anímica, este paso se dá, en cambio, con mucha más lentitud".

"Sin embargo. (...). acaba surgiendo un único concepto de la conciencia, que se impone y afianza como resultado positivo, de las más diversas tendencias".

Sin embargo, es necesario, tener aquí presente que lo característico

"no es tanto el descubrimiento del "yo" como el hecho de que esta época desgaje de sus conexiones tradicionales, para destacarlas como algo sustantivo, un substrato y un contenido que la Edad Media encuadraba dentro de los marcos de su sicología religiosa".

"Pero la obra decisiva y creadora no consiste solamente, ni mucho menos, en transferir y traducir a otra esfera un contenido ya existente y acabado. La nueva conciencia de sí misma que esta época tiene, cobra forma positiva y se plasma como realidad en la conciencia empírica de la naturaleza. Cuando San Agustín descubre el concepto del yo como el fundamento único y seguro de todo el saber, cuando vé en el objeto el "fenómeno" o la manifestación de la conciencia, afirma con este pensamiento la primacía de la órbita de la voluntad y del sentimiento sobre todos los datos de la perfección y todos los hechos del conocimiento objetivo. La ordenación de las cosas en el espacio y en el tiempo tiene que desaparecer para que podamos llegar a comprender y a aceptar la peculiaridad del valor propio del hombre".

"En la época moderna, por el contrario, son los fenómenos objetivos los que por encima de todo atraen la mirada y fijan la atención. Para que el pensamiento del yo pueda imponerse en su nuevo significado, lo primero es llegar a comprender la naturaleza como existencia independiente y fija, como una ordenación propia y como un conjunto de leyes substantivas".

"Este entronque con las metas de la investigación empírica dá al nuevo concepto del yo el punto de apoyo y la correlación que lo separa de la Edad Media y de la mística".

Cassirer insiste más adelante: "el primer paso que dá la época moderna es para (...) restaurar en todo su sentido y contenido la teoría del "logos", en vez de limitarse a considerarlo simplemente como instrumento de la teología".(3)

(3).

Comprobamos ahora, como en Montesquieu están presentes estos problemas como simples afirmaciones negativas o como reivindicación de la ciencia dentro de su polémica contra quienes atacaron el "Espíritu de las Leyes".

En su discurso sobre la transparencia de los cuerpos con trapone Aristóteles y Newton; Aristóteles inicia la comprensión de los fenómenos objetivos pero no puede completarlos y la causa está en que <sup>es</sup> "acostumbrado a explicar todo por la causa final en lugar de razonar mediante la causa formal!" (D.S.T.C. pág.51) El conocimiento acaba sometiéndose al finalismo ontológico. Como decíamos antes, aquí sólo se trata del eco de un problema ya resuelto, y, además en un autor que no se ocupó directamente de la teoría del conocimiento. Así, los ataques a la escolástica, salpican toda su obra y notas de trabajo; "el tiempo presidido por la ignorancia" (D.N.A.B.), llamará a la Edad Media. Con un motivo ya viejo en la polémica renacentista criticará también a los partidarios de las disputas permanentes y en una extraña "lengua bárbara" (C.P. pág. 81, 36) pues además "nunca hay que leer a más de un escolático puesto que ellos no hacen más que copiarse" (Sp. pág. 380,171).

A partir de estas cintas sueltas, la polémica con la escolástica la "no - ciencia" - adquiere gran importancia para la comprensión del método de Montesquieu en sus "Respuestas y Explicaciones dadas a la Facultad de Teología" y en su "Defensa del Espíritu de las Leyes", ambas obras de 1750. Tras el examen por una comisión, nombrada en la Soborna, del Espíritu de las Leyes, en 1750.

El problema fundamental está para Montesquieu - que afir-

ma aquí ser "cristiano pero no imbécil" - en separar radicalmente la teología, como enseñanza que parte de verdades dadas y que se autolimita hasta ser una repetición de dogmas, de la ciencia, como investigación y enseñanza no dogmática o formalista. La cita es larga pero importante:

"la manera de criticar, de la cual hablamos, es la cosa del mundo más capaz de limitar la extensión y de disminuir, si oso gervirme de este término, la suma del genio nacional. La teología tiene sus límites y tiene sus fórmulas; puesto que las verdades que enseña son conocidas, es necesario que los hombres se mantengan en ellas y se les debe impedir que de ellas se aparten; es ahí donde el genio no debe iniciar su progreso y se le circunscribe, por así decir, en un recinto (enceinte). Pero el querer colocar este recinto alrededor de los que tratan las ciencias humanas es reirse del mundo. Los principios de la geometría son muy verdaderos; pero si se les aplica a las "choses des goüt", se hace "devaisonner" la razón misma. Nada ahoga más la doctrina que colocar a todas las cosas una toga de doctor; así, las gentes que quieren siempre enseñar, impiden aprender mucho; no hay genio que no se encoja cuando se le rodea de un millón de escrúpulos vacíos (...). Ya no podeis estar ocupados en decir bien, cuando estais sin cesar asustados por el temor de decir mal y en lugar de seguir vuestro pensamiento no os ocupais más que de términos que puedan escapar a las sutilidad de las críticas.

(...) no existe ciencias, ni literatura, que pueda resistir a esta pedantería. Nuestro siglo ha formado las Academias; se quería hacernos volver a las escuelas de los

siglos tenebrosos". (D.F.E.L. pág. 821, 812).

Para apoyar sus argumentos Montesquieu cita a Descartes, quien 109 años antes en su carta a la Sagrada Facultad de Teología de Paris para presentarles sus Meditaciones Metafísicas, con un lenguaje mucho más críptico y servil, exponía casi las mismas ideas aunque con mayor concretización en el problema al conocimiento racional de Dios (4).

Montesquieu insistirá en este punto; esta separación de teología y ciencia es el fundamento de la posibilidad del conocimiento científico;

"la crítica no quiere nunca que el autor trate de su sujeto, continuamente quiere que trate el suyo: y como es siempre teológico, no quiere que, incluso en un libro de derecho, el (autor) sea jurisconsulto". (D.E.L. pág. 816).

Pero no son "con esas cuestiones con las que se hacen libros de física, política o jurisprudencia". Obsérvese que no se ñala ninguna diferencia de método para estas tres ciencias.

Esta división debe mantenerse incluso en el estudio de la de la religión;

"sé bien que la religión, por ella misma, es independiente de cualquier efecto físico; (...), únicamente digo que, como es practicada por los hombres y para los hombres, hay religiones donde cualquier religión encuentra más facilidades para ser practicada (...)y en ciertas circunstancias más que en otras: y si alguien dice lo con

trario será renunciado al buen sentido" (D.E.L. pág.816).

"El autor no considera pues las religiones humanas más que como instituciones humanas" (D.E.L. pág. 813).

Esta actitud metodológica aparece como problema ya resuelto en Mostesquieu desde sus primeros escritos; así, por ejemplo, en su "Disertación sobre la Política de los Romanos en la Relión" desde 1716, afirmaba ya que la religión entre los romanos no tiene su origen ni en el miedo, ni en la sociedad, sino en "la necesidad en la que se encuentran todas las sociedades de tener una" (D.P. rl. pág. 39).

En su "Respuesta a la facultad de teología" Mostesquieu se mantiene en la misma actitud científica. Es más, al intentar matizar o corregir sus afirmaciones, para dar satisfacción a los comisarios teológicos de la Soborna, aparece la ambigüedad de su método pero no su sumisión a la teología o, lo que es lo mismo, a la política de los teólogos.

"Parece que el autor del Espiritu de las Leyes debería ser el último en ser acusado de ignorar la potencia de las causas morales y, como consecuencia de la moral misma (...)se puede decir que el libro del "Espiritu de las Leyes" establece un triunfo perpetuo de la moral sobre el clima, o más bien, en general, sobre las causas físicas" (R.F.T. pág. 824).

En sus respuestas a las acusaciones de haber caído "in odium monarchiae" Montesquieu precisa sus afirmaciones sobre esta forma de gobierno pero sin ceder en sus planteamientos. Como in-

tentaremos demostrar más adelante, la confusión que se aprecia en esta parte del "Espíritu de las Leyes" es solo fruto de su método y de la situación histórica de la monarquía francesa.

Conseguida ya la autonomía de la ciencia y de la razón la originalidad del método de Montesquieu radica en su intento de aplicar al estudio de las leyes y la política el método de las ciencias naturales.

En su "Discurso de apertura de la Academia de Burdeos" del año 1.717, Montesquieu plantea el "Estancamiento científico del siglo XVIII": "el agotamiento de las observaciones y de los observadores". Y esboza un análisis comparativo con el siglo XVII;

..."Se hicieron en este siglo tantos descubrimientos que podemos considerarlo no sólo como el más floreciente, si no también como la primera edad de la filosofía que, en los siglos precedentes, no estaba ni siquiera en su infancia; fué entonces cuando se pusieron al día los sistemas que desarrollaron esos principios, y se descubrieron esos métodos tan fecundos y tan generales".

y confirma su vinculación a ellos;

"nosotros no trabajamos más a partir de esos grandes filosofos". (D.R.A.B. pág. 46).

El inicio de todos estos métodos está, para Montesquieu, en el sistema de Descartes, sería necesario investigar porque no hay referencia en su obra a la ciencia natural renacentista.

El método es recibido por Montesquieu a través de la generalización de los principios de Galileo realizada por Descartes para su reforma de la filosofía. Al pasar de la cantidad a la cualidad, vuelve a plantearse el problema de la sustancia junto al problema de la matemática universal y la reaparición a otro nivel teórico -e histórico, por supuesto- de la existencia de dos mundos: materia y pensamiento. Insistimos; el método que ayudó a la materia a construirse como naturaleza autónoma se traslada a la razón o al saber. Y de ahí parte Montesquieu.

"Este gran sistema de Descartes, que no podemos leer sin admiración, este sistema, que vale el sólo todo lo que los autores profanos hayan podido escribir; este sistema que alivia tanto a la providencia, que lo hace actuar con tanta simplicidad y grandeza; este sistema (...) es una obra en cuya perfección todos los que razonan deben interesarse con una especial evidencia". (O.C.N. pág. 55).

"Hasta Descartes toda la filosofía surgía de la antigua". (Ps. 969.793 -50-) Pero él "salió de las tinieblas de la vieja filosofía" (Ps. Pág. 999,1283 -1.626-).

A pesar de esa admiración por Descartes, Montesquieu no acepta ciegamente su sistema y reconocerá la quiebra de muchos de sus puntos sobre todo en sus investigaciones de ciencias naturales (Ej.: Crítica de M. HUXGENS Pág. 50 D.C.P.C.).

La no aceptación del "innatismo" parece ser así para Montesquieu consecuencia de la evolución de las ciencias naturales y al mismo tiempo del desarrollo del método inductivo que esa evolución implicaba.

"Lo que convierte a los descubrimientos de este siglo en algo tan admirable, no son las verdades simples que se han encontrado, sino los métodos para encontrarlas". (C.D.C. Pág. 187).

En el desarrollo de los métodos científico-naturales convergen las direcciones del empirismo y de la teoría matemática pero en la generalización filosófica aparecen ambas en en contrada independencia.

"Bacon ofrece el programa de la filosofía de la experiencia, sin lograr para la doctrina capital del método aquel rendimiento que el tuvo en perspectiva. Descartes concibe mucho más profundamente el movimiento científico natural de su época en la neofundamentación del racionalismo, dando al sistema de conceptos escolásticos el rico contenido de la investigación galiléica". (5).

Al método científico natural, "añade Descartes un postulado de grandes consecuencias: exigía que el método inductivo o resolutivo condujera a un principio único de la más elevada y absoluta certeza, partiendo del cual, después, se explicará el ámbito entero de la experiencia, según el método compositivo. Pareja exigencia era sobremanera original y enraizaba en la necesidad de un nexo sistemático de todos los conocimientos humanos: reposa en la repugnancia a la aceptación tradicional del saber históricamente dado en el anhelo de una nueva e integración filosófica. (...)

La inicial tarea de los filósofos es analítica; la segun

da, sintética" (6).

La concepción dualista del mundo que se había difundido, por razones epistemológicas, con el nominalismo terminalista unida a la despiritualización mecánica de la naturaleza, había producido una total diferencia entre el mundo externo y el mundo interno.

"Al éxito de su diferencia cualitativa se añade ahora la de su real y causal separabilidad". (7).

Este dualismo se condensa en Descartes:

"El método analítico debe buscar los elementos simples de la realidad, por sí mismo evidentes, ya no derivables de otros. Descartes descubrió que lo susceptible de experiencia es o una especie de ser espacial o una especie de ser consciente. Espacialidad y conciencia (...) son los atributos supremos simples y originales de la realidad. Todo lo existente, es espacial o es consciente. Ambos predicados se comportan entre sí disyuntivamente: lo que es espacial, no es consciente; lo que es consciente, no es espacial" (8).

El mundo se fracciona en dos reinos o esferas completamente separadas: la de los cuerpos y la de los espíritus.

"Pero en el fondo de parejo dualismo está, en Descartes, el concepto de la divinidad a título de ens perfectissimum o de sustancia perfecta" (9).

Ni la sustancia "Dios", ni el dualismo así provisoriamente unificado, podrá contener sus propios problemas, la extensión y los límites del conocimiento, y las transformaciones de la sustancia cartesiana serán el centro de la filosofía en el siglo XVII.

Montesquieu, al margen de los sistemas filosóficos vigentes en el siglo, intentará volver al punto de partida de su siglo pasado; al método, pero aplicándolo a un objeto de investigación nuevo -al menos con la extensión que él le dió-: las leyes de la sociedad. Dos serán sus bases: la ciencia experimental tal como esta ha quedado construída y el empirismo de Locke. Nature<sup>l</sup>e y hombre intentará unirse en una experiencia única que permita conocer a través de una confusa conciencia nueva las causas y efectos de la historia.

En sus primeros años (1.689 a 1.717) aparecen ya los gérmenes de ese método y posteriormente en las Cartas Persas y en las Consideraciones tenemos el prólogo y el resumén del Espíritu de las Leyes.

El conocimiento en su desarrollo tiene "ante la presencia de una hipótesis no verificada en los hechos", dos opciones: o reconocer su "ignorancia" o entrar en "los grandes razonamientos": ciencia o teología (D.L.E. Pág. 45).

La ignorancia que ya sirvió a Nicolás de Cusa para abrir vías en la filosofía medieval se une aquí con el método analítico que a través de las experiencias trata de recomponer los hechos en sus causas o elementos más simples.

La duda metódica abandona el cogito racional y se trasladada a la experiencia, la intuición racional intenta transformarse en intuición sensible adherida a los hechos y a la experiencia.

En la época de sus estudios de ciencia natural, observación, microscopio e inducción experimental son un mismo instrumento metodológico. Así siempre "que no hayamos podido repetir nuestra observación" tendremos que "suspender nuestro juicio". (O.H.N. Pág.53). La experiencia es la prueba del conocimiento y su fundamento genética: "de ninguna manera es en las meditaciones de un despacho donde se debe buscar sus pruebas (del conocimiento)". La verificación es un problema de la experiencia "en el seno mismo de la naturaleza". (O.H.N. Pág.55). Experiencia e hipótesis aparecen unidas; "hay personas para las cuales una experiencia no es más que una experiencia, para otras es el germen que produce una infinidad" (R.Pág. 57). Una hipótesis tienen como base una experiencia, resulta y a su vez se convierte en un nuevo aguijón real que impulsa el trabajo teórico, por ello no podemos someternos ciegamente a los sistemas ya elaborados -en este caso concreto, el de Newton- pues "a medida que construimos hipótesis, encontramos nuevas dificultades" (R.Pág.58).

En su "proyecto de una Historia Física de la tierra antigua y moderna" -(H.P.T. Pág. 49-50)- Montesquieu propone a sus colegas de la Academia de Ciencias de Burdeos y a los científicos del "mundo" la necesidad de realizar esa historia a partir de un examen "maduro" de todos los cambios y fenómenos y de sus causas físicas "u otras diferentes"

Insistirá también en este escrito en la necesidad de su

perar la practica científica y pasar de las causas particulares a la búsqueda de las causas generales, las únicas que permiten la construcción de un sistema. (R. Pág. 58). Aparece pues el problema de la generalización como paso previo al sistema.

La transición que se produce al aplicar el fenómeno de las ciencias naturales a la historia implica la ampliación del concepto de ley y la solución, según ese concepto, de la relación entre causas físicas y causas morales. Y como veremos, un nuevo planteamiento del problema de la generalización. La diferencia entre ambos tipos de leyes la plantea ya Montesquieu en las Cartas Persas:

"Hay aquí filósofos (Leibniz y Newton) que siguen en silencio las huellas de la razón humana y no podrias creer hasta donde esa vía les ha conducido. Han desenmarañado el caos y han explicado, por una mecánica simple, el orden de la arquitectura divina. El autor de la naturaleza ha dado movimiento a la materia y no ha sido necesario más para producir esta prodigiosa variedad de efectos que vemos en el Universo.

¡Que los legisladores ordinarios no propongan leyes para regular la sociedad de los hombres; leyes tan sujetas al cambio como el espíritu de los que las proponen y de los pueblos que las observan; Estas -respecto la redacción de Montesquieu, pero debería decir "aquellas"- no nos hablan más que de leyes generales, inmutables, eternas y que se cumplen (s' observent) sin ninguna excepción, con un orden, una regularidad y una rapidez (pronptitude) infinita, en la inmensidad de los espacios.

Y que crees tu (...) que sean esas leyes?...

...su simplicidad las ha hecho largo tiempo desconocidas y no ha sido más que después de muchas reflexiones cuando se ha visto toda su fecundidad y toda su extensión.

La primera es que todo cuerpo tiende a describir una línea recta, a menos que no encuentre algún obstaculo que lo desvie; y la segunda, que no es más que su continuación, es que todo cuerpo que gira alrededor de un centro tiende a alejarse de él, porque, mientras más se aleja, la línea que describe se aproxima a línea recta.

He aqui, sublime Dervis, la llave de la naturaleza; los principios fecundos de los que sacamos lejanas consecuencias.

El conocimiento de cinco o seis verdades ha producido una filosofía llena de milagros y les ha hecho hacer tantos prodigios y maravillas como todo lo que se nos cuenta de nuestros santos profetas".

En el plano de la teoría del conocimiento la contraposición de la ley natural y de la ley social -humana exigia una mediación, una ampliación cognoscible de la necesidad de la naturaleza; y, al mismo tiempo, plantea la libertad como problema cognoscitivo y moral.

¿Y el problema histórico? Aunque insistiremos más adelante, diremos, sin embargo, que el problema inicial es, aquí, la

relación entre el Estado como máquina y la sociedad civil, tras las luchas sociales del siglo XVII y la reafirmación histórica del Estado Absoluto que la propia burguesía aceptó y ayudó a construir. El mecanismo del siglo XVII volverá a ser utilizado por Montesquieu pero aparecerán ya en relación recíproca sus crisis y la necesidad de su refundación teórica.

La libertad sólo puede conseguirse dentro de una tradición cartesiana reduciendo Dios al hombre, recomponiendo en una sustancia provisoria el dualismo materia-pensamiento. Es una libertad cognoscitiva que no se atreve a salir de si misma y que dará lugar a una moral provisional y a una política provisoria, como diría A.Negri, es una "razonable ideología" (10). La religión natural será el fondo de las posiciones teóricas de Montesquieu sobre este tema pero el contenido parte del empirismo y de una realista aceptación de los hechos.

Por otra parte, la libertad continua siendo un problema ontológico en el que la infalible razón de Dios garantiza el ser como pensamiento pero es ahora ya una relación real, una autonomía social a conservar y un problema político. La libertad es para Montesquieu como problema cognoscitivo una imperfección, un sentimiento de inseguridad; como problema político un problema moral y como problema moral un problema de fuerza; la libertad es un problema de mecánica constitucional del gobierno como estructura del Estado y de éste como totalidad u organicidad social. A la libertad no le basta Dios si Dios no garantiza el orden y el equilibrio de la historia. Esto ya se presiente en Montesquieu.

El empirismo de Montesquieu y su aplicación al análisis

político tiene sus bases en dos obras menores -anteriores al Espiritu de las Leyes-: el "Ensayo sobre las causas que pueden afectar los espíritus y los caracteres" y su manuscrito "De la politique". En ambas aparece clara su negativa al innatismo y su adhesión al empirismo, pero desde luego, la construcción de un método historicista continua en la oscuridad.

"Las causas llegan a ser menos arbitrarias a medida que tienen un efecto más general. Así nosotros sabemos mejor lo que da un cierto carácter a una nación que lo que da un cierto espíritu a un particular". (E.C.E.C. Pág. 485).

"Los objetos externos proporcionan al alma las sensaciones. Ella no puede volver a dárselas, pero puede recordar que las ha tenido; (...) es decir, que se vuelve a situar en el estado de la sensación porque ya estaba en ella. Para tenerla verdaderamente, sería necesario que le llegase por la vía a través de la cual la recibió ya. Una idea no es, pues, más que un sentimiento que se tiene con ocasión de una sensación que hemos tenido, una situación presente con la ocasión de una situación pasada".

Hay pues un ritmo genético-temporal en la construcción de las ideas que implica, además, una unión activa del cuerpo y del alma.

La educación realiza y garantiza la unión perfecta del cuerpo y del alma; y la educación así concebida sólo "la encontraremos en las naciones civilizadas" (E.C.E.C. Pág. 492).

Existen dos tipos de educación; una educación particular que recibimos en la familia a través de los maestros y "gente de mundo", y "una educación general, que recibimos de la sociedad donde estamos; pues "hay, en cada nación, un carácter general, del cual el de cada particular se "change" más o menos. Es producido de dos maneras: por las causas físicas, que dependen del clima (...) y por las causas morales, que son la combinación de las leyes, de la religión, de las costumbres y de los usos, y de esta especie de emanación de las formas de pensar, del aire y de las necesidades de la corte y de la capital, que se extiende tan lejos". (E.C.E.C. Pág. 492).

Como vemos no se resuelve el paso del carácter particular al carácter general o, lo que es lo mismo, el fenómeno histórico parece carecer de individualidad concreta. Tampoco, y, en estrecha relación con lo anterior, se explica como las causas físicas y las causas morales con sus correspondientes dimensiones espaciales se pueden unir en un único tiempo histórico. Más tarde iremos comprobando como la historia "aparecerá" como un conjunto de defectos en el presente y las causas como un proceso desordenado. El mismo Montesquieu nos previene:

"la complicación de las causas que forman el carácter general de un pueblo es bien grande" (E.C.E.C. Pág. 493).

En el escrito "De la política" -anterior en, aproximadamente, 17 años- la especificidad del objeto de investigación y el método aparecen algo más claros. Sobre todo lo primero.

"Es inútil atacar directamente la política haciendo ver cuanto repugna a la moral, a la razón y a la justicia. Discursos de esa especie persuaden a todo el mundo y no

llegan a nadie. La política subsistirá siempre mientras haya pasiones independientes del yugo de las leyes" (P. Pág. 172).

Este manuscrito "De la politique" corresponde a los capítulos XIII y XIV del proyecto "Tratado de los Deberes" que fue leído, en 1.725, por el Secretario de la Academia de Burdeos en una de sus sesiones informativas, como un proyecto de Montesquieu. En el tratado -que se ha perdido- se afirma que "nada choca más con la justicia que lo que se llama ordinariamente la política, esta ciencia del truco y del artificio..." (A.T.D. Pág. 182).

Se trata por lo tanto de fundar la ciencia política sobre unas bases objetivas; o, lo que es lo mismo, sobre una relación previsible, en cuanto necesaria, de causas y efectos.

En esa línea de argumentación Montesquieu continua:

"la mayoría de los efectos llegan por vías tan singulares, o dependientes de causas tan imperceptibles y tan lejanas, que no puede casi preveerlas".

e insiste:

"Pues si por otra parte, consultamos la historia, no encontramos más que grandes acontecimientos imprevistos". (P. Pág. 172).

Esta "ciencia" política exige una "ciencia" histórica y con toda claridad lo expresa aquí Montesquieu:

"En todas las sociedades, que no son más que una unión de espíritus, se forma un carácter común. Este alma universal adopta (prend) una manera de pensar que es el efecto de causas infinitas, que se multiplican y se combinan de siglo en siglo. Desde que el tono (ton) está producido y decidido, quien gobierna es sólo él; y, todo lo que los soberanos, los magistrados y los pueblos pueden hacer o imaginar, ya sea que parezca chocar este tono (paraisent choquer ce ton) o seguirlo, se relaciona siempre con él; domina hasta la total destrucción". (P. Pág.163).

Montesquieu da un ejemplo histórico: Carlos I "estaba destinado (destiné) en el orden de las cosas que tendría mala fortuna (avait tort)" (P.Pág.173).

Subrayemos que ciencia política y ciencia histórica se plantean el problema de la racionalización legal de la política; es decir, ~~ante~~ la necesidad de la anulación legal de las pasiones. El conocimiento de las causas es imprescindible para racionalizar la política, aunque Montesquieu, por el momento, plantea más el problema que la solución del mismo.

"Si un tono (ton) se pierde y se destruye, es siempre a través de vías singulares y que no podemos preveer. Dependiendo de causas tan alejadas que cualquier otra parecería deber ser capaz de actuar como ellas; o bien, es un pequeño efecto, oculto bajo una gran causa productora de otros grandes efectos que alcanzarán (frappent) a todo el mundo, mientras que guarden aquel para hacerlo fermentar, algunas veces, tres siglos después". (P. Pág. 173).

"Podemos con facilidad concluir de todo lo que acabamos

de decir que una conducta simple y natural puede conducir al objetivo del gobierno como una conducta más complicada. (P.Pág. 173).

Insistimos. La posibilidad de la ciencia política se desplaza hacia el método histórico, y este se conexiona con el problema de la legalidad de la política. La legitimidad del poder político y la legitimidad de las categorías empiezan a parecer unidad en su necesidad o legalidad. La necesidad no puede controlarse sin un pleno control legal del poder político. Y será esta unión de ley y poder político la que permitirá preveer los efectos mediante la ordenación de las causas.

La comprensión de la política exige la comprensión de las causas históricas pero esto no es más que una exigencia que habrá que ir examinando en su propio desarrollo a lo largo del problema de las formas de gobierno que aquí estudiamos. No obstante, aparecen en la obra de Montesquieu "peticiones de principios" metodológicos con formulaciones más o menos claras.

En su primera obra histórica importante esta exigencia metódica se hace ya explícita:

"Las consideraciones que producen los grandes cambios, son diferentes pero las causas son siempre las mismas". (C.G.D.R. Pág. 436).

Los cambios históricos y sus causas hacen necesaria una precaución metódica en el análisis; así, al tratar el capítulo III de las Consideraciones "como los romanos pudieron engrandecerse" afirma:

"Esto pide que reflexionemos sobre ello: pues de lo contrario, veríamos los acontecimientos sin comprenderlos, y, no sintiendo bien la diferencia de situaciones, al leer la historia antigua, creeríamos vernos a nosotros mismos". (C:G.D.R. Pág. 439).

Análisis y objetividad, dos cualidades ausentes en el hacer histórico del Voltaire, que según Montesquieu, es más que un historiador un "notario" de la historia que sólo analizar para "su convento" (P. Pág. 980-923 a 925). Quizás, en su mejor estudio como historiador, en el análisis de las leyes feudales, es donde Montesquieu se siente más sorprendido ante la eficacia de su propio método.

"Es un bello espectáculo el de las leyes feudales. Un roble antiguo se elva ante nosotros pero de lejos vemos su follaje; al aproximarnos vemos el tronco, más no las raices, para encontrarlas hay que cavar en la tierra". (E. L. Pág. 755-756).

Una vez más señala el riesgo de las extrapolaciones:

"Trasladar a siglos remotos las ideas del siglo en que uno vive, es la más fecunda entre las fuentes del error" (E.L. 762).

igual insistencia manifiesta ante la falta de objetividad.

"Es admirable que un historiador juzgue lo que los hombres han hecho por lo que deberían de haber hecho; con esta manera de razonar, la historia no existiría" (E.L. Pág. 784).

El mayor logro de la ampliación del método de la ciencia natural a la historia realizado por Montesquieu, reside en la ampliación del concepto de ley. Pero la variabilidad de las causas sociales y la imprevisibilidad de la política se oponen a la ley como relación necesaria entre los fenómenos históricos. Y aquí nace la contradicción de Montesquieu, el desarrollo real de la historia, lo fáctico, se opone, o mejor, no encuentra conexión con el desarrollo ideal; las causas físicas se contraponen a las causas morales: "si bien que si las causas morales no interrumpiesen las físicas, estas surgirían y actuarían en toda su extensión" (P. Pág. 996. 1.209-811). La historia fáctica deberá someterse al sistema de la historia ideal pero esta tendrá a su vez, que tener en cuenta los hechos y su necesidad para intentar racionalizarlos.

"No se hace un sistema después de haber leído la historia, al contrario, se comienza por el sistema y se busca después (ensuite) las pruebas" (Ps. Pág. 1.002 1.582-190).

Si a veces parece simplemente formalizar los hechos, otras los ordena a través de los que hoy llamaríamos "tipos ideales". Como afirmará Cassirer.

"No es, pues, la facticidad el objeto que persigue la investigación de Montesquieu; para él no es sino el medio que tiene que atravesar para llegar a comprender otra cosa. Se puede decir de él que el primer pensador que ha concebido la idea de "tipo ideal" histórico y lo ha acuñado de manera clara y segura. El Espiritu de las leyes es una tipología política y sociológica". Con estos "tipos ideales" históricos expresa antes un deber que un ser. "Por eso las objeciones que se pueden formular sobre la marcha del sistema de Montesquieu no valen sin más contra sus ideas directrices". (...) "el método típico ideal que introduce y que es el primero en manejar con seguridad, no ha sido abandonado, antes bien, ha llegado a su pleno desarrollo en la sociología de los siglos XIX y XX. Fundándose en este método suyo, Montesquieu, establece la teoría de que todos los momentos o factores que constituyen una determinada comunidad, se hallan entre sí en una relación correlativa estrecha. No son puros elementos de una suma, si no fuerzas cuya interacción depende de la forma del todo" (11).

Toda la obra de Cassirer tiene a veces el defecto -o la cualidad, quizás- de analizar los problemas a través de su propio método neokantiano; o, matizando más, analiza, a veces, los problemas gnoseológicos con un lenguaje neokantiano que introduce confusiones. Citaremos por ello, aquí, a otro autor que confirma la ambigüedad metodológica de Montesquieu.

Emile Durkheim constata que "si bien, en Montesquieu, la inducción hace su primera aparición en la ciencia social, no se aleja todavía del método contrario y se encuentra alterado por esta mezcla. Si nuestro autor ha abierto una vía nueva, no ha sabido abandonar los senderos ya recorridos. Este equívoco en el método es una consecuencia del equívoco en la doctrina que nosotros hemos señalado más arriba. Si en efecto las formas normales de la sociedad están comprendidas en su naturaleza, puede concluirse de la definición de esta naturaleza: son estas necesidades lógicas las que Montesquieu llama las leyes. Las cosas estando en este punto reflejadas (apparentes) en nuestra razón, la razón basta para interpretarlas. Se extrañará posiblemente que esta naturaleza interna de las cosas aparezca con una claridad tal que podemos conocerla y definirla desde el comienzo de la ciencia, mientras que al contrario parece no poder ser determinada más que al término de la ciencia más bien que en su comienzo. Pero este resultado se ajusta bien con los principios de Montesquieu; lo mismo que el vínculo que existe entre los hechos sociales y la esencia de la sociedad es un lazo racional, igualmente esta esencia, que es la fuente de donde emana toda esta deducción, es también de naturaleza racional, es decir, que consiste en una noción simple, que la razón es capaz de atrapar en un golpe de ojo".

Durkheim finaliza el párrafo con unos comentarios a los que volveremos después.

"Además no pretendemos que las cosas sociales sean por si mismas absurdas. Pero, si hay en su fondo una cierta

lógica, esta lógica se diferencia de aquella a la cual se conforma nuestro razonamiento deductivo; no tiene la misma simplicidad; probablemente sigue otras leyes. Además de esto, es indispensable que sean las cosas mismas las que nos instruyan" (12).

Los elementos y notas metodológicas de la obra de Montesquieu, creo están todas ordenadas y al mismo tiempo resalta la ambigüedad no resuelta dentro de su innovación metodológica clave; la aplicación del método de la ciencia natural al estudio de la sociedad y su intento de ampliar el concepto científico natural de ley a este nuevo objeto. Sin embargo, hemos procurado, conscientemente, dejar abierto el problema aunque citando a dos autores importantes y esto con una clara intención; el método de Montesquieu se aclarará definitivamente al exponerlo, ya resuelto por él, en el Espíritu de las Leyes y este método así construido por Montesquieu no es explicable, en última instancia, más que refiriéndolo a la situación histórica en la que estaban enraizadas las categorías y las técnicas del pensamiento con las que su autor trabajaba.

En la historiografía de las ideas parece haber un permanente modelo de tipicidad subrepticia que guía los juicios críticos. Habría, así, una ontología histórica que nos permite juzgar el desenvolvimiento lógico de la metodología en la historia de las ideas. Montesquieu carecería, así, de perfección en su método; la historia de las ideas se juzga por el desarrollo de la Idea. La atipicidad no tiene raíces históricas pues viene determinada por la tipicidad de la Idea o por la Fe positiva en que los fenómenos reducidos a las cosas se adhieren a la racionalidad inscrita en ellos. La riqueza de los autores se pierde al resolver sus contradicciones teóricas con determinaciones

ideales. El juicio de Durkheim sobre Montesquieu (en las págs. 99 a 103 de la obra citada) adolece de este defecto. ¿Tenemos nosotros solución al problema? Ante todo señalamos que la ciencia empieza en la descomposición analítica del problema y que, por lo tanto, paso previo para ello es el planteamiento del mismo. Somos pues conscientes de que el objetivo de nuestro estudio se limita a individualizar el problema y plantearlo historicamente. A lo largo de las páginas que siguen siempre procuraremos no sobrepasar ese límite aunque a veces tampoco podremos al canzarlo (13).

B) LEY Y SOCIEDAD

Como veíamos, en el apartado sobre el método, Montesquieu nos proporciona, en el capítulo I del Espiritu de las Leyes, su definición de las leyes:

"en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas".

Y todas las relaciones que incluyen sobre las leyes "forman en conjunto lo que se llama el Espiritu de las Leyes" (E.L. Pág. 532).

Por lo tanto tenemos ya dos tipos de leyes que debemos distinguir: las leyes como objeto de la investigación de Montesquieu y las leyes que dominan en su objeto (el Espiritu de las Leyes).. Hay pues una ley científica y una ley que -por el momento- llamaremos ley social.

Siguiendo nuestro método de exposición busquemos aquellos textos en que Montesquieu inició el estudio del problema para después concluir con los textos del Espiritu de las Leyes y abrir el problema de la interpretación.

En las "Cartas Persas" se define así la Justicia:

"La Justicia es una relación de conveniencia que se encuentra realmente entre dos cosas; esta relación es siempre la misma, cualquiera que sea el ser que la considere, ya sea este Dios, un ángel, o, por último, un hombre" (C.P. Pág. 106-83).

"Es verdad que los hombres no ven siempre estas relaciones; a veces, incluso, cuando las ven, se alejan; y su interés es siempre lo que ven mejor. La justicia eleva su voz pero apenas se puede hacer entender en el tumulto de las pasiones" (C.P. Pág. 106-83).

A pesar de esa huída de la voz de la Justicia "nadie es malo gratuitamente. Es necesario que exista una razón que lo determine y esta razón es siempre una razón de interés" (C.P. Pág. 106-83).

"Los hombres pueden cometer injusticias":

pero

"siempre actúan por un retorno sobre ellos mismos" (C.P. Pág. 106-83).

No muy lejana de la época de redacción de este texto hay una anotación en el cuaderno de notas de Montesquieu, que en manuscrito originario lleva el número 281<sup>7</sup> que se refiere al problema moral del hombre;

"lo que produce la mayor parte de las contradicciones de los hombres, es que la razón física y la razón moral no están casi nunca de acuerdo" (Ps. Pág. 995. 1208-241).

"Pero no es posible que Dios haga algo injusto; desde que se supone que ve la Justicia, es necesario, absolutamente, que la siga: pues, como no tienen necesidad de nada y se basta a sí mismo, sería el más malvado de todos los seres, puesto que lo sería sin interés.

Así, aún cuando no existiera (il n'y avait) Dios, deberíamos siempre amar la Justicia; es decir, hacer esfuerzos para parecernos a este ser del cual tenemos una idea tan bella, y que, si existiese, sería necesariamente justo. Aunque estuviéramos libres del yugo de la Religión, no deberíamos estarlo del de la Equidad"

"He aquí, Rehdi, lo que me hace pensar que la Justicia es eterna y no depende de las convenciones humanas; y, cuando dependiera de ellas, esto sería una verdad horrible que sería necesario arrebatarse (se derober) a sí mismo" (C.T. Pág. 107. 83).

"Estamos rodeados de hombres más fuertes que nosotros"...  
"¡Que reposo para nosotros saber que hay en el corazón de todos esos hombres un principio interior que combate en nuestro favor y nos pone a cubierto de sus empresas!" (C.P. Pág. 107. 83).

¿Es esto un pensamiento aislado de Montesquieu? sin entrar aún en el Espíritu de las Leyes, creemos que no; en el texto que a continuación citamos se clarifica más el concepto de Justicia mediante una mayor concretización, metodológica y, como veremos más adelante, histórica; justicia es un término equivalente a "generalidad" y ambos a "virtud"; "casi todas las virtudes son una relación particular de un hombre con otro; por ejemplo: la amistad, el amor a la Patria, la piedad, son relaciones particulares. Però la justicia es una relación general luego, todas las virtudes que destruyen esta relación general no son virtudes" (Ps. Pág. 996. 1.214-1.008).

Estas ideas se precisan en el "Ensayo referente a las le

yes naturales y a la Distinción entre lo Justo y lo Injusto", descubierto por M. André Masson y que se presume forma un blo que -esto es muy importante- con el "Tratado de los Deberes" y, claro es, con sus capítulos XIII y XIV que tratan "De la Política". Es evidente que estamos intentando ordenar las fuentes del Espíritu de las Leyes en esta materia tal como el mismo Montesquieu las iba elaborando, pues salvo las "Cartas Persas", nos estamos refiriendo a manuscritos o apuntes de trabajo.

"Desde que nos hemos apercebido por la contemplación del mundo, que hay un Dios sabio, bueno y todopoderoso, viene al espíritu otro pensamiento; si este ser soberano nos ha realmente abandonado a nosotros mismos, o bien, si de pendientes de él respecto a nuestra existencia, no depen deremos también de él respecto a nuestras acciones, en una palabra, si no, nosotros no estamos obligados a prac tificar todos esos deberes que están comprendidos bajo el nombre de Religión natural" (E.L.N. Pág. 175).

El problema está en como podrá "hablar" esta divinidad al hombre, en la comunicación entre el hombre y Dios, pues "aun que nunca me ha hablado ella misma, puede suceder que me hable por mediación de mi razón" (E.L.N. Pág. 175).

"Escucharé pues este intérprete, el único que conozco has ta ahora, y lo que me descubrirá de la voluntad de Dios, es lo que llamaré ley natural. Está claro que si existe efectivamente una ley natural, o una semejante voluntad de Dios, habrá una diferencia real entre el bien y el mal, lo justo, lo injusto, la virtud y el vicio. En suma, todo lo que será conforme a la ley será bueno y justo, y lo que será contrario es injusto o malo: la virtud será una

disposición para practicar lo que la ley ordena y el vicio consistirá en el hábito de hacer lo que prohíbe" (E.L.N. Pág. 175).

La justicia es generalidad, la virtud todo lo que no rompa esa generalidad deducida de la razón natural; hasta en el terreno gnoseológico. El hombre como ser contradictorio tiene pasiones y la política subsistirá siempre que hay pasiones sin racionalizar legalmente.

La generalidad coincide sin embargo con la mínima arbitrariedad de las causas; pero la generalidad al pasar -perdón por modernizar los términos- de la naturaleza a la historia -coincide con la máxima arbitrariedad e imprevisibilidad. El método de la ciencia natural aplicado a la política o a la sociedad, nos produce una generalización ingobernable. Las categorías del pensamiento nace con la sociedad pero su existencia social es metodológicamente imposible de ordenar.

A partir de las citas anteriores se puede afirmar "que los hombres están pues sujetos a leyes, es ya lo que la naturaleza de las cosas nos insinúa" (E.L.N. Pág. 175).

Precisemos un poco más esa insinuación.

"La ley supone un superior que mande a inferiores que le obedecen, un superior bastante potente como para hacerse temer. Pero ecuánime y lleno de bondad para con sus inferiores; dos condiciones absolutamente necesarias, que dan a uno el derecho de mandar y que forman en los otros el deber y la obligación de obedecer; la fuerza y el poder para distinguir el superior que manda del amigo que

aconseja, pero una fuerza moderna por la bondad para no confundirle con un tirano que oprime. La Ley supone además inferiores capaces de actuar con reflexión y con conocimiento y que sean de una naturaleza apta para poder ser recompensados o castigados. Todas estas circunstancias se encuentran aquí reunidas para someter los hombres a las leyes. El superior es Dios y los inferiores son los hombres. Dios no exige de nosotros más que lo que nuestra propia razón nos descubre" (E.L.N. Pág. 175).

La duda de que esto sea así surge y aumenta a medida que lanzamos "la mirada sobre este universo". Montesquieu se interroga: "¿El hombre, esta obra maestra de la creación, únicamente el hombre, será dejado en el abandono para vivir en el desorden y en la falta de reglas?" (E.L.N. Pág. 175).

La naturaleza y las cualidades humanas necesitan un uso legítimo pues "En efecto, (el hombre) está sujeto a un gran número de pasiones que, unidas a muchos espíritus llegan a ser infinitamente peligrosas"

y concluye así Montesquieu:

"Pero si la sabiduría y la bondad de Dios no permiten concebir un pensamiento tal, es necesario llevar (ramer) las cosas a otro punto de vista y concluir que los hombres están sujetos a las leyes" (E.L.N. Paq. 176).

"¿Pero, cuáles son estas leyes en particular y en qué carácter podemos conocer si una acción es justa o injusta?"

Su "evidencia" y la "proporción natural" que tienen con nuestro espíritu no puede haber sido establecida más que por Dios. Pero Dios equivale a la necesidad matemática de la razón y estas leyes existen lo mismo que "esta verdad geométrica: el todo es más grande que sus partes" (E.L.N. Pág. 177).

La verdadera manera de conocer las leyes naturales puede reducirse a "estas dos proposiciones:

la primera: lo que los hombres deben hacer para ser felices;

la segunda: que Dios quiere su felicidad y su conservación.

De aquí, esta consecuencia: toda máxima que tienda hacia este fin será considerada como una ley natural".

Aunque la mayoría de estas ideas se repitan en el Espíritu de las Leyes vamos a señalar dos puntos que tienen más con tacto con nuestro tema y que por ello los daremos ya después co mo aclarados en nuestros razonamientos.

Existe un equilibrio entre los hombres como un dato pre supuesto.

"De este especie de equilibrio que se encuentra entre los hombres, nacen las ideas comunes de justicia y de equidad" (E.L.N. Pág. 178).

Esta sería la primera "máxima" social. Pero este equili-

brio puede formularse mediante otra máxima que encierra las de más:

"lo que nosotros queremos que nos haga -he aquí el deseo que nos inspira el amor a nosotros mismos-; hagamoslo de la misma manera por el prójimo; he aquí el consejo que el amor nos da y que es el más saludable de todos los consejos".

Esta máxima que relaciona al hombre con el prójimo -como vemos tiene dos formulaciones, la de Montesquieu y lo que, un poco prematuramente podríamos denominar kantiana- se complementa con otras dos máximas para con nosotros mismos y para con Dios; amor de sí y amor a Dios que "es el objeto universal" de los deberes (E.L.N. Pág. 178).

Digamos, adelantandonos a la última parte de nuestro proyecto de investigación, que evidentemente hay un sabor kantiano en estas máximas. Pero la contradicción entre hombre físico (hombre-fenómeno) y hombre moral (hombre-noumeno) no está aún resuelta pues será necesario que la autonomía moral del hombre se plantee con toda claridad como problema político y gnoseológico, es decir, que se plantee la reacionalización del sentimiento mediante la unión de político y moral. En términos de historia de la teoría política, será necesaria la obra de Rousseau -el Newton de "la moral"- para que Kant pueda fundar a partir de la incidencia de la crisis de la causalidad de Hume en la razón pura, lo que es lo mismo, a partir del despertar del "sueño dogmático de la razón", la autonomía moral del hombre o la validez de su razón práctica (14).

Si los hombres no observasen estas reglas entre ellos,

"que la multitud de males se presentan aquí a la vista". Si embargo, comprobar "como los hombres no pueden subsistir sin la virtud, no es suficiente: es necesario llevarlos a ella por deber y por obligación". "Luego para que la máxima de la moral tenga fuerza de ley, es necesario remontarse a la voluntad de un superior, ante el cual seamos responsables de nuestra conducta, esta es la segunda proposición que vamos a comprobar" (E.L.N. Pág. 179).

Las máximas del hombre a través de un equilibrio ético roto por el vicio, por la imposibilidad de las "relaciones generales", nos conducen a la virtud y a la impotencia de la ley. Ahora se trata de probar que la ley nos tiene que conducir a la existencia de una voluntad superior. La voluntad de Dios que quiere "la felicidad y la conservación de los hombres" y el "motivo sacado del miedo de Dios o temor divino" nos llevan al "conocimiento de la ley" y de su "indispensable necesidad" que "impone a cada uno el mismo deber y no se ve en ninguna parte que me exceptue a mi".

Hay una segunda manera de construir las leyes naturales. Montesquieu las establece con la misma metodología; unas series deductivas de máximas que finalizan en la conclusión a través de la cual se prueba la necesidad de la ley natural, ya encontrada.

- "El hombre está hecho para la sociedad"
- "Ventajas de la sociedad"
- "La sociedad no sabría subsistir sin leyes".

"Luego Dios aprueba estas leyes" (E.L.N. Pág. 180).

Las tres máximas y la conclusión corresponden a los títulos de los apartados de Montesquieu.

"Consecuentemente, la sociedad a la cual el creador nos destina, supone leyes que sean como su base y fundamento.... En una palabra, toda ley, sin la cual no sabría subsistir (la sociedad) llega a ser, por esto mismo, una ley divina" (E.L.N. Pág. 180).

Apuntemos una idea sobre la que volveremos; la necesidad social en el racionalismo de Montesquieu diviniza la ley natural y al no existir la mediación renaturalizadora de la sociedad política a través del contrato social, la ley natural se confunde en su carácter social-divino con la ley positiva. Estamos tentados de decir que la unión del pacto social y del contrato político -asociación y sumisión- ha producido en este ensayo de Montesquieu una inmediata divinización de la necesidad social de ambas. El ser de la sociedad queda absorbido en la lógica de la razón, pero sin un punto fijo y sustancial de mediación.

El dualismo del hombre se reintroduce y resuelve en la "Tercera manera de descubrir nuestros deberes". Pero también aquí la mediación se diviniza y si antes ya teníamos una religión del hombre y otra de la sociedad, ahora surge la religión del instinto. Orden racional y necesidad social otra vez aquí unidas.

"En fin, podríamos añadir que la naturaleza viene aquí en ayuda del racionamiento, nos ha hecho de tal manera, que somos por tes machinalement a ciertas acciones".

Y tras el análisis de estas acciones concluye:

"Son estos efectos admirables de la sabiduría divina que nos hizo los unos para los otros, y que para suplir la lentitud del razonamiento, ha querido conducirnos de un golpe (tout d'un coup) a nuestro deber. Podríamos llamar esto la Religión del instinto".

La religión del "razonamiento" y la "religión del instinto" son alternables según el "temperamento" y la "educación" hayan desarrollado la "humanidad" de los hombres. Una vez más, un problema de Rousseau aparece en Montesquieu.

El conocimiento de la ley natural queda así garantizado deductivamente ya predomine la razón o el instinto en el hombre.

Dos pensamientos son importantes citar aquí antes de entrar en el Espiritu de las Leyes;

"Es un pensamiento admirable de Platón el que las leyes están hechas para anunciar los ordenes de la razón a los que no pueden recibirlos inmediatamente de ellas".  
"Del objeto de las leyes" (Ps. Pág. 876. 208-1.859).

"Agradezco a MM. Grotius y Pufenderf el haber ejecutado lo que una gran parte de esta obra pedía de mí, con esta altura de genio a la cual yo no hubiera podido llegar" (Ps. Pág. 874. 191-1.863).

Ambos pensamientos aunque por variados caminos -Platón

y el Derecho natural- admiten la vigencia, en su obra, de una teoría racional de la ley natural. El "Ensayo sobre las leyes naturales" es, además, una transcripción casi literal, en muchas partes, de las obras de los dos autores citados. Señalemos por último que según el estudio que C. Desgraves ha realizado del manuscrito, ambas notas son posteriores a la redacción del Espiritu de las Leyes; en concreto fueron redactados entre 1.749 y 1.750 y están contenidos en el tomo III de los cuadernos encuadernados, es decir, el tomo donde se incluyen las notas de preparación de la "Defensa del Espiritu de las Leyes" ante los ataques de los jesuitas (15).

En las notas de Montesquieu para preparar la "Defensa del Espiritu de las Leyes" nos advierte que no ha cogido la pluma

"para enseñar las leyes, sino la manera de enseñarlas.

Así no he tratado de las leyes, sino del Espiritu de las Leyes" (Ps. Pág. 895. 398. 1.794).

En este mismo sentido insiste también en los fragmentos no publicados del Espiritu de las Leyes:

"Hemos visto en toda esta obra, que las leyes tienen innumerables relaciones con cosas sin número. Estudiar la jurisprudencia, es buscar estas relaciones. Las leyes siguen esas relaciones y como cambian sin cesar, se modifican continuamente, no puedo acabar mejor esta obra que dando un ejemplo.

He elegido las leyes romanas y he buscado las que hicieron sobre las sucesión. Se verá por cuantas voluntades

y azares han pasado. Lo que aquí diré será una especie de método para los que quieran estudiar la jurisprudencia" (Fg. E.L. Pág. 805).

Es indudable, y, lo comprobaremos mejor en el Espíritu de las Leyes, que Montesquieu no abandona su método inductivo en el estudio de las leyes y que las leyes naturales son para él la extensión del concepto de ley natural de Newton al estudio de las leyes. Sin embargo, la ley natural será también, para Montesquieu, la ley racional que se deduce del orden racional de las cosas; luego el legislador positivo se encontrará para su labor de creación y mantenimiento del cuerpo político entre dos leyes naturales, la inductiva y la deductiva. Tenemos pues que realizar una primera distinción, que muy esquemáticamente es la siguiente:

- Objeto del Espíritu de las Leyes: las leyes.
- Leyes del objeto científico: el Espíritu de las Leyes.
- Ley natural inductiva.
- Ley natural deductiva.
- Leyes positivas.

El problema surge al legalizar positivamente la política y es un problema histórico y epistemológico; contenido y forma.

El estudio de las leyes debe hacerse en su desenvolvimiento histórico:

"Existen leyes generales y leyes accesorias y se forma en cada país, una especie de generación de leyes. Los pueblos, como cada individuo, tienen una continuación

de ideas y su manera de pensar total, como la de cada particular, tiene un concepto, un medio y un fin"

y más adelante:

"Esta materia no tendría ningún límite sino se lo colocase" (Ps. Pág. 895. 398. 1.798).

"Para bien conocer los tiempos modernos es necesario conocer bien los tiempos antiguos; es necesario seguir cada ley en el espíritu de todos los tiempos".

pero, ¿con cuál objetivo?

"Hay que conocer las cosas antiguas, no para cambiar las nuevas, sino para usar (user) bien las nuevas" (Ps. Pág. 896. 399. 1.795).

Aclaremos el hilo de nuestra exposición. Hemos procurado exponer exhaustivamente las bases del método de Montesquieu y sus principales problemas en el apartado A. En este apartado B, hasta ahora, hemos ordenado el material que nos permitirá apoyar nuestra interpretación del problema de la relación ley-sociedad en el Espíritu de las Leyes. Nos falta en este sentido, únicamente, analizar la polémica sobre el concepto de ley en la "Defensa del Espíritu de las Leyes".

La primera objeción dice así: "El autor cae desde el primer paso. Las leyes, en su significación más extensa, dice él, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas".

y exclama el teólogo jesuíta:

"¡Las leyes relaciones; se puede concebir esto?..."

como es corriente en la mentalidad inquisidora es necesario buscar los motivos ocultos de la acción para sí oponer el mal al bien.

"No obstante, el autor ha cambiado la definición ordinaria de las leyes, sin intenciones (sens dessein) ¿Cual es pues su objetivo? Helo aquí:

El teólogo se dá cuenta, a medias, de las bases teóricas y de las consecuencias de tales principios. Aquí como en el ataque del Arzobispo Beaumont a Emilio, no se trata más que de defender el político de la Iglesia y su unión del Estado y la necesidad mediadora de la Fe-Iglesia; si bien aquí el ataque no es tan político como el que se hace de Rousseau. El teólogo ataca directamente la consecuencia del método deductivo o de la religión natural.

"Según el nuevo sistema, hay entre todos los seres, que forman lo que Pope llama el gran todo, un encademamiento tan necesario, que el mínimo desajuste llevaría la confusión hasta el trono del primer Ser. Esto es lo que hace decir a Pope que las cosas no pueden ser más que como son y que todo está bien como está. Esto aclarado (por sí), se entiende la significación de este lenguaje nuevo, de que las leyes son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. A lo que se añade que, 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, los hombres tienen sus leyes" (D.E.L. Pág. 809).

La respuesta de Montesquieu deja claro que no acepta el espinocismo pero si la Razón natural y la ley natural en un sentido que podríamos llamar iusnaturalista. Es decir, advierte que su metodología empuja a un terreno nuevo el dualismo cartesiano pero sin resolverlo. La metodología científica se extiende a las relaciones Estado y sociedad civil-política y leyes; pero no admite aquellos sistemas, como el de Hobbes o Spinoza que recomponen -renaturalizan- la sociedad civil en una refundación legitimadora y racionalista del Estado. Montesquieu insiste en su método, en su ambigüedad y en su carácter científico.

"Respuesta. Las tenebras mismas no son más oscuras que esto. La crítica ha oído decir -observese el desprecio de Montesquieu- que Spinoza admitía un principio viejo y necesario que gobernaba el universo: no necesita más; desde que encuentra la palabra necesaria, esto será espinocismo, y lo que es sorprendente, es que el autor, en la crítica, se encuentra como espinosista a causa de este artículo, aunque este artículo combata expresamente los sistemas peligrosos. El autor ha tenido ante sí para atacar el sistema de Hobbes, sistema terrible, que haciendo depender todas las virtudes y todos los vicios del establecimiento de las leyes que los hombres se han dado (faites) y queriendo probar que los hombres nacen todos en estado de guerra y que la primera ley natural es la guerra de todos contra todos, derivaba, como Spinoza, toda religión y toda moral. Sobre esto el autor ha establecido

do primeramente, que había leyes de justicia y de equidad antes del establecimiento de las leyes positivas: ha probado que todos los seres tenían leyes y, que incluso antes de su creación, existían leyes posibles; que Dios mismo tenía leyes, es decir, las leyes que se habían hecho. Ha demostrado que era falso que los hombres naciesen en Estado de guerra y ha hecho ver que el Estado de guerra no había comenzado más que después del establecimiento de las sociedades; ha dado sobre estos, principios claros" (D.E.L. Pág. 899).

Intentaremos ahora demostrar -lo ya indicado-, que para Montesquieu el problema del mantenimiento o no de la validez de un orden racional, es al mismo tiempo un problema político y un problema metodológico, o lo que es lo mismo, es un problema que sólo se puede comprender a partir de la existencia histórica de las categorías. Y el mismo Montesquieu, creemos que a través de sus propios textos así lo establece.

Montesquieu no admite el espinosismo porque con él dirá "desde el primer artículo de su libro ha distinguido el mundo material de las inteligencias superiores" y ha rechazado la ciega fatalidad como productora de todos los defectos del mundo (D.E.L. Pág. 808). No obstante, admite el deísmo "con conciencia provisoria" cartesiana en el que Dios oscila entre la voluntad suprema y la razón suprema (D.E.L. Pág.808).

Los mismos problemas se reflejan en el Espiritu de las Leyes pero ya ahora con mayor orden y precisión.

"Hay, pues, una razón primigenia. Y las leyes son las re-

laciones que existen entre la razón originaria y los distintos seres, [así como las relaciones entre los distintos seres] así como las relaciones entre los distintos seres entre sí" (E.L. Pág. 530).

..."Dios se relaciona con el Universo en cuanto que es su creador y su conservador. Las leyes según las cuales lo creó, son las mismas por las que lo conserva. Obra conforme a estas reglas porque las conoce; las conoce porque las ha hecho y las ha hecho porque tienen relación con su sabiduría y su poder. Comprobamos que en el mundo, formado por el movimiento de la materia y privado de inteligencia, sigue subsistiendo. Es preciso por tanto, que sus movimientos tengan leyes invariables de modo que, si se pudiera imaginar otro mundo distinto de este tendría igualmente reglas constantes, pues de lo contrario se destruiría.

Dichas reglas constituyen una relación constantemente establecida. Entre dos cuerpos que se mueven todos los movimientos son recíprocos y según las relaciones de su masa y velocidad, aumentan, disminuyen o se pierden. Toda diversidad es uniformidad y todo cambio es constante" (E.L. Pág. 530).

Tenemos pues una razón originaria y una diversidad de seres o mundos; "el mundo, formado por el movimiento de la materia y privado de inteligencia", y el mundo de los seres que poseen materia e inteligencia. Montesquieu pasa ahora a analizar las relaciones que se derivan de la naturaleza de ambas especies de seres.

"Los seres particulares inteligentes, pueden tener leyes hechas por ellos mismos, pero tienen también otras que no hicieron. Antes de que hubiera seres inteligentes, estas eran ya posibles; así, pues, tenían relaciones posibles, y, por consiguiente, leyes posibles. Antes de que se hubieran dado leyes había relaciones de justicia posibles.

Decir que sólo lo que ordenan o prohíben las leyes positivas es justo o injusto, es tanto como decir que antes de que se trazara círculo alguno, no eran iguales todos los radios. Hay que reconocer, por tanto, la existencia de relaciones de equidad anterior a la ley positiva que las establece" (E.L. Pág. 530).

Existen unas leyes positivas, elaboradas por los seres inteligentes, y una leyes posibles "que no hicieron". Pero estas leyes posibles no hechas por los hombres se refieren a un orden racional; existen unas estructuras "a priori" de principios y como prueba Montesquieu, nos proporciona la existencia de la axiomática, o, la clara y distinta, constitución de una figura geométrica.

Las leyes del mundo inteligente y del mundo físico se diferencian, además, por sus diferentes principios de libertad y conocimiento.

"pero no se puede decir que el mundo inteligente esté también gobernado como el mundo físico, pues aunque aquel tiene igualmente leyes que por su naturaleza son invariables, no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas. La razón de esto, estriba, en que los se-

res particulares e inteligentes son, naturalmente, limitados, y, por consiguiente, están sujetos a error. Y por otra parte, corresponde a su naturaleza el poder obra por si mismos, de suerte que, no sólo no siguen constantemente sus leyes originarias, sino que tampoco cumplen siempre las que se dan ellos mismos" (E.L. Pág. 530).

En otras palabras, posibilidad de error y posibilidad de incumplimiento.

La formulación escueta que hace nuestro autor acerca de las leyes de los animales, nos ayuda a comprender mejor la diferencia entre los dos mundos: "(los animales) tienen leyes naturales porque están unidos por el sentimiento, pero no tienen leyes positivas porque no están unidos por el conocimiento" (E.L. Pág. 530).

El conocimiento es el germen de la libertad y del error. Esta dualidad de mundos y leyes que venimos analizando se reproducen en el hombre;

"el hombre, en cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios. Y cambia las que el mismo establece. A pesar de sus limitaciones tiene que dirigir su conducta; como todas las inteligencias finitas, está sujeto a la ignorancia y al error pudiendo llegar incluso a perder sus débiles conocimientos; como criatura sensible, está sujeto a mil pasiones".

Este hombre dual necesita para:

"no olvidarse de su "creador", de "si mismo" y "de los demás", de las leyes de la religión, de la moral y de las leyes políticas y civiles" (E.L. Pág. 530-531).

A partir de cuanto llevamos expuesto, podemos afirmar que para Montesquieu, aparecen dos tipos de leyes para dos tipos de seres. Las leyes naturales para seres sin capacidad cognoscitiva y las leyes naturales y positivas para los seres con conocimiento.

Las leyes naturales, "así llamadas porque derivan de la constitución de nuestro ser", son "lo que recibió" (él) "hombre antes de que se establecieran las sociedades". (E.L. Pág. 531).

..."El hombre en estado natural, tendría la facultad de conocer, pero no de conocimiento. Es claro que sus primeras ideas no serian ideas especulativas. Pensaría en la conservación de su ser antes de buscar su origen. Un hombre así sólo sería consciente, al principio, de sus debilidades.

En estas condiciones, cada uno se sentiría inferior a los demás o, todo lo más, igual, de modo que nadie intentaría atacar a otro. La paz sería, pues, la primera ley natural" (E.L. Pág. 531).

..."Al sentimiento de su debilidad uniría el sentimiento de sus necesidades, y, así, otra ley natural sería la que le inspirase la búsqueda de alimentos".

..."la sollicitación natural que se hacen siempre uno a

otro" -por un temor recíproco, por el placer y la atracción que inspira la diferencia de sexos- "constituyen la tercera ley".

"Aparte del sentimiento que en principio poseen los hombres, pueden, además, adquirir conocimientos. De este modo tienen un vínculo más del que carecen los demás animales. El conocimiento constituyen, pues, un único motivo para unirse. Y el deseo de vivir en sociedad es la cuarta ley natural" (E.L. Pág. 531).

Sólo la cuarta ley natural se relaciona con facultades cognoscitivas del hombre y al mismo tiempo aparece el problema de la libertad y de las leyes sociales; leyes que el hombre crea con su conocimiento para vivir socialmente e impulsado por "el deseo de vivir en sociedad".

La historia como actividad humana en el tiempo, presupone la sociedad y ésta, las leyes positivas. La categoría ~~a~~ los principios "posibles" que nos hagan conocer, clarificar y ordenar las causas y efectos de las múltiples sociedades históricas van unidas a la libertad y a la facultad de conocer y estas a su vez a la sociedad; son categorías históricas.

La sociedad es el agente de la historia y del conocimiento histórico-social; dicho conocimiento, por una parte, tiene que fundarse en la generalidad de los principios que se inducen en la naturaleza de los seres históricos y por otra, sirviéndose de ellos, se encamina a analizar los tipos de sociedad y sus leyes positivas; la imposibilidad de la generalidad inductiva plantea la exigencia de una generalidad deductiva. Señalemos

que, para Montesquieu, la sociedad como hecho histórico, sin necesidad de una refundación iusnaturalista a través del contrato es el sujeto central y dinámico de la historia.

Veamos ahora la transición hacia las leyes positivas:

"Desde el momento en que los hombres se reúnen en sociedad, pierden el sentimiento de su debilidad; la igualdad en que se encontraban antes deja de existir y comienza el estado de guerra".

"Cada sociedad particular se hace consciente de su fuerza, lo que produce un estado de guerra de nación a nación. Los particulares, dentro de cada sociedad empiezan a su vez a darse cuenta de su fuerza y tratan de volver en su favor las principales ventajas de la sociedad, lo que crea entre ellos el Estado de guerra.

"Estos dos tipos de Estado de guerra son el motivo de que se establezcan las leyes entre los hombres" (E.L.Pág.531).

Trataremos de seguir un poco el hilo de los razonamientos de Montesquieu. El conocimiento que diferencia al hombre de los animales es el motivo determinante para unirse en sociedad, la sociedad, así deseada, "comienza" como "un Estado de Guerra", la igualdad natural deja de existir al conquistarse la libertad social y la conciencia de la fuerza; "las leyes entre los hombres" -las leyes positivas- transformarán la igualdad natural en la igualdad legal, tras la necesaria negociación de la libertad natural que el Estado social o de guerra lleva consigo en su momento de nacer.

Los tipos de leyes positivas resultan de los modos de considerar y analizar las relaciones entre los hombres juntos;

"considerándolos como habitantes de un planeta tan grande que tiene que abarcar pueblos diferentes, los hombres tienen leyes que rigen las relaciones de estos pueblos entre si: es el derecho de gentes si se les considera como seres que viven en una sociedad que debe mantenerse, tienen leyes que rigen las relaciones entre los gobernantes y los gobernados: es el derecho político. Igualmente tienen leyes que regulan las relaciones entre todos los individuos, es el derecho civil" (E.L. Pág. 531).

Insistimos en el problema de la ley, complejo, pero clave para nuestro tema de investigación.

Montesquieu establece frente a la ciega fatalidad como mediación entre las causas y los efectos que "vemos en el mundo", una "razón primigenia". A partir de ella la ley será una relación constante entre los distintos seres. ¿Relación según un orden racional o conforme a un orden natural? ¿Inducción o deducción? Un primer paso aclaratorio es la diferenciación entre dos tipos de seres y sus leyes:

- a) Mundo=materia + movimiento
- b) Mundo=materia + movimiento + inteligencia
- a') Leyes dadas e invariables del movimiento.
- b') Leyes "hechas" por "los seres particulares" en y para sus relaciones -leyes positivas-; leyes "que no hicieron" en y para sus "relaciones posibles".

Diferencias entre a') y b'): las posibilidades de error o

incumplimiento que tienen los seres inteligentes.

La ambigüedad del concepto de ley de Montesquieu aparece al derivar ese concepto de las relaciones necesarias entre los seres inteligentes; ¿Estas necesidades se deducen o se inducen? ¿Es racional deductiva o material inductiva? Posteriormente el problema se vuelve a complicar con las leyes positivas. El hombre se da a sí mismo leyes positivas porque no conoce la naturaleza y la tierra; el conocimiento es el principio del error y el principio de la sociedad. La libertad realizada la separación del hombre de la naturaleza y constituida la sociedad como "unión de los espíritus" es la facultad humana de incumplir las leyes. Las leyes positivas las elaboran los hombres, ¿a partir del conocimiento inductivo-experimental de sus relaciones necesarias en la naturaleza de las cosas o tienen que adaptarse a un modelo de orden o necesidad racional no humano o trascendente? Para poder responder tenemos que analizar el problema del origen de la sociedad.

En las "Cartas Persas", Montesquieu, trata por primera vez en su obra del origen de la sociedad;

"No he sentido nunca hablar de derecho público, sin que se comience por investigar cuidadosamente el origen de las sociedades, lo que me parece ridículo" (C.P. Pág. 110. 94).

La sociedad es un hecho y basta; es un hecho que se puede investigar a través de la constitución empírica de las relaciones constantes entre sus fenómenos. Los fenómenos sociales se reducen a cosas que mantienen relaciones constantes. Ni históricamente ni teóricamente esta investigación era "posible" sin un

poder político que diera constancia a las cosas de la sociedad civil; ampliar el método de investigación de la materia y de sus relaciones constantes a la sociedad es una tarea que se mezcla con la legalización del poder político y la mediación ordenada de éste en la sociedad civil.

"Si los hombres no los formasen (las sociedades), si se abandonaran y se huyeran los unos a los otros, sería necesario preguntar la razón y buscar el porque se mantienen separados. Pero nacen unidos todos los unos con los otros; un hijo ha nacido junto a su padre y ahí se mantiene: he ahí la sociedad y la causa de la sociedad" (C. P. Pág. 111. 94).

Pero esta sociedad que es un hecho, en su evolución -concepto muy oscuro de Montesquieu- llega a ser un Estado de guerra.

"Desde el momento en que los hombres se reúnen en sociedad, pierden el sentimiento de su debilidad; la igualdad en que se encontraban deja de existir y comienza el Estado de guerra".

Su crítica contra Hobbes es una crítica de método que, sin embargo, no niega el Estado de guerra. Montesquieu no admite la extrapoblación retrospectiva del Estado de guerra a la sociedad natural pues para él, lo mismo que para Rousseau, esta sociedad es un hecho. Esta crítica es idéntica a la que realiza Rousseau a Hobbes pero Rousseau introduce el Estado civilizado como categoría intermedia entre el Estado de naturaleza y la sociedad civil-política. En Montesquieu, este Estado civilizado aparece a veces, pero no llega a precisar como categoría y perio

do histórico y con la importancia que tiene en Rousseau, pues el paso del 1º y 2º Discurso, son incomprensibles sin esa mediación. Por sí misma, esta única categoría rompe la identificación sociedad natural = sociedad incivilizada- no "civitas"- y permite renacer la sociedad civil a través de la unión de política y moral.

La metodología de Montesquieu le hace innecesaria la hipótesis del contrato social pues no se trata en su teoría de renaturalizar la sociedad civil sino de hacerla funcional mediante un conocimiento de sus leyes y con un poder político estructurado para legitimar y garantizar el cumplimiento de estas leyes. La relación entre un poder de facto y un necesario poder legítimo se plantea, de forma nueva, al no resolverse por el contrato social. El Estado ya no es un problema de voluntad, es un problema de fuerza ordenada de la sociedad civil. El problema político de su siglo es racionalizar la fuerza -el mecanismo del gobierno- y adherirlo funcionalmente a la sociedad civil; legitimación empírica del poder y legitimación empírica del proceso social.

En la teoría de Montesquieu el gobierno aparece como una institución necesaria de relación entre la sociedad y la fuerza general o el poder.

..."hay un derecho político para cada sociedad. Una sociedad no podría subsistir sin un gobierno. La reunión de todas las fuerzas particulares, dice muy bien Gravina, forma lo que se llama Estado político" (E.L. Pág. 531).

"La fuerza general puede ser situada entre las manos de

uno solo, o entre las manos de varios" (E.L. Pág. 531).

A continuación, critica la asimilación del poder político al poder familiar y concluye constatando otro hecho que deja sin ningún valor su texto de las "Cartas Persas" sobre el hecho social.

"El poder político comprende necesariamente la unión de varias familias" (E.L. Pág. 532).

"Es mejor decir que el gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se relaciona mejor con la disposición del pueblo para el cual está establecido" (...se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi).

La fuerza -ya es un hecho social a legitimar- en su existencia separada es un hecho a desarrollar y a relacionar con la sociedad civil.

"Las fuerzas particulares no pueden reunirse sin que todas las voluntades se reúnan. La reunión es estas voluntades, y dice muy bien Gravina, es lo que se llama el ESTADO CIVIL".

La sociedad es una necesidad que se rompe en su existencia "general"; como "unión de espíritus" es Estado de guerra pero para llegar históricamente a este Estado, el hombre ha tenido que llegar a poseer "ideas especulativas". De nada vale que intentemos moralizar este problema pues, "la política subsistirá siempre" mientras que no se legalice, mientras que el poder no fuerce a las no -virtudes- lo particular- a respetar la justicia -lo general-.

Entre la necesidad de la razón y particularidad de lo con-

creto se interpone el gobierno que a su vez surge como necesidad empírica que impone la generalidad social.

Comprobamos esta relación y su ambigua metodología en las consideraciones finales del capítulo III del libro I:

"La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra"; (E.L. Pág. 532)

luego la razón humana será la relación necesaria que se derive de la naturaleza de las cosas.

"Las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que unos casos particulares a los que se aplica la razón humana. Por ello, dichas leyes deben ser adecuadas al pueblo para el que fueron dictadas"... (E.L. Pág. 532).

O se convierte en racional "por si" el espíritu del pueblo o aquí subsiste una contradicción de método: separar las ciencias naturales y las ciencias históricas con lo cual la "generalidad" de las categorías existentes socialmente no tienen relación con las determinaciones de la naturaleza. La necesidad sería, así, solo ideal y "científica" en cuanto se comprueba y experimenta a través del poder político en hechos previamente "neutralizados", castrados en su necesidad o materialidad empírica. Cuanto Montesquieu admite los hechos, su obra es un caos, cuando tipifica los hechos tenemos antecedentes de los "tipos históricos". Su estudio sobre los gobiernos será "una obra acabada en una inacabada", o mejor, diremos nosotros, una obra acabada en una metodología inacabada.

"Es preciso que las mencionadas leyes se adapten a la natu

raleza y al principio del gobierno establecido, o que se quiere establecer, bien para formarlo, como hacen las leyes positivas, o bien para mantenerlo, como hacen las leyes civiles" (E.L. Pág. 531).

La primera relación de necesidad concreta que nos permite el análisis de las leyes y de su espíritu en la sociedad histórica, es la derivada de la naturaleza y del principio del gobierno.

Se produce también aquí una aclaración de Montesquieu, sobre la sistemática de su obra que abre una vía de explicación a la ambigüedad de su método. El método de investigación de Montesquieu, altera su método de exposición;

"No he separado las leyes positivas de las civiles porque como no trato de las leyes sino de su espíritu, y como este espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las distintas cosas, he tenido que seguir el orden de las relaciones y de las cosas, y no el orden natural de las leyes" (E.L. Pág. 532).

"Examinaré primero la relación que tienen las leyes con la naturaleza y con el principio de cada gobierno, y puesto que este principio tiene sobre las leyes una ingerencia suprema, pondré todo mi cuidado en conocerlo bien; si lo consigo, se verán surgir las leyes de él, como de su propio manantial" (E.L. Pág. 532).

De las relaciones "que, juntas, forman lo que se llama el Espíritu de las Leyes", destacan por su generalidad frente "a

las demás que parecen más particulares", las relaciones en que están las leyes con la naturaleza y con el principio de cada gobierno, pues, decía más arriba el autor:

"he tenido que seguir el orden de las relaciones y de las cosas y no el orden natural de las leyes".

siguiendo de ese orden, las leyes deberán también

"adaptarse a las características físicas del país, (...), el género de vida de los pueblos, según sean labradores, cazadores o pastores. Deben adaptarse al grado de libertad que permita la constitución, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus maneras" (E.L. Pág. 532).

"Finalmente, las leyes tienen relación entre sí, con sus orígenes, con el objeto del legislador y con el orden de las cosas sobre las que están establecidas" (E.L. Pág.532).

El orden natural, situa primero el Estado civil y después el político, la unión de voluntades antes que la unión de fuerzas; en el "orden de las relaciones y de las cosas y no en el orden natural de las leyes, la imposible unión de voluntades hace que la generalidad política se imponga a la consciente particularidad social, la fuerza a la voluntad, lo público a lo privado, la necesidad del gobierno a la necesidad natural social del estado civil. La sociedad es así el comienzo necesario de la historia y paradójicamente de la artificialidad histórica: el orden de las relaciones y de las cosas es producto y producto del orden natural y social. Los fenómenos históricos no pueden ser "cosas" que posibiliten la inducción de la necesidad de sus rela-

ciones sin el poder político que, a su vez, es una fuerza que no puede ser legitimada inductivamente. La legalización del poder político garantiza el método pero este se "escapa" del método e impone su autodeducción a partir del orden racional.

Evidentemente Montesquieu no utiliza la categoría del contrato social, pero se sitúa en el terreno de las consecuencias políticas que el uso de la categoría contrato produjo en la teoría política: la fundación del Estado-gobierno. Hay una tendencia ideológica a identificar iusnaturalismo con uso del contrato social como hipótesis histórica, a pesar de que su mayor importancia política está en la transformación del contrato social en contrato de dominio, rompiendo la dualidad asociación-dominación que aquel tenía implícita y en su punto final, el contrato como pura hipótesis racional. Entre Hobbes y Rousseau-Kant se sitúa Montesquieu. Para nosotros la ambigüedad de su método no excluye su racionalismo sino que lo explica en su historicidad (16).

La primera verificación -interna a la obra de Montesquieu- de cuanto hasta aquí hemos expuesto, la realizamos mediante el análisis de las formas de gobierno en Montesquieu, para así profundizar, al mismo tiempo, en su método y en sus resultados teóricos.

### 3.- FORMAS DE GOBIERNO

#### A) INTRODUCCION

Estudiaremos primero la clasificación sistemática que hace Montesquieu de las formas de gobierno, distinguiendo entre naturaleza y principio de gobierno para después analizar la corrupción de esas formas de gobierno.

Dentro de lo que podríamos denominar "formas atípicas" intentaremos esbozar a partir de elementos teóricos y notas históricas muy fragmentarias dos definiciones posibles de formas de gobierno muy incipientemente reseñadas: los gobiernos federados o federales y los gobiernos moderados dependientes.

Las conclusiones nos situarán dentro de su teoría del gobierno moderado y del problema de la libertad política.

### CLASIFICACION DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

#### B.1.) INTRODUCCION

Montesquieu establece tres clases de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. Y da

"por supuestas tres definiciones, o mejor, hechos: uno, que el gobierno republicano es aquél en que el pueblo entero o parte del pueblo, tiene el poder soberano; el monárquico es aquél en que gobierna uno solo, con arreglo a las leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el gobierno despótico una sólo persona sin leyes y sin normas, lleva todo según su voluntad y su capricho. (E.L. pág. 532).

Este hecho es lo que Montesquieu define como "naturaleza de cada gobierno". Las leyes que "dimanan directamente de dicha naturaleza" son "las primeras leyes fundamentales" que hoy llamaríamos constitucionales, orgánicas y administrativas.

## B.2.) FORMAS DE GOBIERNO REPUBLICANO

El gobierno republicano se divide aquí en democracia y aristocracia.

"Si el pueblo entero es, en la república, dueño del poder soberano, estamos en una democracia; si el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, se trata de una aristocracia". (E.L. pág. 532).

### B.2.1. DEMOCRACIA

"Le peuple, dans la démocratie, est, à certains égards, le monarque; a certains autres, il est sujet". (E. L. pág. 532).

De la necesaria armonización de esta doble cualidad del pueblo, surgen las leyes fundamentales de este gobierno, que para Montesquieu son las siguientes:

- 1.- Leyes que establecen el derecho al voto.
- 2.- Leyes que establecen el número de ciudadanos que deben formar las asambleas.
- 3.- Leyes que determinan que el pueblo nombre sus Ministros.
- 4.- Leyes que determinan que el pueblo nombre Consejo o Senado.

- 5.- Leyes que establecen la división del pueblo en clases.
  - 6.- Leyes que establecen la manera de votar.
  - 7.- Leyes que determinan la manera de dar las células de votación.
  - 8.- Leyes que determinan que sólo el pueblo puede hacer leyes.
- 
- 1.- "(El pueblo) no puede ser monarca más que por sus sufragios que son sus voluntades. La voluntad del soberano es el soberano mismo. Las leyes que establecen el derecho al voto son, pues, fundamentales en este gobierno. (En la democracia) la reglamentación del cómo, por quién y sobre qué deben de ser emitidos los votos, es tan importante como saber en una monarquía quién es el monarca y de qué manera debe gobernar". (E.L. pág. 532).
  - 2.- "Es esencial determinar el número de ciudadanos que deben formar las asambleas; sin esto, podríamos ignorar si el pueblo ha hablado, o sólo una parte de él" (E.L. pág. 532).
  - 3.- "El pueblo que tiene el poder soberano debe hacer por sí mismo todo aquello que puede hacer bien; lo que no pueda hacer bien lo hará por medio de sus Ministros". Pero "sus Ministros no le pertenecen sino que es él quién los nombra; es pues una máxima fundamental de este gobierno que el pueblo nombre a sus Ministros, es decir, a sus Magistrados" (E.L. pág. 533).
  - 4.- "(El pueblo) tiene necesidad, como los monarcas, e incluso más que ellos, de ser conducido por un Consejo o senado. Pero para que tenga su confianza, es necesario que

elija a sus miembros; ya sea él mismo quién los elija, como en Atenas, o por algún Magistrado que ha establecido para elegirlos, tal como se practicaba en Roma en algunas ocasiones". (E.L. pág. 533).

Las leyes IV, V, VI, son leyes que fijan procedimientos electorales y la VIII, completa el principio de la soberanía proclamada en la primera.

La soberanía del pueblo plantea el problema de su capacidad o de sus cualidades políticas.

"El pueblo es admirable para elegir aquellos a quién debe confiar parte de su autoridad, porque no tiene que tomar decisiones más que a propósito de cosas que no puede ignorar y de hechos que caen bajo el dominio de los sentidos. (...) Pero, en cambio, no sabría llevar los negocios ni conocer los lugares, ocasiones o momentos para aprovecharse de ellos". (E.L. pág. 533). Más adelante Montesquieu precisa mejor el problema de la incapacidad del pueblo.

"Del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos, que tienen suficiente para elegir no la tienen para ser elegidos, el pueblo, que tiene capacidad suficiente para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión de por sí mismo".

Existe una incompatibilidad entre la acción del pueblo y el movimiento de los negocios;

"es preciso que los negocios que progresen según un movimiento que no sea ni demasiado rápido ni demasiado lento. El pueblo tiene siempre o muy poca acción o demasiada".

5.- La quinta ley tiene una relación muy estrecha con el problema de la incapacidad del pueblo, pues de ella se deriva (...) "que la división de los que tienen derecho al sufragio constituye en la república una ley fundamental" (...). En la democracia, denominada aquí por Montesquieu "estado popular", "el pueblo se divide en clases". Los grandes legisladores se han distinguido por la manera de hacer estas divisiones: de ellas depende siempre la duración de la democracia y su prosperidad.

6.- La manera de votar constituye también en la república una ley fundamental.

"La elección por sorteo es de la naturaleza de la democracia; la designación por elección es aquella de la democracia". "El sorteo es una forma de elección que no ofende a nadie, y deja a cada ciudadano una esperanza razonable de servir a su Patria".

"Pero como es de sí misma defectuosa, los grandes legisladores se han preocupado de regularlas y corregirlas" (E.L. pág. 533). Los ejemplos citados -sacados de las Atenas de Solon- difuminan las diferencias entre aristocracia y democracia al tenderse en todos a mezclar completamente los dos extremos.

7.- "La Ley que determina la forma de las células es otra ley fundamental en la aristocracia. La cuestión es si la votación debe ser pública o secreta". (E.L. pág. 534). Montesquieu se inclina por la publicidad en la democracia y el secreto en la aristocracia.

8.- La última de las leyes fundamentales de la democracia formulada por Montesquieu en el capítulo II del libro II

se relaciona con la primera que proclama la soberanía del pueblo a través del sufragio..." sólo el pueblo debe hacer las leyes". Al contraponerse aquí el pueblo a Senado, el cual "en mil ocasiones (...) se hace necerio, (que) pueda estatuir". Parece tenderse a una indentificación del pueblo con su órgano de representación.

Los ejemplos citados por Montesquieu muestran la democracia ateniense como un ideal y, otras veces, como una realidad política en crisis que busca sus propios correctivos internos y en la que su diferencia con la aristocracia -como decíamos antes- empieza a desaparecer. La diferencia entre gobernantes y gobernados que se vá estableciendo es aún, la consecuencia de una rígida clasificación por clases o censos, más que fruto de la introducción de la representación política propiamente dicha. Además no se dá aún la separación de la sociedad y el estado ni una verdadera burocracia política. No obstante otros ejemplos de establecimiento y de representación deben interpretarse a través del proceso de división del trabajo que empieza a hacer alguno de ellos, incompatibles con el "trabajo político" pero ya el hecho de que aparezca la posibilidad de una diferenciación entre ciudadano y hombre privado nos aleja de la constitución ideal de la ciudad-estado.

Sin naturalmente pretender aquí tratar, ni tan siquiera mínimamente, el problema de las formas políticas en la antigua Grecia, señalaremos algunos rasgos de la crisis del siglo IV a.c., que tanto influyó en Platón y Aristóteles.

"Como han dicho Austin y Vidal-Naquete, la historia de la ciudad griega es la de un ideal imposible que sólo fue realizado imperfectamente y en un cierto espacio

de tiempo. La ciudad griega se veía en la obligación de mantener una concordia entre sus ciudadanos en lo económico, y en el plano externo se vía en la necesidad de mantener su independencia política. Sin embargo, entre el ideal y la práctica existía una gran distancia.

En el siglo IV el choque sería más brutal, tanto entre la teoría y la práctica, como entre el ideal y la realidad.

La acepción de crisis podemos emplearla en el sentido de inestabilidad. Esta puede ser radical -fin de una organización y principio de otra- como ocurrió con las crisis del siglo III, que sirvió de detonante para originar la del mundo antiguo; o bien, de cambio sin romper la organización propiamente esclavista, pero significando un paso adelante de esta formación. Esto último sería lo que ocurrió con la crisis del siglo IV.

Ahora bien, aunque se van a producir cambios en todos los planos, las modificaciones más notorias estarían centradas en lo político.

Si tenemos que preguntarnos ¿Cuál es el centro de esta evolución? la respuesta es única: la clave es el fin de la polis como célula básica del mundo griego y su relevo por la monarquía como unidad básica en el futuro.

Acertadamente Finley y Mossi han demostrado como la clave estaría en la tierra y, dentro de ella en la concentración de la propiedad territorial. La concentración de la tierra en pocas manos es lo que explica la aparición del resto de los fenómenos. Aunque la crisis iba a revestir una matriz fundamentalmente económica, es evidente que iba a reper-

cutir en todos los planos, y, por otro lado, no hay que olvidar que en el mundo antiguo nunca se dió una autonomía relativa de niveles como ocurre en la historia contemporánea y por tanto, los niveles -político económico, social e ideológico- aparecen bastante relacionados entre sí, no siendo factibles sin grandes riesgos estudiarlos por separado (1).

Tal como puede desprenderse de otros trabajos como el de Finley "la democracia degli antichi e dil moderni" (CATERZA 1972) o las de B. Farrington especialmente "Ciencia y Política en el mundo antiguo", Ed. Ciencia Nueva. 2ª Ed. 1968) y de una lectura, aún no profunda de los clásicos, las categorías políticas que en su mayoría hoy, aún, manejamos, son partes de una teoría política que podemos denominar la organización epistemológica de una crisis y del análisis de los mecanismos institucionales que, la recomponen; la Democracia y la Monarquía nacerán ya como antagónicas en la crisis de la antigua Grecia.

Dejemos estas pequeñas notas que sólo pretenden ayudar a análisis posteriores sobre la Monarquía.

## B.2.}. ARISTOCRACIA

La naturaleza de la aristocracia, conciste en que, "el poder soberano está en manos de cierto número de personas que elaboran las leyes y las hacen cumplir; el resto del pueblo es, con respecto a ellos, lo que en la monarquía son los súbditos con respecto al monarca". (E.L. 534).

Al analizar el problema de la aristocracia "cuando los nobles son muchos" vuelven a parecer en dos formas de la re-

pública mezcladas y diferenciadas solo por el caracter electivo de la aristocracia, como grupo de poder en la democracia.

"Cuando los nobles son muchos, es necesario un Senado que regule los asuntos sobre los que no puede decidir el cuerpo de nobles y que prepare aquello sobre lo que deciden. En este caso, podemos decir, que la aristocracia está en cierto modo en el Senado, la democracia en el cuerpo de los nobles, y que ~~el~~ pueblo no es nada".

Idénticas conclusiones se pueden sacar de la proposición que hace Montesquieu para resolver el problema del pueblo en la aristocracia,

"sería una gran cosa de que la aristocracia que, por algún medio indirecto ~~de~~ hiciera salir al pueblo de la postergación. Así, en Génova, la Banca de San Jorge, que está administrada, en gran parte, por los principales del pueblo, les dá cierta influencia en el gobierno, lo que produce toda la prosperidad".

El pueblo se identifica con los principales que se identifican aquí con los burqueses; "la aristocracia será más perfecta cuanto más se acerque a la democracia" y lo será menos "a medida que se aproxime a la monarquía". (E.L. Pág. 535).

### B.3.) FORMAS DE GOBIERNO MONARQUICO

La definición de monarquía parte de un hecho; aquél gobierno en que uno solo gobierna por medio de leyes funda-

mentales. De este hecho, observado e investigado en sus modos históricos, se puede obtener su naturaleza;

"Los poderes intermedios, subordinados y dependientes, constituyen la naturaleza del gobierno monárquico".  
(E.L. Pág. 535).

Aquí hay una discordancia evidente entre el hecho y la naturaleza que como veremos no soluciona el insistir en el carácter subordinado de los poderes pues inmediatamente después señala que la naturaleza de esta forma de gobierno se desplaza hacia las instituciones de funcionamiento del poder.

"He hablado de los poderes intermedios, subordinados y dependientes, porque en efecto, el príncipe es en la monarquía el origen de todo el poder político y civil. Las leyes fundamentales, suponen necesariamente unos canales intermedios por donde fluye el poder". (E.L. Pág. 535).

"El poder intermedio, subordinado, más natural es el de la nobleza. Ella forma parte en cierto modo de la esencia de la monarquía, de la cual la máxima fundamental es: point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque". (E.L. Pág. 535).

La abolición de esos "poderes intermedios, subordinados y dependientes", anula la naturaleza o constitución del gobierno monárquico.

"En ciertos estados de Europa, algunos han creído abolir todas las justicias señoriales, sin darse cuenta de que querían hacer lo que el Parlamento inglés ha hecho, si abolimos las prerrogativas de los señores del clero,

de la nobleza y de las ciudades en una monarquía, pronto tendremos un Estado popular o un Estado despótico".

¿Afirma Montesquieu que la monarquía inglesa es una república? Más adelante podemos contestar a este interrogante para lo cual es necesario salirse del proceso sistemático de las formas de gobierno en la teoría de nuestro autor.

"Para favorecer la libertad, los ingleses, han suprimido todas las potencias intermedias que formaban su monarquía. Tienen buena razón de conservar esta libertad; si ~~la~~ llegaran a perder serían uno de los pueblos más esclavos de la tierra".

El problema de la libertad política se introduce como determinante y aclaratorio en la clasificación de las formas de gobierno y solo el concepto de libertad política puede abrirnos paso a la comprensión del uso prescriptivo-axiológico que Montesquieu hace de las formas de gobierno.

Señalemos aquí que para Montesquieu, tal como se deduce de lo dicho hasta ahora, los poderes o potencias "intermedias" o "intermediarias" -la diferencia lingüística no deja de ser importante- están integradas en un poder y unas leyes fundamentales. Para Montesquieu -tal y como interpreto<sup>en</sup>mos los textos- el monarca no es nada más que una parte del poder, y este es algo despersonalizado. Las palabras "subordinado y dependiente" fueron introducidas por Montesquieu con un cartón, ya durante la impresión del Espíritu de las Leyes, en el manuscrito (I. f° 38), pero no estamos de acuerdo con la razón que da Jean Brethe de la Gressaye en su edición crítica del Espíritu de las Leyes; si la causa hubiera sido el temor al gobierno de Luis XV nunca hubiera hablado Montesquieu del monarca como dependiente de la nobleza y de las leyes funda-

mentales; además de otras consideraciones que iremos analizando (2):

A la representación sociológica que la monarquía produce como mediación entre la sociedad civil y el Estado, le corresponde un determinado procedimiento de producción legal. Veamos; no basta que en una monarquía haya clases intermedias; además, se precisa un depósito de leyes que sólo puede residir en los cuerpos políticos.

"Los cuales anuncian las leyes cuando se hacen y las recuerdan cuando se olvidan. La ignorancia propia de la nobleza, su falta de cuidado, su desprecio por el gobierno civil, exige la existencia de un cuerpo que haga salir las leyes del polvo que las sepulta sin cesar. El consejo del príncipe no es un depósito conveniente, pues es, por su naturaleza el depósito de la voluntad momentánea del príncipe que ejecuta, y no el depositario de las leyes fundamentales". (E.L. Pág. 536). Una clara defensa de la nobleza de toga, en la que estaba, ya muy introducida la burguesía.

## C) DE LOS PRINCIPIOS DE LOS TRES GOBIERNOS

### C.1.- INTRODUCCION

Uno de los caracteres que diferencian las tipologías precedentes de las formas de gobierno de la que estamos analizando, es que esta se desarrolla en dos diversos planos de análisis, llamados uno de la "naturaleza" de los gobiernos y el otro de los "principios".

B.4. DESPOTISMO

¿Cuáles son las diferencias de la república y la monarquía respecto al Estado despótico?

"En los Estados despóticos, donde no existen leyes fundamentales, no hay tampoco depósito de leyes. De ahí viene que, en estos países, la religión tenga ordinariamente tanta fuerza: es que ella forma una especie de depósito y de permanencia, y sino es la religión, son las costumbres las que se veneran allí, en el lugar de las leyes". (E.L. Pág. 536).

El gobierno despótico carece pues de leyes fundamentales y de conductos intermedios por donde fluya el poder.

En este segundo libro, Montesquieu aclara muy poco sobre la naturaleza del gobierno despótico. Sólo mencionará una ley fundamental de este gobierno: la "existencia de un visir" pues "como consecuencia de la naturaleza del poder despótico, el hombre que lo ejerce, lo hace igualmente ejercer a uno sólo". (E.L. Pág. 536).

La diferencia entre naturaleza y principio lo aclara Montesquieu así:

"La diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio es la siguiente: su naturaleza es lo que le hace ser tal; su principio lo que hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento". (E.L. Pág. 536)

Y más adelante subraya la importancia que como instrumento de análisis tiene esta distinción.

"Ahora bien: las leyes no deben ser menos relativas al principio de cada gobierno que a su naturaleza. Hay que buscar, pues, cuál es dicho principio. Esto es lo que voy a hacer en este libro". (E.L. Pág. 536).

Y en la nota de este capítulo primero del libro III insiste: "Esta distinción es muy importante y de ella sa caremos muchas consecuencias: es la clave de infinidad de leyes". (E.L. Pág. 536).

Señalamos aquí algo ya dicho más atrás. La política subsistirá "mientras que haya pasiones independientes del yugo de las leyes". Por lo tanto y tal como Montesquieu define el principio aquí y la política en su texto "De la Politique", la naturaleza del gobierno "se pone en conocimiento" a causa de la política, o sea, de las pasiones humanas aún no legalizadas. Y esta distinción "es la clave de infinidad de leyes". La naturaleza podría significar la deducción y el principio la inducción. Volveremos sobre este punto.

Sin embargo, como señala el profesor Bobbio, "esta tesis del diverso principio que inspira los diversos regímenes no es nueva, porque nos trae con rapidéz a la mente la tipología platónica que está en parte fundada por las diversas "pasiones" (podemos llamarlas así) que imprimen su caracter específico a los diversos grupos dirigentes, personalizadas en el hombre timocrático, en el hombre obligárquico, etc.

Usando el término de Montesquieu, "principio", podemos decir que, el principio de la monarquía es para Platón el honor, de la oligarquía la riqueza, de la democracia la libertad, de la tiranía la violencia. (...). Uno sólo, el honor, es común a Platón y a Montesquieu, pero si se observan bien ex parte principis, aquella de Montesquieu ex parte populi,

como se aclara bien en el caso de la tiranía o despotismo que viene caracterizado por Platón en base a la "pasión" del tirano y por Montesquieu en base a la "pasión" de los súbditos" (3). Característica sociológica que se complementa, como veremos más adelante, con la tiranía entendida ex parte exercitii, es decir, "sin ley ni freno". Una prueba más de que ni tan siquiera en el despotismo para Montesquieu el problema del poder es un problema subjetivo del titular del ejercicio del poder. Los problemas de la sociedad civil son una de las bases -la inductiva- de la tipología de Montesquieu, planteamos su otra derivación.

Los principios de los diversos gobiernos se derivan de la "estructura particular", de la naturaleza de cada gobierno.

"He dicho que la naturaleza del gobierno republicano es que el pueblo en cuerpo (corps), o de ciertas familias, tenga la potencia soberana; la del gobierno monárquico, que el príncipe tenga la potencia soberana, pero que la ejerza según las leyes establecidas; la del gobierno des<sub>p</sub>ótico que uno solo gobierne según sus voluntades y sus caprichos. No me hace falta más para encontrar sus tres principios; se derivan naturalmente". (E.L. Pág. 536).

Y esta derivación natural "está confirmada por el cuerpo entero de la historia y es muy conforme a la naturaleza de las cosas". (E.L. Pág. 536).

La naturaleza del gobierno es un hecho que se da "por su puesto" como "definición" y el principio del gobierno, un hecho que "está confirmado por la historia y es conforme a la naturaleza de las cosas". La naturaleza del gobierno: un hecho "supuesto" en su generalidad, un "supuesto"; el principio del gobierno: un hecho empíricamente demostrado en su generalidad. La generalidad de la naturaleza y del principio, ateniéndonos a

los textos, son diferentes. La ley natural racional que se mostraba "ambigua" metodológicamente se "integra" coherente en los presupuestos teóricos una vez sistematizados. El problema de fondo, sin embargo, permanece: las determinaciones legal-racionales se concretizan como "supuestos" que son necesarios para legalizar lo político. Naturaleza y principio unidos hacen del gobierno una totalidad que absorbe legalmente la sociedad. El principio de cada gobierno es el resorte principal de la coerción social que pone en tensión todas las leyes; si la naturaleza del gobierno relacionaba su naturaleza con las leyes fundamentales (constitucionales, orgánicas y administrativas), el principio abre sus resortes a la acción de las leyes -principalmente las que hoy llamamos derecho privado-, y, lo que es fundamental, pone en comunicación al gobierno con todos los tipos de relaciones sociales y naturales.

Las leyes como "relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas" al establecerlas en legislador "para toda la sociedad deben guardar" relación con la naturaleza y el principio de cada gobierno. El método de Montesquieu, irá logrando la construcción de un "tipo ideal de sociedad" confirmado por la historia mediante una amplia observación y conforme a la naturaleza de las cosas y al que deberán atenerse las leyes en su espíritu, o lo que es lo mismo, en cuanto relaciones necesarias entre las cosas. Como comprobaremos a lo largo de la exposición, Montesquieu, va construyendo una teoría política con dos vertientes, mecánicamente liberal, y otra, sociológicamente historicista. A esta dualidad se corresponde una mezcla de los procedimientos en la producción de las leyes y en los sistemas de legitimidad. Y la síntesis de esta dualidad produce el gobierno moderado como antítesis político-social y natural-geográfico del gobierno despótico.

del gobierno despótico.

A su vez se establece una derivación entre las leyes y los principios de los gobiernos en el que la ambigüedad metodológica se manifiesta por su, casi siempre, claro mecanismo subyacente.

"La relación de las leyes con este principio (del gobierno), pone en tensión todos los resortes del gobierno; y este principio recibe así, a su vez, una nueva fuerza. Es así como, en el movimiento físico, la acción va seguida siempre de una reacción". (E.L. Pág. 544).

El "ingenuo mecanicismo" (Meinecke) que continuamente aparecerá ya en todo problema de mediación esconde una imposibilidad teórica y una incipiente práctica política absorvida pero no teorizada.

Establecida la causa y sus relaciones, la tarea será en nuestra exposición examinar los efectos en el gobierno; "vamos a examinar esta relación de cada gobierno".

## C.2.) PRINCIPIO DE LA DEMOCRACIA.

El principio de la democracia es la virtud. Este principio o resorte -que así llama Montesquieu otras veces al principio del gobierno- es necesario en un Estado popular al igual que para mantenerse o sostenerse al gobierno monárquico tiene necesidad de "la fuerza de las leyes" y "el gobierno despótico" el brazo del príncipe siempre levantado.

¿Que se entiende por virtud en el Estado político? El ca

pítulo II del libro V responde a este interrogante que además preocupaba a Montesquieu por el desprecio que su análisis podía contener para la monarquía. La segunda edición de su obra, vá precedida de una "advertencia del autor" que está casi entera dedicada a este problema; "para la comprensión de los cuatro primeros libros de esta obra, hay que observar:

"que lo que llamo la virtud en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No es de ningún modo una virtud moral, ni una virtud cristiana, es la virtud política. (...) así pues, he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad".

Montesquieu se justifica por esta innovación lingüística como la mayoría de los grandes teóricos políticos en su época; el método de investigación se encuentra limitado por la palabra concepto de la que tiene que servirse el método de expresión;

"He tenido ideas nuevas; ha sido necesario encontrar palabras nuevas o dar a las antiguas nuevas acepciones".  
"Hay que prestar atención, pues, hay una gran diferencia entre decir que una cierta cualidad, modificación del al ma, o virtud, no es el resorte que hace actuar un gobier no y decir que tal cosa no existe en dicho gobierno (...). Las virtudes morales y cristianas, no están excluidas de la monarquía, como tampoco lo está en virtud política. En una palabra: aunque la virtud política sea el resorte de la república, el honor se encuentra también en ella; aunque el honor sea el resorte de la monarquía, en ella existe igualmente la virtud política".

Montesquieu, "por último", nos esboza una antropología política en la que insistiremos más adelante:

..."El hombre de bien de quien se trata en el libro III capítulo V no es el hombre de bien cristiano, sino el hombre de bien político, que posee la mencionada virtud política. Es el hombre que ama a las leyes de su país y que obra por amor a ellas". (E.L. Pág. 528).

A la república corresponde el hombre virtuoso-moderado; a la monarquía el hombre-prejuicio; al despotismo el hombre-pasional.

El hombre virtuoso de la democracia es el hombre integrado en las pasiones generales que se desarrollan en la igualdad. La democracia -ya siempre será la indirecta o con normas-, la igualdad legal de las pasiones generales a través de la conexión legalmente establecida y mantenida de los objetos con ~~los deseos~~; La crisis de la democracia tiene su base antropológica en la separación que se produce entre la legalidad de las necesidades y la naturalidad de los deseos. Esto abre la puerta al despotismo, al hombre pasional.

"La virtud, en la república es una cosa muy simple: es el amor a la república; es un sentimiento, y no un conjunto de conocimientos".

Es raro que la corrupción empiece por el pueblo.

"A menudo ha sacado de la mediocridad de sus luces un apego más fuerte por lo que está establecido".

"El amor a la patria conduce a la bondad de las costumbres, y la bondad de las costumbres lleva al amor a la patria. Menos ~~podemos~~ satisfacer nuestras pasiones particulares, más nos integramos en las generales".

El ejemplo que Montesquieu utiliza de este tipo de hombres es el monje sometido a una regla severa que le prive "de todas las cosas sobre las cuales las pasiones ordinarias se apoyan". (E.L. pág. 544).

La integración del hombre en las pasiones generales se identifica con la virtud.

"Cuando esta virtud cesa, (...). Los deseos cambian de objeto: lo que se amaba, ya no se ama más; si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra las leyes, cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su patrón". (E.L. pág. 537).

Montesquieu se extiende al final del capítulo III del libro III sobre la crisis de la democracia en Atenas, o más genéricamente, sobre el ideal y la crisis de la democracia clásica. No obstante esta crisis es analizada a través de conceptos modernos y poco a poco en las observaciones de Montesquieu la crisis de la democracia se vá transformando en el peligro moderno de la democracia o del pueblo sin normas. Trataremos esto más adelante.

La igualdad aparece, también, como la característica complementaria de la virtud en el principio de la democracia.

"El amor a la república en la democracia es amar a la democracia; el amor de la democracia es de la igualdad. El amor de la democracia es también el amor de la frugalidad. El amor a la igualdad, en la democracia, limita la ambición al único deseo, a la única felicidad de prestar a la patria servicios mayores que los demás ciudadanos. (...) Por eso en la democracia las distinciones nacen del principio de igualdad"...

"El amor a la frugalidad limita el deseo de poseer al ciudadano que requiere lo necesario para la familia e incluso lo supérfluo para su patria. Las riquezas dan un poder del que un ciudadano no puede usar para él; pues no sería igual". (E.L. págs. 544-545).

Como conclusión de este amor a la igualdad y a la frugalidad nuestro autor señala que:

"El buen sentido y la felicidad de los particulares reposa en gran parte en la medianía de sus talentos y de sus fortunas".

Esta característica sociológica de la república que con lenguaje moderno podemos denominar; la mayor amplitud posible de la clase media, y que ya planteó Aristóteles pasará al "gobierno moderado" y será una constante, también en el pensamiento político posterior.

En el capítulo V del libro V, se encuentra -siempre en el permanente pero aparente desorden de esta obra- una afirmación radical por su claridad y su posterior matización.

"Aunque, en la democracia, la igualdad real sea el alma del Estado, sin embargo, es tan difícil de establecer siempre una actitud extrema a este respecto <sup>que</sup> no convendría siempre. Es suficiente que se establezca un censo que reduzca o fije las diferencias a cierto punto; y luego, corresponde a las leyes particulares igualar, por así decir, las desigualdades"... (E.L. pág. 546).

A través del ejemplo histórico que saca de Atenas -nota 85- como el proceso de división del trabajo hace que la igualdad se relativice en la desigualdad real y como la democracia, tal como ya hemos dicho, se refiere en espacio y en tiempo a hechos

históricos donde aún no se ha creado una esfera pública independiente de la privada.

"Toda desigualdad en la democracia, debe dimanar de la naturaleza de la democracia y del principio mismo de la igualdad. Por ejemplo, se puede temer que las personas que necesiten un trabajo continuo para vivir se empobrecieran demasiado a causa de su cargo público o que descuidasen las funciones que este requiere; se puede temer que los artesanos se ensorberbecieran o que los libertos, demasiado numerosos, se hicieran más poderosos que los antiguos ciudadanos. En este caso, la igualdad entre los ciudadanos puede suprimirse en la democracia, para bien de la misma. Pero no es más que una igualdad aparente la que se puede suprimir".

El Espiritu de las Leyes, está lleno de observaciones de sociología legal pero nos será imposible reproducirlas todas. En este problema de la relación entre la igualdad y la desigualdad real, y, de las leyes que lo establecen, por ejemplo, se afirma que; "a veces es bueno que las leyes no parezcan ir tan directamente al fin que se proponen".

Además de la igualdad, las leyes deben mantener la frugalidad en la democracia mediante la igualdad de fortunas y la pequeña propiedad de la tierra. El relativismo -o pragmatismo- de Montesquieu reaparece casi constantemente, y siempre con llamadas explícitas al método. Veámoslo aquí en el problema de la igualdad.

"No se puede establecer una repartición igual de las tierras en todas las democracias. En determinadas circunstancias, este arreglo sería impracticable, peligroso e iría incluso contra la constitución. No es necesario

tomar siempre resoluciones extremas. Si en una democracia no conviene la repartición, cuyo fin es mantener la costumbre, hay que recurrir a otros medios". (E.L. pág. 547).

Relativismo, método e idea de equilibrio van unidas. La palabra CONSTITUCION aquí adquiere un significado conceptual que tanto puede considerarse un precedente de la sociología jurídica como de la escuela antiformalista del derecho público. Además este significado, por otra parte, constante en el ~~texto~~<sup>sive</sup> para comprender la "estructura particular" o "naturaleza" del gobierno moderado en Montesquieu. Lo que nos interesa destacar permanentemente es la fluidez sociológica que se manifiesta entre las formas de gobierno y este concepto de constitución es la posibilidad unificante de esta fluidez. Veremos solo unas líneas más abajo como <sup>en</sup> la democracia es necesario un "depósito de costumbres" y más adelante en la monarquía "un depósito de leyes" y en el gobierno moderado un "depósito de normas".

Muy brevemente señalaremos tres leyes que ayudan a conservar las costumbres de la democracia:

- 1.- Un cuerpo fijo como norma de costumbre. Aquí "la máxima general es: en un senado, que ha de ser la norma, y, por decirlo así, el depósito de las costumbres, los senadores deben de ser elegidos con caracter vitalicio; en un senado constituido para proponer los negocios del Estado, los senadores pueden cambiar". (E.L. pág. 547).
- 2.- Conservar las costumbres antiguas. Por la importancia que tiene esta afirmación con el relativismo -de desengaño y no de método- de Rousseau citamos las afirmaciones de Montesquieu sobre la revolución...

.. "Solo es posible provocar revoluciones y dar al Estado una forma nueva con penas y trabajos infinitos, y no con ociosidad y costumbres corrompidas" (E.L. pág. 547).

Si un pueblo alcanza un grado de corrupción irreversible, toda revolución es imposible.

Por otra parte, Montesquieu, parece establecer una especie de ciclo histórico de diferenciación de los gobiernos pero sin mencionar las leyes.

"En el transcurso de un gobierno largo, se camina insensiblemente hacia el mal: solo mediante un gran esfuerzo se podría volver al bien" (E.L. Pág. 547).

- 3.- ... "Subornidación de los jóvenes a los ancianos".
- 4.- "Nada dá más fuerza a las leyes que la subordinación extrema de los ciudadanos a los magistrados".
- 5.- "La autoridad paterna es también muy útil para mantener las constumbres. Ya hemos dicho que en una república no hay una fuerza de represión tan grande como la existencia en los demás gobiernos. Por consiguiente, las leyes tienen que tratar de suplir esta falta, lo hacen por la autoridad paterna" (E.L. pág. 547-548).

Subrayamos la relación de la fuerza de represión con las leyes, que, en la teoría del gobierno moderado de Montesquieu, alcanza su solución de mecánica constitucional y de su estructuración social. Pues el fondo histórico de su obra está en la necesidad de sacar al gobierno de su aislado mecanismo del Estado absoluto: Al no creer ni en la posibilidad de un Despotismo Ilustrado, ni en una refundación de la sociedad política, su modelo será un gobierno racionalmente "supuesto" -es mejor decirlo

así, que legitimado- y sociológicamente legal.

### C.3.) ARISTOCRACIA

La virtud es también el principio del gobierno republicano aristocrático, pero:

"Es verdad, que aquí no es requerida tan absolutamente (como en la democracia)". (E.L. Pág. 537).

"El pueblo, que es respecto a los nobles lo que los súbditos con respecto al monarca, está contenido por sus leyes. Tiene, pues menos necesidad de virtud que el pueblo de la democracia". (E.L. Pág. 537).

Las ideas de equilibrio y moderación vuelve una vez más. A través de diferentes formulaciones aparece siempre como problema y como objetivos;

"pero, ¿cómo se contendrá a los nobles? los que deben hacer cumplir las leyes contra sus colegas sentirán de inmediato que actúan contra ellos mismos". (E.L. pág. 537).

La ley y la coerción aparecen siempre como socialmente necesarias para fundar el equilibrio político, pero el hombre o los grupos sociales no tienen ninguna tendencia básica hacia su cumplimiento. La política es legalmente coactiva porque no es humanamente voluntaria; el origen histórico de la coacción está en la sociedad por ello la política debe buscar sus fundamentos coactivos en las bases sociales de la ley. Montesquieu, insiste en este problema.

"Es necesaria pues la virtud en este cuerpo por la naturaleza de la constitución".

Es decir, el problema está en cómo el cuerpo de los nobles puede reprimirse así mismo, como puede moderarse.

"El gobierno aristocrático tiene por sí mismo cierta fuerza que la democracia no tiene. Los nobles forman un cuerpo que, por su prerrogativa y por su interés particular, reprime al pueblo: basta que haya aquí leyes para que a este respecto sean efectuadas". (E.L. pág. 537).

Garantizada la represión de los demás cuerpos, el problema, de esta forma de gobierno, está en la dificultad que tiene la aristocracia de reprimirse a sí misma.

"pero de la misma manera que es fácil para este cuerpo reprimir a los otros, es difícil que se reprima a él mismo, tal es la naturaleza de esta constitución, que parece que sitúa a los hombres bajo el poder de las leyes, y que los retira de él".

"Ahora bien, semejante cuerpo no puede reprimirse más que de dos maneras: con una gran virtud que haga que los nobles se consideren en cierto modo iguales a su pueblo, lo que puede formar una gran república; o por una virtud menor, que es una cierta moderación que haga al menos a los nobles, iguales entre sí lo que produce su conservación". "La moderación es, pues, el alma de estos gobiernos. Entendiendo por moderación la que está fundada sobre la virtud"... (E.L. Pág. 538).

Para complementar el análisis del gobierno aristocrático exponemos, ahora, las leyes que pueden favorecer el espíritu de moderación.

"El espíritu de moderación es lo que se llama virtud en la

aristocracia; ocupa el lugar de espíritu de igualdad en el Estado popular". (E.L. Pág. 548).

Las leyes deben armonizar constitución y principio, por lo cual se tienen que encaminar "a restablecer la igualdad que la constitución del estado suprime necesariamente". Las leyes tendrán que impregnar las relaciones sociales y políticas de una moderación que "haga olvidar al pueblo su debilidad".

Contrariamente a lo que comprobaremos más adelante en su teoría del gobierno moderado, Montesquieu opone, aquí, aristocracia a monarquía. Es necesario insistir que por el momento estamos en el análisis del uso sistemático que Montesquieu realiza de su clasificación de las formas de gobierno en el que "cada gobierno tiene su naturaleza y su principio". No es necesario, pues, que la aristocracia adopte la naturaleza y el principio de la monarquía, lo que ocurriría si los nobles tuviesen prerrogativas personales y particulares distintas de las que tienen como cuerpo. Los privilegios deben ser para el Senado, y el respeto para los Senadores. Corporativismo social y corporativismo político deben estar armonizadas pero no confundidas.

Dos fuentes principales de desorden existen en los Estados aristocráticos:

"La igualdad extremada entre los que gobiernan y los que son gobernados, y la misma desigualdad entre los distintos miembros del cuerpo que gobiernan. De esas dos desigualdades resultan odios y envidias que las leyes deben prevenir o frenar". (E.L. Pág. 548).

Las medidas concretas que las leyes deberán establecer para evitar esos desórdenes contienen diversos significados que es preciso señalar: en primer lugar, se transparenta en ella una

situación histórica que por primera vez no hace referencia casi exclusiva a Grecia y Roma que va situado en su tiempo histórico, en la actualidad. Sus propuestas pueden interpretarse como medidas que tienen como fin la racionalización social-política de la situación de la nobleza -en sentido amplio- en la monarquía francesa. Además contiene un incipiente proyecto de transformación de la monarquía absoluta que empieza a plantearse desde bases metodológicas y socio-históricas que no encajan en la "reforma ilustrada" pero perfilan su teoría del gobierno moderado y nos ayudará a comprenderla.

Enumeraremos brevemente en la perspectiva anterior dichas medidas de racionalización.

"La primera desigualdad se dá principalmente cuando los privilegios de los principales no son honoríficos más que en la medida en que se rebajan al pueblo".

"Esta desigualdad se dará también, si la condición de los ciudadanos es diferente en relación a los impuestos. Lo que sucede de cuatro maneras: cuando los nobles se autoconceden el privilegio de no pagarlos; cuando cometen fraudes para verse exentos de ellos; cuando se los apropian con el pretexto de retribución o sueldo por los empleos que ejercen; finalmente, cuando convierten el pueblo en tributario y se reparten los impuestos que recaudan de él. Este último caso es raro; una aristocracia, en caso, así, es el más duro de todos los gobiernos".  
(E.L. Pág. 548).

"Es sobre todo esencial, en la aristocracia, que los nobles no recauden los tributos (pues) los particulares estarían a merced de los hombres de negocios"... (E.L. Pág. 548-549).

"Es preciso que las leyes les prohiban también el comercio: mercaderes tan acreditados implantarían toda clase de monopolios. El comercio es profesión de gentes iguales". "Las leyes deben emplear las medidas más eficaces para que los nobles administren justicia al pueblo".

"Deben modificar en todo momento el orgullo de dominio. Tine que haber por un tiempo, o para siempre, un Magistrado que haga temblar a los nobles". (E.L. Pág. 541).

Su relativismo histórico está mezclado una vez más con su racionalismo legal que se muestra en el entretendido de leyes y medidas concretas como en este caso concreto:

"Estas magistraturas tiránicas en la aristocracia corresponden a la censura en la aristocracia, que, por naturaleza, no es menos independiente". (E. L. Pág. 549).

La igualdad de fortunas para conseguir la moderación se repite aquí como en la democracia. Aunque comprendemos que nuestro deseo sistemático de abarcar todo lo posible la abigarrada trama de ejemplos y análisis parciales de Montesquieu puede llevar a nuestro trabajo hacia una cierta impresión de caos, por su transparencia histórica copiaremos casi por entero también en esta ocasión las medidas concretas.

"Dos cosas son perniciosas en la aristocracia: la pobreza extrema de los nobles y sus riquezas exorbitantes. Para prevenir su pobreza, es necesario, sobre todo obligarles a que paguen pronto sus deudas. Para moderar sus riquezas se precisan disposiciones prudentes e insensibles; no confiscaciones, leyes agrarias, ni aboliciones de deudas que causan males infinitos".

"Las leyes deben suprimir el derecho de primogenitura en-

tre los nobles para que las fortunas tiendan siempre a la igualdad por la partición continúa de las sucesiones".

"Todas las medidas inventadas para perpetuar la grandeza de las familias en el Estado monárquico, no podrían emplearse en la aristocracia". (E.L. Pág. 549).

Y añade en una nota:

"parece que el objeto de algunas aristocracias, será menos mantener el Estado que lo que ellos llaman su Nobleza". (E.L. Pág. 549 - Nota 103).

"Cuando las leyes han sido igualadas a las familias, tienen aún que mantener la unión entre ellas evitando litigios prolongados entre los nobles". (E.L. Pág. 549).

Esta necesidad de moderación en la aristocracia está probada por la historia; por ejemplo:

"(Del artículo de la Gaceta de Utrecht de Julio de 1749)"  
..."confirma la necesidad de moderación en la Aristocracia para hacer compatible Gobierno Aristocrático y libertad". (G. Pág. 427. f° 683).

C.4.) MONARQUIA

El carácter contradictorio y a la vez confuso del análisis político de Montesquieu que tiene sus propias raíces en su ambigüedad metodológica -ya esbozada- se manifiesta, con más o menos claridad, en su exposición sobre la monarquía. Los capítulos sobre esta forma de gobierno contienen numerosas oscuridades y contradicciones que relacionamos con la ya mencionada dualidad metodológica y con sus permanentes precauciones tácticas de escritor político.

En la forma de gobierno monárquica se entreeva ya su teorización del gobierno moderado lo cual reproduce mejor que en la investigación de las anteriores formas de gobierno, la tensión entre ideal y causas históricas. La artificialidad teórica de la conciliación y la práctica política de su tiempo se precisan, también aquí, con mayor rigor y plasticidad expositiva.

Sinteticemos -aún con riesgo de esquematizar- lo más posible, la contradicción a nivel de método para después analizar y distinguir los giros y tensiones que en los conceptos imprime el propio método al exponerse de aquellos otros, que son fruto de precauciones o de dificultades de expresión.

"Suplico que nadie se ofenda por lo que he dicho, hablo después de todas las historias. (.Y.) no son cosas de especulación, sino una triste experiencia" (E.L. Pág. 538).

A través de las investigaciones históricas comprueba que la virtud no es el principio de la monarquía. ¿Cual es? EL HONOR, pero,

"verdad es que, filosóficamente hablando, el honor que dirige todas las partes del Estado es falso; pero este honor falso es tan útil al público como el verdadero lo sería para los particulares que pudieran tenerlo" (E.L. Pág. 539).

"El honor desconocido en los Estados despóticos, donde incluso a veces no existe palabra para expresarlo, reina en las monarquías; dá la vida a todo el cuerpo político, a las leyes y a las virtudes mismas" (E.L. Pág. 539).

En las "Cartas Persas" se expresa así: "Point d'honneur"

"es propiamente el carácter de cada profesión" (C.P. Pág. 120. 90).

Del contexto de la nota se puede deducir que "profesión" hace referencia a los grandes "corps" y a los tres sectores de la clase dominante: espada-toga-burguesía. Y, creemos también oportuno recordar aquí, que, para Montesquieu, la "unión del cuerpo político" no es ningún artificio racional que se implanta con un fin moralizador;

"Lo que llamamos unión de un cuerpo político, es una cosa muy equívoca, la verdadera es una unión de armonías, que hace que todas las partes, aunque nos parezca muy opuestas, concurren al bien general de la sociedad".

La unión es una coordinación empírica de las partes sociales, pero a partir de sus propias determinaciones. El principio es el sector sociológico que pondrá en movimiento la na

turalidad del gobierno.

El honor es filosóficamente falso pero al mismo tiempo distingue la monarquía del despotismo: luego la relación no es filosófica, no es sustancial, y se desplaza hacia causas sociales comprobadas por la historia. ¿Como se media el objetivo racional de la política con la triste experiencia que muestran las fuentes de la investigación histórica? El legislador construye las leyes monárquicas a través de un conjunto de relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas y cuyo punto central es algo filosóficamente falso. Si es así, ¿Cómo pueden las leyes positivas armonizar la ley natural y la relación histórica?

El mecanismo realiza la mediación y prolonga así las causas de la historia hacia el terreno político-racional en un historicismo que es más impuesto por la empiria que fruto de una coherente metodología.

Mientras mayor es la contradicción entre ley racional natural y ley empírica natural, el modelo de conciliación deberá ser más ideológico.

"En las monarquías, la política "fait faire" las grandes cosas con el mínimo de virtud que puede; como en las más bellas máquinas, el arte emplea tan pocos conocimientos, fuerzas y ruedas como es posible" (E.L. Pág. 538).

..."diréis que ocurre aquí, como en el sistema del universo, donde hay una fuerza que aleja sin cese del centro todos los cuerpos y una de "presentenir" que los atrae. El honor, pone en movimiento todas las grandes

partes del cuerpo político; los une por una misma acción; y así resulta que cada uno se encamina al bien común, creyendo "aller a ses interests particuliers". "Actualmente (subrayo la historicidad presente del problema de los intereses)... cada hombre está aislado. Parece como si el efecto natural de la potencia arbitraria fuese particularizar todos los intereses", (ps. Pág. 939. 604-1.253).

Esta nota -posterior a 1735- se encuentra en el tomo II de los "Pensées" que está casi todo él dedicado a preparar el Espíritu de las Leyes. Y este problema de los intereses se relaciona con la independencia; "ese espíritu de independencia que nos hace desear el cambiar de maître" (C.G.R.D. Pág. 445).

Hemos subrayado en el texto del Espíritu de las Leyes el bien común pues creemos que este concepto da la clave de lo dicho anteriormente. Sucede aquí, aunque con diferencias teóricas apreciables, lo mismo que en todas las teorías de la razón del Estado que va desde el Renacimiento hasta la época de Montesquieu; moral, escolástica e incipiente racionalismo y teoría de los intereses del Estado -o análisis "realista" de la práctica política- se concilian en el bien común pero sin que tal armonía tenga el menor fundamento teórico y la menor vigencia práctica (4).

El bien común es un compromiso que como bondad es "filosóficamente falso" y como común, ante una situación histórica de crisis e inestabilidad, solo puede generalizarse mecánicamente. El Estado monárquico es así en su principio filosóficamente falso pero mecánicamente armónico.

El contenido institucional de ese mecanismo se precisará en su teoría de gobierno moderado pero casi contemporáneamente -en su teoría e históricamente- dejará de ser un mecanismo "imagen", metafórico o ideológicamente construido. La ideología se

desplaza del contenido a la forma cuando el contenido es ya socialmente concreto. El mecanismo se transformará en gobierno constitucional republicano y el monarca en un símbolo de unidad ideológica.

Analícemos ahora el honor dentro de la constitución del gobierno monárquico, resaltando los dos puntos mencionados con anterioridad; la tensión entre el método de investigación y el método de exposición y las continuas precauciones de Montesquieu aunque ambas manifestaciones se presenten mezcladas en el texto y esto dificulte la distinción.

"(En la monarquía) El Estado subsiste con independencia del amor a la Patria, del deseo de verdadera gloria de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas esas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos, y de las que solo hemos oído hablar".

"Las leyes ocupan aquí el lugar de todas estas virtudes de las que no tenemos ninguna necesidad; el Estado os dispensa de ellas: una acción que se hará sin ruido y en cierto modo sin consecuencia" (E.L. Pág. 538).

En este párrafo es importante señalar el tema del fondo: el Estado del siglo XVIII es independiente de todas las mediaciones con la sociedad que han existido históricamente; el Estado monárquico se mantiene por su constitución y su principio con independencia del hombre privado y esto presupone la plena realización de una esfera pública, independiente de la privada. El método de Montesquieu va unificando en su observación histórica las múltiples vías de evolución hacia este tipo de Estado a través de la capacidad ordenadora de la "naturaleza"; los principios de los gobiernos y de las leyes que sus relaciones necesarias agrupan en las diferencias de las teorías de Montesquieu so-

bre las formas de gobierno comienzan con la democracia "sin norma" o directa, pero a través de la crisis de la ciudad Estado de Roma, de las repúblicas italianas, de Holanda e Inglaterra y del Estado absoluto de los siglos XVI y XVII y de las crisis de la sociedad civil acaba en esos siglos en el concepto de gobierno moderado. El vacío del feudalismo, la colmará en los últimos capítulos. Este concepto fluctuante en su fundamentación teórica será, sin embargo, un modelo precursor del Estado actual.

Compruébese además que aquí Montesquieu de una forma muy clara afirma la no vigencia histórica de la democracia y su reducción espacial-temporal a la antigüedad clásica; no encuentra en la realidad empírica de su tiempo, "aquellas virtudes heroicas que encontrábamos en los antiguos y de las que sólo hemos oído hablar", pero encuentra el hombre político que se origina con la separación, del hombre como habitante de un espacio real -el burgués- y el hombre que habita un espacio ideal, no real -el ciudadano-.

Debemos decir -un poco al margen del hilo de nuestra exposición- que con esta minuciosidad de citas, además de ir preparando la fundamentación de nuestras conclusiones, intentamos demostrar el vigor de las investigaciones de las causas "naturales" que constantemente realiza y tiene presente Montesquieu, y, la sistemática de su obra. Insistimos en esto a riesgo de ser reiterativos. El Espíritu de las Leyes tiene una trabazón que no la quiebra un desorden fortuito aunque si aparece enredada en los fallos y grietas que su métodos lleva consigo. Dicho de otra manera: el desorden es fruto del orden tenso y sin un completo basamento gnoseológico de su método.

Como decíamos, la monarquía para Montesquieu es la primera aparición histórica de la antinomía de lo "público", de la clara diferenciación del Estado y la sociedad civil.

En sus últimos capítulos, donde investiga el origen del gobierno moderado en la Edad Media, contrapondrá, el "gobierno político" al "gobierno feudal". Pero de este problema era ya consciente en 1727 aunque sin precisar la terminología.

"Al debilitarse poco a poco el gobierno gótico, por la corrupción necesaria de todos los gobiernos o por el establecimiento de tropas regulares, la autoridad soberana ocupó insensiblemente en Europa el lugar de la feudal". (R.M.U. Pág. 195). El bien político en la constitución feudal "no consistía más que en el ejercicio de ciertos derechos particulares, que los unos pretendían tener sobre los otros, y no estaba fundado (el bien público) sobre ninguna visión general". La constitución feudal era "un cuerpo monstruoso". (Ps. Pág. 928. 595. 1302) (5).

La calificación "ilustrada" que se hacía de Montesquieu como "feudalista" o "medievalista" nos parece una manifestación de completa ignorancia del método de Montesquieu y de sus resultados analíticos.

El fortalecimiento de ese poder soberano es, para Montesquieu, consecuencia de su control de la emisión de la moneda y de la crisis de las rentas señoriales. Estamos tentados de afirmar que Montesquieu ve la crisis de la Edad Media en la introducción, a gran escala, de la moneda en las relaciones comerciales y el proceso de división social del trabajo, que esto produjo (6).

"Por oposición a las riquezas reales, están todas las riquezas que no han surgido del trabajo y no se consumen necesariamente en el comercio: oro, dinero..." (E.L. Pág. 648. Nota de Montesquieu núm. 229).

Esta diferencia de vida pública y vida privada y la necesidad de racionalizar su mediación está presente en Montesquieu desde el inicio de su trabajo teórico. En su "memoria sobre las deudas del Estado" (1716) en la que analiza el "Edicto del Regente de creación de una Corte de Justicia encargada de la imposición de los hombres de "Affairs", plantea la revitalización de los Parlamentos regionales como centro de concensus y no sólo de aprobación o negación a las cargas públicas.

Y en su "Elogio de la Sinceridad" (1717) estudiará un tema típicamente rusioniano. A la "vida privada" corresponde una "virtud" "sin fuerza" y sin "acción". En su "Templo de Gnide" -sobre todo aquí- y en su correspondencia con sus amantes de París, analizará el amor casi igual que Rousseau en su 2º Discurso; Gozar es imposible pues el placer nos "lanza" el deseo más allá del propio placer; el amor es efímero y hay que evitar que caiga en las telarañas del afecto. No es inoportuno tratar aquí este problema pues en el amor a la Patria volverá a repetirse como tema subyacente.

A esta vida privada sin fuerza y acción se contrapone la corrupción de la corte y así surge la necesidad de establecer nuevos canales entre lo público y la corte a través de "hombres sinceros". Este deseo moralista de renovación de la "clase política" se irá concretizando en su teoría del gobierno moderado. (E.S. Pág. 44-45).

El mismo tema vuelve, pero con más oscuridad, en la tipificación de los conductos que realiza la legislación penal.

"Aunque todos los delitos son públicos por naturaleza, se distinguen, sin embargo, los delitos verdaderamente públicos de los delitos privados, así llamados porque ofenden más a un particular que a la sociedad entera". (E.L. Pág. 538).

Veámos ahora en este caso concreto como lo público y lo privado existen en la república y en la monarquía.

"Ahora bien: en la república los delitos privados son más públicos, es decir, van más contra la constitución del Estado que contra los particulares; y, en las monarquías, los delitos públicos son más privados, es decir van más contra la propia constitución del Estado".

Más adelante se vuelve a una explicación causal-moralista de la falta de virtud de la monarquía; la corrupción de los cortesanos, "de los ciudadanos principales del Estado, que se impone a la mayoría de los hombres de bien". (E.L. Pág. 538).

Al explicar ahora "como se suple la falta de virtud en el gobierno monárquico" la causalidad se nos muestra con mucha mayor claridad sociológica. La antropología y la moral, que están a la base de la clasificación política de los principios del gobierno, se precisan en comparación con el principio de la república. Al mismo tiempo, surgen las precisiones preventivas que incluso fuerzan la exposición tal como el propio autor lo admite.

"Je me hâte, et je marche a grands pas para que nadie crea que hago una sátira del gobierno monárquico. No; si le falta un resorte tiene, en cambio, otro: EL HONOR:".

Y ahora, irrumpe la confusión provocada por la tensión entre el moralismo y la práctica política relativista:

"Es decir que el prejuce de cada persona y de cada condición, ocupa el puesto de la virtud política de la que he hablado y la representa en todas partes. El honor (que es "filosóficamente falso") puede inspirar las más hermosas acciones y junto con la fuerza de las leyes puede con

ducir al fin del gobierno con la misma virtud".

Honor y virtud se transforman, en parte por el método y en parte por las cautelas históricas del escritor, en puros resortes mecánicos y la "misma virtud" se usa ahora como una pura palabra que, desligada de su anterior significado conceptual, sirve alternativamente para designar resortes políticos que quiebran mecánicamente "la fortuna" en la causalidad histórica. La individualidad histórico-concreta de la monarquía se pierde en una evolución histórica que se confunde moral-mecánicamente, con la ley suprema de la razón.

Para confundir más los términos la nota 40 sobre la dificultad que tiene el pueblo para ser virtuoso en una monarquía dice así:

"Hablo aquí de la virtud política, que es la virtud moral en cuanto que se dirige al bien general, muy poco de las virtudes morales particulares y nada en absoluto de esta virtud que se relaciona con las verdades reveladas. Aclaremos esto en el libro V, capítulo II". (E.L. Pág. 538).

Los manuscritos del Espíritu de las Leyes demuestran que Montesquieu varió, en las sucesivas ediciones, la redacción matizando el texto, aunque la nota 40 ya estaba en la primera edición; esto demuestra que el problema preocupaba ya a Montesquieu al margen de las repercusiones públicas de su libro.

Teniendo en cuenta lo dicho en este capítulo, podemos definir el honor -en los gobiernos cuya característica histórica reside en la independencia de la política- como la integración de los súbditos en las "pasiones generales" a través de los prejuicios de cada persona y de su condición social.

"Así, en las monarquías bien reguladas, todo el mundo será más o menos buen ciudadano, y encontraremos raramente alguien que sea hombre de bien; pues, para ser hombre de bien hay que tener la intención de serlo y amar al Estado más por él que por uno mismo". (E.L. Pág. 538).

El problema del sentimiento -deseo- en la política separado de la vida privada nos parece una de las claves para ir planteándose la antropología política del gobierno moderado.

"Hoy, no tenemos estima más que por las ciencias físicas, estamos únicamente ocupados de ellas; el bien y el mal político son, entre nosotros, más que un objeto de conocimiento, un sentimiento". (Ps. Pág. 877./198-199/1940-1871; notas posteriores ya al Espíritu de las Leyes).

El amor como generalidad sensible del deseo se fracciona entre el amor a un abstracto inexistente y a uno mismo, lo cual imposibilita la existencia del amor como deseo general, como pasión sensible general, e impide la existencia histórica del hombre de bien que debe entenderse tal como Montesquieu mantiene en la nota 43.

"Sólo en sentido político" los deseos "cambian de objeto" y sólo el prejuicio sostenido por la política y las leyes pueden unificar los deseos.

La independencia de la política y de la estructura burocrática del Estado llevan ímplicita la organización revitalizadora del prejuicio. La castración del deseo prepara la irracionalidad de la voluntad.

"El prejuicio es un juicio erróneo que la mente forja acerca de la naturaleza de las cosas por pereza en la

aplicación de las facultades del entendimiento. Y este indeseable fruto de la ignorancia se enseñorea del intelecto, lo vuelve ciego y lo mantiene cautivo".

"Los prejuicios, esos ídolos de la mente, tiene sus raíces, además, en la naturaleza de la facultad de formar conceptos que presta a todas las cosas un ser espiritual, o bien en la parcialidad de la facultad de juzgar, cuyo origen residen, en parte, en la falta de claridad de las representaciones conceptuales; en parte, en la distorsión de las sensaciones por obra de la constitución de los órganos sensoriales, y en parte, en la influencia de las pasiones, siempre cambiantes y mudables".

"Hay prejuicios universalmente difundidos y que la humanidad soporta, en cierto modo, por herencia. Por ejemplo, el precepto acerca de los fundamentos que probarían determinada cosa".

"Esta disposición enfermiza de la formación de conceptos favorece la superstición y un sin número de errores arraigados en el pueblo. Otra debilidad del entendimiento es su irreflexiva proclividad a los extremos",

"Hay prejuicios públicos o convencionales, que aparecen como una divinización del error. Tal sucede con el prejuicio de los usos, siempre antiguos, y de las modas, siempre nuevas, así como del lenguaje. Un entendimiento agudo no puede desarrollar su pensamiento porque carece de expresiones adecuadas. Las determinaciones conceptuales no corporizan la verdadera representación de las cosas, ni el modo verdadero en que son experimentadas. Los objetos son de cierto modo y nosotros los experimentamos de otro modo. Pero no los reproducimos tal como

son ni tal como los vemos. Nuestras representaciones son imágenes falsas, y nuestras expresiones, caracterizaciones ambíguas".

"Cada hombre edifica dentro de su espíritu un pequeño universo, cuyo centro es él y en torno del cual giran todas las opiniones, las cuales se rechazan y coinciden, se apartan y aproximan, según las preferencias de esa gran fuerza impulsora que es el amor propio".

"Quiera el hombre abandonar sus prejuicios y acercarse a la naturaleza con ojos y sentimientos puros, como los que podría despertar una tímida virgen. La contemplará entonces en todo su esplendor y podrá gozar de cada uno de sus encantos" (7).

Esta larga cita de la Encyclopedie dice más que todo lo que hubieramos podido nosotros afirmar sobre la consecuencia de la autonomía de la política. La actividad teórica, el lenguaje y las relaciones del hombre con la naturaleza se dividen, o, ampliando la terminología baconiana, se ideologizan. El sociólogo historicista de Montesquieu nos ha descrito las raíces -la necesidad- de la política como ideología pero al trasladar el problema al terreno constitucional, en su teoría del gobierno moderado, el orden gobierna y legaliza el desorden sin transformar sus raíces históricamente, negadas previamente.

"Siendo el honor el principio de este gobierno las leyes deben referirse a él". (E.L. Pág. 549).

Las leyes en la monarquía deben esforzarse por conservar el principio monárquico, es decir, por abrir y facilitar la relación entre la estructura del gobierno su principio y las causas sociales que le permiten mantenerse y subsistir a ambos.

"Es necesario que (las leyes) trabajen para sostener esta nobleza, de la que el honor es, por decirlo así, el padre y el hijo". (E.L. Pág. 549).

Todas las medidas sociales y económicas que tendían a "moderar" a la nobleza en la aristocracia deben, al contrario, promoverse en la monarquía. Las leyes deben hacer hereditaria la nobleza, "no para que sea el límite entre el poder del príncipe y la debilidad del pueblo, sino el vínculo entre ambos". (E.L. Pág. 549).

Las sustituciones, el retracto gentilicio, los privilegios deberán ser promovidos y protegidos; las dificultades "que esta medida puede causar en el comercio" son inconvenientes particulares a la nobleza que desaparecen ante la utilidad general que proporcionan. Sin embargo,

"las leyes tienen que favorecer todo el comercio que la constitución de este gobierno puede proporcionar para que los súbditos puedan satisfacer, sin riesgo de perecer, las necesidades del príncipe y de la corte, renovadas cada día". (E.L. Pág. 539).

Mercantilismo y leyes comerciales de apoyo a las manufacturas de artículos de lujo son aconsejadas por Montesquieu en la monarquía hasta donde esto sea compatible con su constitución.

El vínculo entre el poder y el pueblo que Montesquieu afirma debe ser de mediación y no de límite lo asume así lo que hoy denominaríamos la clase política o las clases sociales que pueden ser políticas.

Sin caer en un análisis comparativo y prescriptivo de las formas de gobierno, Montesquieu, en el capítulo X, XI y XII, del

libro V analiza las ventajas del gobierno monárquico respecto a la república y al despotismo.

"El gobierno monárquico tiene una gran ventaja sobre el republicano: como una sola persona lleva todos los asuntos, hay más prontitud en la ejecución. Pero, como esta prontitud podría degenerar en rapidez, las leyes meterán en ella cierta lentitud. No sólo deben favorecer a la naturaleza de cada constitución, sino también remediar los abusos que podrían resultar de dicha naturaleza".

Las leyes que surgen de la naturaleza de las cosas, favorecen y remedian los abusos de la constitución; relativismo y moralismo político una vez más unidos. En el caso de la monarquía los objetivos de las leyes se concretizan históricamente en una potenciación de los cuerpos intermedios.

"Los cuerpos que tienen el depósito de las leyes nunca obedecen mejor como cuando van a paso lento y cuando aportan, a los negocios del príncipe, esta reflexión, que no puede esperarse de la falta de luces de la corte en cuestión de leyes del Estado, ni de la precipitación de sus conceptos".

La necesidad de la representación política y de la unidad del estado pueden implicar el corporativismo. Además entre este texto aparece claramente el monarca y sus consejos como un poder meramente ejecutor sin "luces (....) sobre las leyes del Estado" y no se puede argumentar que aquí Montesquieu estuviese teorizando directamente el modelo constitucional inglés; modelo que para nosotros ya tiene construido antes de este análisis aunque no comprobado ni esclarecido en todos sus puntos (8).

Tanto en la anterior comparación como en la que expone

mos a continuación, entre monarquía y despotismo, destaca un hecho histórico que en el análisis de Montesquieu ha adquirido cada vez más relieve, hasta llegar a ser la base de la distinción entre gobierno moderado y no moderado. Nos referimos a la idea de equilibrio pero en estrecha conexión de causa a efecto con la idea de necesidad de cuerpos intermedios para la producción de la ley y su ejecución para establecer y conservar las costumbres.

"El gobierno monárquico tiene una ventaja sobre el despótico. Como pertenece a su naturaleza el que tenga bajo el príncipe varios órdenes dependientes de la constitución, el Estado es más fijo, la constitución más inquebrantable y la persona del gobierno está más segura".(..)

"En efecto, se ve en todas partes que en los movimientos del gobierno despótico el pueblo, guiado por sí mismo, lleva siempre las cosas tan lejos como pueden ir; todos los desórdenes que comete son extremos. Por el contrario, en la monarquía, las cosas rara vez son llevadas al exceso. Los jefes temen por ellos mismos; tienen miedo de ser abandonados; los poderes intermedios dependientes no quieren que el pueblo tome demasiados vuelos. Es raro que los órdenes del Estado se corrompan por entero. El príncipe depende de estos órdenes: y los sediciosos que no tienen la intención ni la esperanza de derribar al estado no pueden ni quieren derribar al príncipe.

Los poderes intermedios y sus mecanismos de "vinculación" verdadera entre poder y pueblo evitan así que las tensiones sociales y políticas lleguen a alcanzar sus orígenes;

"Así todas nuestras historias están llenas de guerras civiles sin revoluciones; las de los estados despóticos es

tán llenas de revoluciones sin guerras civiles".

C.5.) EL DESPOTISMO Y EL PROBLEMA DEL GOBIERNO MODERADO.

"La categoría del despotismo que por, primera vez viene elevada a categoría representativa de una de las formas típicas de gobierno (mientras hasta ahora el gobierno despótico había sido situado entre las subespecies de monarquía), llega a ser la categoría esencial para la comprensión del mundo oriental". (y) la tipología de Montesquieu adquiere mayor claridad si se le interpreta como repetición de la tipología tradicional, al menos desde Maquiavelo en adelante, que sobre la base de las transformaciones ocurridas en la Sociedad Europea clasifica todos los Estados o como repúblicas o como principados. Con una integración: es decir, con la agregación de la categoría que sirve para incluir en el esquema general de las formas de gobierno también el mundo oriental" (8).

El principio de los estados despóticos -al igual que ocurrió con su naturaleza- se fija en primer lugar en relación con la monarquía.

"El honor no es el principio de los Estados despóticos: siendo los hombres en él todos iguales, no pueden preferirse a los demás; siendo los hombres en él todos esclavos, no pueden preferirse a nada". (E.L. Pág. 539).

"Además, como el honor tiene sus leyes y sus reglas no sabría doblegarse; como depende de su propio capricho y no del ajeno no puede encontrarse más que en Estados que tienen leyes seguras y donde la contribución es fija". (E.L. Pág. 539).

A la contraposición entre honor-monarquía y no honor-despotismo se superpone otra distinción que se puede formular doblemente:

(Monarquía = Gobierno moderado

(Despotismo = Gobierno no moderado

(Monarquía = Leyes seguras y constitución fija.

(Despotismo = Ausencia de leyes seguras y constitución fija

y si recogemos otra diferencia ya mencionada, la distinción se triplica.

(Monarquía = Ordenes dependientes de la constitución o poderes intermedios.

(Despotismo = Ausencia de órdenes dependientes de la constitución o poderes intermedios.

"Como la virtud es necesaria en una república y el honor en una monarquía, es necesario el TEMOR de un gobierno despótico: la virtud no es aquí necesaria y el honor sería peligroso". (E.L. Pág. 539).

Ahora ya la contraposición entre gobierno moderado y no moderado o despótico la asume explícitamente Montesquieu.

"El gobierno moderado puede aflojar sus resortes cuanto quiera sin peligro. Se mantiene por sus leyes y su propia fuerza. Pero cuando, en un gobierno despótico cesa de momento el levantar el brazo; cuando no puede aniquilar al instante los que tienen los primeros puestos. Todo está perdido: pues el resorte del gobierno que es el temor no existiendo el pueblo no tiene ya protector". (E.L. pág. 539).

"No podemos hablar de estos gobiernos mónstruos sin extremecernos". (E.L. pág. 539). La nota 46 identifica como tipo de gobierno despótico la aristocracia militar.

Como un apoyo más a las conclusiones, que más adelante expondremos, citaremos el título del capítulo X del libro III: "Diferencia de la obediencia en los gobiernos moderados y en los despóticos". Es solo la obediencia lo que cambia, pues el poder es de igual naturaleza.

"En los Estados despóticos, la naturaleza del gobierno requiere una obediencia extrema; y la voluntad del príncipe, debe tener tan inflexible su efecto como una bola lanzada contra otra el suyo" (...). El hombre es una criatura que obedece a otra que manda" (...). "El patrimonio de los hombres es como el de los animales, el instinto la obediencia y el castigo". (E.L. pág. 539).

Es importante señalar como la religión es el único posible límite que tiene el príncipe en el Estado despótico.

"Las leyes de la religión son un precepto superior porque están dadas sobre el príncipe igual que sobre los súbditos. Sin embargo, esto no ocurre en lo que se refiere al derecho natural ya que se supone que el príncipe no es un hombre". "En los Estados monárquicos y moderados, el poder está limitado por lo que constituye su resorte; es decir, el honor, que reina como un monarca sobre el príncipe y sobre el pueblo". (E.L. pág. 540).

La oposición entre gobierno moderado y no moderado cierra el libro III - "De los principios de los tres gobiernos"- pero más como un problema a analizar que como una distinción conocida en sus causas y efectos.

"Aunque la manera de obedecer sea diferente en estos dos gobiernos, el poder es, sin embargo igual" (E.L. pág. 540).

No obstante de lo dicho por Montesquieu se puede deducir que el poder en el gobierno moderado se ejerce objetivamente y en el gobierno despótico personalmente.

El estudio del gobierno despótico desde el punto de vista de las leyes que dá el legislador y de la relación que deben tener con el principio del gobierno, se abre con el enigmático capítulo XII del libro V. Idea de despotismo.

"Cuando los salvajes de Luisiana quieren fruta, cortan el árbol por su pie y cogen el fruto. Esto es el gobierno despótico". (E.L. pág. 551).

"Aquí el despotismo, es pues una relación con un comportamiento que pertenece a las esferas económicas, tal como viene explicado algunas páginas más adelante, donde Montesquieu sostiene que en estos Estados "Nadie repara ni mejora nada: no se construye casa más que para el tiempo que uno ha de vivir, no se hacen fosos ni se plantan árboles, se saca todo de la tierra sin devolverle nada, todo esta inculto, todo está desierto". (E.L. pág. 551). Montesquieu había sacado las observaciones sobre los salvajes de Luisiana (...) de los relatos de los misioneros. Pero Corrado Rosso ha observado recientemente, que los "Salvajes" no eran tan imbéciles -y sólo prejuicios enraizados y duros de morir, lo hacen tal- desde el momento que existen árboles, como los plátanos, cuyas frutas son recogidas "cortando el árbol en las raíces", y así mismo lo explicaba exáctamente el artículo Bannier de la enciclopedia" (9).

La conservación del Estado despótico "se reduce a la conservación del príncipe o, mejor, del palacio en que está encerrado (...). La política, sus resortes y sus leyes deben ser aquí limitadas el gobierno político es tan sencillo así aquí como el gobierno civil". (E.L. pág. 551).

La complejidad del gobierno político produce la necesidad del gobierno moderado.

Una diferencia importante con los gobiernos republicanos y moderados;

"Como la fuerza nuestra en el Estado, sino en el ejército que lo ha fundado, habrá que conservar el ejército para defender el Estado; pero, el ejército es una amenaza para el príncipe; ¿Cómo conciliar, pues, la seguridad del Estado con la seguridad de su persona?".

En los Estados moderados el ejército es independiente del poder político en cuanto fundación y mantenimiento.

Montesquieu insiste en la importancia de la religión en el Estado despótico relativizando como una fuerza social más; "En estos Estados la religión tiene más influencia que en ningún otro; es un temor añadido al temor".

El problema de la diferencia entre gobierno despótico y moderado, se distingue pues con una mezcla casi total de causas de distinción, que van desde leyes del derecho privado hasta el clima. Y manteniendo además una línea de continuidad con todo el pensamiento político anterior en cuanto al criterio de distinciones espacial o geográfico. El despotismo es característico del Oriente -Turquía, Persia, Mogol, Marineos, Moscovia- y

sobre todo Asia".

"La parte del mundo donde el despotismo está, por decirlo así, naturalizado".

"En los Estados que carecen de leyes fundamentales, la sucesión al imperio no es fija (...) y así, este Estado tiene un motivo más de disolución que la monarquía".

(E. L. Pág. 551). La constitución de un gobierno moderado es "Una Obra maestra de la legislación (...) que el azar consigue dar a ver, y que rara vez se deja en manos de la prudencia". Hay que convinar los poderes, regularlos, atemperarlos, ponerlos en acción dar, por así decir, un lastre a uno para que puede resistir al otro". (E.L. pág. 552).

D) LA CORRUPCION DE LOS PRINCIPIOS DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

D.1. INTRODUCCION

La tipología de Montesquieu de las formas de gobierno, se diferencia de las establecidas por Maquiavelo porque es, como la tipología clásica, tripartita. Con esta misma diferencia; la triple división ha sido obtenida agregando una forma de gobierno que en la tripología clásica era considerada una forma específica de la monarquía, el despotismo. Luego la tercera forma de gobierno de Montesquieu es, si se tiene presente la teoría clásica, una de las formas malas o corrompidas; el despotismo usando la terminología tradicional, es para Montesquieu la tiranía ex parti exercitii, el gobierno de uno solo "Sin leyes ni frenos".

El profesor N. Bobbio, a quién seguimos aquí, deduce de esto que:

"La tipología (de Montesquieu) es muy anómala respecto a todas las tipologías antiguas: la anomalía está en el hecho de que contamina dos criterios diversos, el de los sujetos del poder soberano, que permite distinguir la monarquía de la república y la del modo de gobernar, que distingue la monarquía del despotismo. En otras palabras, Montesquieu usa ambos criterios tradicionales pero los usa contemporáneamente; esto es, usa el primero para distinguir la primera forma de la segunda, usa la segunda para distinguir la segunda de la tercera. Además de anómala, la tipología del Espíritu de las Leyes, puede dar la impresión de ser incompleta: en efecto, introduciendo el despotismo, como única forma degenerada, deja en-

tender que la república no conoce formas corrompidas. Hasta ahora (en el pensamiento político), hemos encontrado tipologías que, o niegan las distinciones entre formas buenas y formas malas (como las de Bodino y Hobbes) o bien duplica toda las formas buenas (y no solo la monarquía) en otras formas malas. Montesquieu por el contrario acoge criterio xiológico pero lo aplica únicamente a una de las formas".

El problema que nos planteamos aquí, es el de la degeneración de las formas de gobierno y su incidencia en la clasificación de Montesquieu.

El libro VII, DE LA CORRUPCION DE LOS PRINCIPIOS DE LOS III GOBIERNOS,

"Constituye una mera repetición y de ningún modo una verdadera demostración lógica del valor de su propia tipología. Pero si bien la lógica es defectuosa, el significado resulta absolutamente claro. Hay una línea divisoria muy definida entre el despotismo y todas las demás formas de gobierno. No existen ni pueden existir una defensa del despotismo, pero todas las otras formas, siempre que lleven las condiciones establecidas más abajo, pueden llevarse a la práctica" (Frank NEUMANN).

Neumann concede erróneamente a nuestro juicio, poca importancia, a este capítulo, que si bien es una repetición de los anteriores, contiene esta importante novedad: en la degeneración de todas las formas de gobierno que Montesquieu va analizando históricamente, intercala la opción del gobierno moderado como alternativa política única y opuesta al despotismo. Este capítulo, es por tanto, muy importante en la línea de análisis que va

mos trazando para comprender su teoría del gobierno moderado.

Los Pensamientos posteriores al Espíritu de las Leyes, y, sobre todo, los recogidos en los folios encuadernados en el tomo III -su segunda parte- que sirvieron a Montesquieu para preparar la defensa de su libro, las hemos ya utilizado como instrumento de interpretación del pensamiento de su autor. También sobre este tema concreto encontramos una nota más clara que el propio Es píritu de las Leyes,

"la monarquía degenera ordinariamente en el despotismo de uno solo; la aristocracia, en el despotismo de varios y la democracia, en el despotismo del pueblo" (Ps. Pág. 878. 235. 1.893).

todas las degeneraciones van pues hacia el despotismo.

Señalamos aquí otro texto, donde la dualidad de leyes vuelve a reflejarse como fondo, la tensión entre los dos polos de nuestro problema en este apartado: corrupción y leyes.

"Hay dos clases de corrupción: una se produce cuando el pueblo no observa las leyes; la otra, cuando las leyes lo corrompen, y, en este caso, el mal es incurable ya que está en el propio remedio" (E.L. Pág. 561).

El despotismo tiene otra formulación conceptual aunque con el mismo contenido: "hay dos especies de tiranía, una real, que consiste en la violencia del soberano; y otra de opinión que se hace sentir cuando los que gobiernan esta blecen cosas que chocan con la manera de pensar de una nación" (E.L. Pág. 641).

La falta de leyes fundamentales es un problema de gobierno y la falta de poderes intermedios y órganos de mediación y representación, un problema de opinión "Pública" o de "Consensus"; opinión pública es igual aquí a "pensar de una nación". La profundización que se produce al unir estos dos conceptos -despotismo, tiranía- nos ayudará más tarde en nuestro análisis de la libertad política y el del gobierno moderado.

Intentaré resumir el contenido del libro VIII desde esta perspectiva, pero siempre teniendo en cuenta, que la idea general del libro es que "la corrupción de cada gobierno comienza por la de sus principios". Es decir, es un problema de relaciones sociales o de costumbres.

#### D.2. LA CORRUPCION DE LA DEMOCRACIA

La democracia que aparecía como un gobierno no vigente se nos muestra en su degeneración como un peligro vigente. Su posible y concreta vigencia histórica se liga ahora a la transformación del gobierno representativo, a la distinción entre gobernantes y gobernados, y a la ruptura de la unión legal de igualdad y libertad política. Usando aquí una distinción que Montesquieu establecerá para analizar el problema de la comunicación entre el pueblo y el poder en la monarquía y el despotismo, podríamos decir que el peligro democrático se caracteriza por la posibilidad de "revoluciones" que vayan más allá de las tensiones políticas entre los cuerpos del Estado o "guerras civiles".

"El principio de la democracia se corrompe, no sólo cuando se pierde el espíritu de la igualdad sino también cuando se adquiere el espíritu de la igualdad extremada, cuando cada uno quiere ser igual a aquellos que eligió para

gobernar" (E.L. Pág. 570).

La igualdad aquí es la igualdad social y la igualdad política; la ruptura de ambas, implica la no aceptación de "el mando" y "la obediencia" y el rechazo del gobierno representativo. Veamos como se expresa Montesquieu:

"Entonces, el pueblo no pudiendo soportar el poder que él mismo confía, quiere hacer todo por sí mismo, deliberar en lugar del senado, ejecutar en lugar de los magistrados y despojar de sus funciones a todos los jueces" (E.L. Pág. 570).

Montesquieu concreta aún más las consecuencias de la degradación de la democracia.

"En estas condiciones, la virtud en la república deja de existir. El pueblo, quiere ejercer las funciones de los magistrados; no se les respeta ya. Las deliberaciones del senado carecen de peso; y no se tiene, pues, más consideración para con los senadores y, como consecuencia, tampoco para los ancianos. Y si no se respeta a los ancianos, tampoco se respetará a los padres; los maridos no se merecen ya diferencia alguna, ni los amos sumisión. Todo el mundo llegará a amar este libertinaje; la molestia del mando -sumisión social- "fatigará, como la de la abediencia" -sumisión política-. "Las mujeres, los niños, los esclavos, no tendrán sumisión a nadie. Y ya no habrá aquí amor a las buenas costumbres, amor al orden, en fin, ya no habrá virtud" (E.L. Pág. 570-571).

La corrupción en la democracia la podemos comprender también como un problema de teoría del conocimiento; o mejor, de la

posibilidad del conocimiento político. Siempre que tengamos aquí presente los textos citados en el apartado, sobre el método.

La ausencia de la virtud implica falta de generalidad y por lo tanto introducción a la particularidad o arbitrariedad de las causas. La lógica de lo "múltiple" tendrá que "ceder" aquí a la lógica de lo "uno", la sociedad ante la política, la inducción ante la deducción. La educación será el instrumento de garantía de la correspondencia entre lo particular y lo general en la génesis del pensamiento. Por otra parte, históricamente, el lazo de unión entre sumisión social y sumisión política reside en la familia como medio inicial de la producción y el consumo de bienes. De ahí, que, la trilogía de los dominados -mujer, niño, siervo-, sea constante en todo el pensamiento iusnaturalista -en la "prehistoria del liberalismo" que diría Solari-. Por ejemplo, Leibniz, en sus manuscritos sobre el derecho natural -en concreto el "C", posterior a 1677- afirmaba:

"La sociedad es una unión de varios hombres para un objeto común.

Una sociedad natural es una sociedad que exige la naturaleza".

"Los signos a través de los cuales se puede reconocer que la naturaleza quiere alguna cosa, se tienen precisamente si la naturaleza a puesto en nosotros el deseo y las fuerzas, o, instrumentos, para realizarlo, puesto que la naturaleza no hace nada en vano, y, principalmente si la cosa posee una necesidad o una constante utilidad, porque la naturaleza busca en todo caso lo mejor"

"La sociedad más perfecta, es aquella que tiene como fin

la máxima felicidad común".

"El derecho natural es aquel que conserva y proporciona las sociedades naturales".

"La primera sociedad natural es entre el hombre y la mujer, porque es necesaria para la conservación de la especie humana".

"La segunda es entre padres e hijos, que se deriva inmediatamente de lo precedente, puesto que los hijos, una vez generados o incluso libremente adoptados, deben ser educados, o sea, criados y nutridos. A su vez, cuando hayan sido ya educados, deben obediencia a sus padres"...

"La tercera sociedad natural es entre patronos y siervos; y es conforme a la naturaleza, cuando a una persona falte el intelecto pero no la fuerza para procurarse lo necesario.... luego, el intelecto está en el patrón, y únicamente la otras fuerzas en el siervo".

(...) "Pero esto es válido únicamente cuando no existen esperanzas de que el siervo pueda adquirir el intelecto, pues en caso contrario, el patrón tendrá el deber de promover como necesidad para la felicidad del siervo, la libertad de su siervo, por medio de la educación".

"No obstante, a decir verdad, dudo que se pueda encontrar una semejante relación de dependencia en la que el siervo exista enteramente por la gracia del patrón: particularmente porque las almas son inmortales y pueden alguna vez adquirir el intelecto y llegar a participar así de la felicidad de la otra vida. Por lo tanto, en mi parecer, es-

ta sociedad puede únicamente establecerse entre el hombre y los animales".

Leibniz, sin embargo, la considera legítima para pueblos enteros

"Que son casi todos ~~conf~~usos como las bestias: podrían ser mantenidos en tal estado de obtucidad para beneficio de sus patronos, educando a los niños de tal manera que lleguen a ser superiores a las bestias".

y concluye Leibniz:

"En definitiva, esclavitud natural, tiene lugar respecto a los hombres carentes de raciocinio, en cuanto sea limitada por las leyes del temor de Dios" (12).

Sin detenernos excesivamente en este problema, es importante señalar como Montesquieu se sitúa implícitamente en la línea de Locke, quien introduce a su vez una modificación sustancial en la relación amo-siervo que será recogida por Kant;

"Al ser (...) libre todo hombre por naturaleza, no puede imponérsele que se someta a ningún poder terrenal si no es por su propio consentimiento" (13).

luego será necesario legitimar la relación amo-siervo sobre otras bases.

..."a pesar de habérsenos dado en común todas las cosas de la naturaleza, el hombre (como dueño de sí mismos y propietario de su persona, de sus actos o del trabajo de los mismos) llevaba dentro de sí la gran base de la pro-

piedad" (14).

El trabajo, cualidad humana que naturaliza al hombre y humaniza la sociedad natural o la naturaleza social, es para Locke la base de la propiedad privada de uno mismo y del valor de los bienes. La acumulación de valores de cambio o monedas -cuya relación con el trabajo, Locke, no llega a aprehender- introduce la desigualdad y la necesidad de la sociedad civil.

El trabajo vivo acumulado será para el liberalismo la determinación de la sociedad política a la que, a su vez, subyace el dominio del trabajo muerto sobre la relación del hombre con la naturaleza o trabajo vivo.

"amo y criado son nombres tan antiguos como la historia, pero se aplican a personas de muy distintas situaciones. El hombre libre puede constituirse en criado de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario que ha de recibir" (15).

Montesquieu aquí, como en otras ocasiones, utiliza conceptos y principios del derecho natural sin rigor metodológico y dentro siempre de la relación gobierno-sociedad como dos hechos "supuestos", aunque con principios cognositivos diferentes.

"La esclavitud es contraria al derecho natural, por el cual, todos los hombres nacen libres e independientes".

Hasta aquí, el derecho natural, pero, a continuación, los hechos se manifiestan como un problema de poder y esa necesidad de orden-poder legitima las relaciones fácticas.

"No hay más que dos especies de dependencias que no le sean contrarias" (al derecho natural): "la de los hijos respecto de los padres; la de los ciudadanos respecto de los magistrados"

y volvemos a la relación democracia-anarquía, reintroduciendo el orden racional en el hecho;

"Pues como la anarquía es contraria al derecho natural, el género humano, no pudiendo subsistir en ella, es necesario que la potencia de los magistrados, que es opuesta a la anarquía, sea aquí conforme (al derecho natural)" (Ps. Pág. 1047. 1935. 174).

"Pero el derecho de los patronos (en la esclavitud) no es legítimo porque no puede haber tenido una causa legítima.

De una forma oscura, introduce en la nota 50, a este "Pensamiento" citado, el argumento de Locke.

"Un hombre libre no se puede vender a sí mismo, pues el contrato no podría tener aquí precio. El esclavo se vende: todos sus bienes cedidos (¿) al patrón y, como consecuencia el precio de su dinero (?). El patrón no da, pues, nada y el esclavo no recibe nada. Luego no hay precio. Además: un hombre no puede contratar más que como ciudadano. Pero un esclavo no es un ciudadano. La naturaleza lo ha hecho ciudadano; no puede contratar para no serlo" (nota 50 Pág. 1047. Ps. 1935.174) (los signos de interrogación son de Montesquieu).

Es necesario complementar todo esto con lo establecido en el libro 15 donde se trata de determinar las relaciones que

existen entre las leyes que regulan la esclavitud civil y la na  
turaleza del clima.

"Es necesario limitar la servidumbre natural a ciertos países de la tierra, en todos los demás, me parece que, por muy penosos que sean los trabajos que la sociedad exi  
ge, se puede hacer todo con hombres libres (...) no hay trabajo que sea tan penoso como para no poder hacerlo pro  
porcional a la fuerza del que lo hace, siempre que sea la razón, no la avaricia quien lo regule (...) probablemente no hay clima sobre la tierra donde no se pueda  
comprometer, en el trabajo a los hombres libres. Porque las leyes estaban mal hechas encontramos hombres perezosos; porque esos hombres eran perezosos se les ha coloca  
do en la esclavitud" (E.L. 620-621).

Esta trilogía será refundada por Kant en el derecho privado con el contrato personal de naturaleza real -base de los modernos derechos de familia y derecho laboral- y en el derecho público, distinguiendo entre los ciudadanos activos con derecho a voto y los ciudadanos pasivos sin participación en la elaboración de la voluntad pública (16).

La anarquía -particularidad de la igualdad y de la liber  
tad- frente a la necesidad del gobierno produce, ya en la corrupción de la democracia un inicio de intercomunicación de las formas de gobierno.

"La democracia tiene pues que evitar dos excesos: el es  
píritu de desigualdad que le hace desembocar en la aris  
tocracia, o en el gobierno de uno sólo; y el espíritu de igualdad extrema que le conduce al despotismo de uno so

lo, como el despotismo de uno solo acaba por la conquista" (E.L. Pág. 571).

La relación entre la libertad y la igualdad que se precisa en el capítulo III de este libro, nos situa de lleno en los dos principios claves del liberalismo como <sup>o</sup>apuesto a la democracia: igualdad y libertad legal.

"El verdadero espíritu de igualdad está tan alejado del espíritu de igualdad extrema como el cielo lo está de la tierra.

El primero, no consiste en hacer las cosas de modo que todos manden o nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus iguales. No se trata de tener un dueño, sino de no tener por dueños más que a los iguales.

En el Estado de naturaleza los hombres nacen en la igualdad; pero no sabrían permanecer aquí.

La sociedad se la hace perder, y ya no volverán a ser iguales más que por las leyes" (E.L. Pág. 571).

Se introduce aquí, una distinción conceptual que a través de Kant y de su fundación de la categoría jurídica será la que dé fundamento y posibilidad a la unión de liberalismo y democracia, una vez introducido el sufragio universal.

"Tal es la diferencia entre la democracia sometida a normas -regleé- y la que no lo está; que en la primera, todos son iguales en cuanto ciudadanos y en la otra lo son también como magistrados, como senadores, como padres, como maridos y como amos".

La democracia sin normas que corrompe el corporativismo político y social, implica un nuevo tipo de producción de normas que tiene su origen en las determinaciones de las relaciones necesarias de la sociedad; la democracia con norma, se construye en la igualdad de los cuerpos y de los derechos positivos, o sea, en tanto y en cuanto se pertenece a cuerpos sociales y políticos; en esta democracia la producción legal parte de las determinaciones políticas abstraídas de las relaciones sociales conceptualizada como "naturaleza de las cosas". La primera rompe el gobierno representativo y la diferencia entre el hombre y el hombre abstracto; las segunda les consagra política y socialmente.

Una constante en las notas de trabajo de Montesquieu es su desprecio ante el pueblo "sin normas";

"Estos pueblos situados en los confines de Alemania y de Italia no están contenidos por nadie. Son, de alguna manera, libres y como consecuencia, insolentes; no hay nada peor que el populacho libre" (V.E. Pág. 306).

"Los holandeses tienen dos especies de reyes: los burgo-maestres, que distribuyen todos los empleos (y) los otros son el pueblo bajo, que es el tirano más insolente que se puede tener" (V.E. Pág. 327).

"En Londres, libertad e igualdad. La libertad de Londres es la libertad de la gente honesta .....

La igualdad de Londres es, también, la igualdad de la gente honesta, en lo que se diferencia de la libertad de Holanda, que es la libertad de la canalla" (V.E. Pág. 331)

"La carga de los ciudadanos pobres, muy peligrosos, sobre

todo en las democracias, por la parte que puedan tomar (Prendre) en el Gobierno" (Es. E.L. pp 798).

El objetivo fundamental de esta nueva forma de gobierno -la democracia con normas- es la libertad política.

"El lugar natural de la virtud, está al lado de la libertad, pero se encuentra tan lejos de las libertades extramadas como de la esclavitud" (E.L. Pág. 571).

Idéntica intercomunicación entre las formas de gobierno, se dará también en la corrupción de la aristocracia y el objetivo final será siempre una constitución del gobierno que evite la forma despótica.

#### D.3. CORRUPCION DE LA ARISTOCRACIA

"La aristocracia se corrompe cuando el poder de los nobles se hace arbitrario: no puede, en este caso, haber ya virtud en los que gobiernan, ni en los que son gobernados".

"Cuando las familias reinantes observan las leyes, es como una monarquía compuesta de varios monarcas, que es cosa excelente por naturaleza; casi todos estos monarcas están ligados por leyes. Pero cuando no las observan, entonces es como un Estado despótico, con varios déspotas" (E.L. Pág. 572).

Sin caer en la tentación de querer decir más que el propio texto, nos parece evidente que estamos ante una clasificación que se va poco a poco dualizando, aunque se mantenga la terminología tradicional de las clasificaciones de las formas de

gobierno.

Así por ejemplo, aquí aparece "una monarquía compuesta de varios monarcas" que es además "una cosa excelente por naturaleza" y si esta monarquía "nueva" no observa las leyes "entonces es como un Estado despótico con varios déspotas". La aristocracia, según sea su relación con las leyes, oscila entre "una monarquía con varios monarcas" y, "un despotismo con varios déspotas". Si profundizamos ahora un poco más en el texto, podemos afirmar que el problema de la observación de las leyes están relacionado con la permanencia de las instituciones de representación o movimientos y relación equilibrada entre los cuerpos sociales y políticos. Cuando la república se convierte en "un Estado despótico con varios déspotas", "sólo existe para los nobles y entre ellos solamente; (la república) está en el cuerpo que gobierna, el Estado despótico está en el cuerpo que es gobernado; lo que produce los cuerpos más desunidos del mundo" (E.L. Pág. 574).

Por otra parte, el problema de los gobernantes es equilibrar su poder y su seguridad.

"La corrupción extrema se da cuando la nobleza se hace hereditaria. Entonces los nobles ya no pueden tener moderación.

Si son un pequeño número, su poder es más grande pero su seguridad disminuye; si son mayor número, su poder disminuye pero sus seguridad aumenta; así el poder vá creciendo a medida que la seguridad disminuye hasta llegar al déspota, sobre cuya cabeza recae el exceso de poder y de peligro" (E.L. Pág. 572).

Y más adelante se repite la misma idea para la monarquía:

"Pero, si es verdad (...) que a medida que el poder del monarca se va haciendo inmenso, su seguridad disminuye;. ¿No es un delito de lesa majestad corromper este poder hasta hacerle cambiar de ruta?" (E.L. Pág. 573).

#### D.4. CORRUPCION EN LA MONARQUIA

Paradójicamente, la monarquía no degenera con la transformación del poder del monarca. ¿Dónde está la raíz de su corrupción? El problema -modernizando la terminología- reside en no alterar el poder del aparato del Estado, ni en sus órganos y funciones jurídicas, ni en sus órganos y funciones sociales.

"Como las democracias se pieden cuando el pueblo despoja al senado, los magistrados y los jueces de sus funciones, las monarquías se corrompen cuando se van quitando poco a poco las prerrogativas a los cuerpos o los privilegios a las ciudades".

"En primer caso" -disolución de las relaciones sociales-políticas-, "el Estado se encamina al despostismo de todos", en el segundo- "disolución de las relaciones territoriales- urbanas y administrativas-", al despotismo de uno solo" (E.L. Pág. 572).

"La monarquía se pierde cuando alterando el orden de las cosas, el príncipe cree mostrar su poder de manera más firme que manteniendo dicho orden; cuando a unos les quita sus funciones naturales, para dárselas a otros arbitrariamente y cuando es más amante de sus fantasías que de sus voluntades. Como el príncipe, poniéndolo todo en relación exclusiva consigo mismo, llama Estado a su capital, capi-

tal, a su corte y corte a su persona".

La voluntad del monarca es la abstracción política de "sus voluntades y éstas residen en los ordenes. Así, una abstracción no se corrompe y el problema de la degeneración de esta forma de gobierno no está en el monarca.

En algunos textos, la monarquía aparece como un hecho que no se puede dar por "supuesto" pues históricamente, probablemente no haya existido nunca como poder puro del monarca.

"La mayor parte de los gobiernos de Europa son monarquías, o más bien, son así llamados; pues no sé si no han existido nunca como tales; al menos es difícil que haya subsistido mucho tiempo en su pureza. Es un Estado violento que degenera siempre en despotismo o república: la potencia no puede ser nunca repartida entre el pueblo y el príncipe; el equilibrio es demasiado difícil de conservar (...)  
... la ventaja está ordinariamente del lado del príncipe que está a la cabeza del ejército (C.P. Pág. 116. 104).

#### D.5. CORRUPCION DEL GOBIERNO DESPOTICO

El problema político fundamental que plantea el análisis de las formas del gobierno, reside en la contraposición al gobierno moderado y al gobierno no moderado. Montesquieu lo afirma ya con claridad:

"No hay inconveniente en que el Estado pase de un gobierno no moderado a otro también moderado, como de la monarquía a la república, o de la república a la monarquía; pero si lo hay, cuando cae del gobierno moderado al despóti-

co" (E.L. Pág. 573).

El problema inverso no se plantea; no hay posibilidad de regenerar el gobierno despótico.

"El principio del gobierno despótico se corrompe sin cesar, porque ya lleva la corrupción en su naturaleza, los demás gobiernos parecen porque algún accidente particular viene a quebrantar su principio; este parece por defecto interno, cuando algunas cosas accidentales no impiden la corrupción de su principio. Solo se mantiene, pues, cuando las circunstancias derivadas del clima, de la religión, de la situación o del genio del pueblo, le obligan a seguir un orden determinado y a sufrir algunas reglas. Esto fuerza su naturaleza sin cambiarle, pero su ferocidad permanece, aunque por algún tiempo" (E.L. Pág. 573).

La corrupción de los principios -de los "principios" de de los "resortes" y "mecanismos"- de los gobiernos destruye el equilibrio entre coacción y libertad o lo que es lo mismo, Estado moderado.

"Cuando los principios del gobierno se corrompen las mejores leyes se transforman en malas y se vuelven contra el Estado; cuando los principios están sanos, las leyes malas surten el efecto de las buenas, porque la fuerza del principio lo hace todo" (E.L. Pág. 573)

"Un Estado puede cambiar de dos maneras: o porque la constitución se corrige o porque se corrompe. Si conserva sus principios y cambia la constitución, es prueba de que se corrige; pero si pierde los principios, el cambiar de

constitución es señal de que se corrompe" (E.L. Pág.574).

"Con frecuencia los Estados prosperan más en el paso insensible de una constitución a otra que dentro de una u otra de dichas constituciones" (E.L. Pág. 593).

E) FORMAS DE GOBIERNO, LEYES Y ESPIRITU DE LAS LEYES

La naturaleza del principio de los gobiernos forman el centro principal del espíritu de las leyes; sin embargo, en la obra de Montesquieu aparecen otros principios de las relaciones necesarias entre las cosas que inciden, a través de la canalización de hechos naturales y sociales que el poder del gobierno representa, en las formas de gobierno. Solamente analizaremos aquí las más importantes y quizás demasiado brevemente.

La falta de sistematidad del Espiritu de las Leyes es en todos estos apartados evidente, pues la causalidad se ve ahogada en su exposición por una superabundancia de datos y en su análisis por su, a veces, insostenible determinismo.

a) Territorio

"Pertenece a la naturaleza de la república no poseer más que un pequeño territorio. En una república extensa.... los intereses se particularizan" (E.L. Pág. 575).

"Un gran imperio supone una autoridad despótica en quien gobierne" (E.L. Pág. 576).

"Un Estado monárquico debe ser de mediana extensión" (E.L. Pág. 575).

b) Clima y suelo

"Si es verdad que el carácter del espíritu y las pasiones son extremadamente diferentes en los diversos climas, las leyes deben ser relativas a la diferencia de esas pasiones y de esos caracteres" (E.L. Pág. 613).

En el apartado dos del capítulo XIV (pág. 613-614-615), se establece el fundamento de esa relación a través de la influencia del clima en la génesis del carácter, de las pasiones y del pensamiento y cuyo punto intermedio son las sensaciones. Así el clima influye más directamente en el hombre mientras más directa es la relación del hombre con la naturaleza, es decir, mientras menor es el desarrollo. En estos espacios climáticos el hombre controla menos la naturaleza y por lo tanto tiene menos libertad.

En los capítulos XV al XVIII establece las relaciones de causa a efecto que se producen entre el clima, la esclavitud, la relación de los hechos y las formas de control político.

Citaremos algunas observaciones del capítulo XVIII.

"La bondad, de las tierras de un país establecen naturalmente la dependencia".

"Así, el gobierno de uno solo encuentra con más frecuencia en los países fértiles, y el gobierno de varios en los países que no lo son"... (Capítulo I Pág. 632).

"Las gentes de la montaña quieren a toda costa un gobierno popular, los de la llanura piden el gobierno de los principales. Los que están cerca del mar son partidarios

de una mezcla de los dos gobiernos" (Cp. I Pág. 653).

"Los países de l'industries de los hombres ha hecho ha bitables y que tienen necesidad para existir de la misma industria, son partidarios del gobierno moderado" (Pág. 633).

Con el característico desordende estas partes del Espíri-  
tu de las Leyes, Montesquieu titula el capítulo VIII "Relaciones  
general de las leyes", "Las leyes tienen una gran (trés grand)  
relación con la manera como los diversos pueblos se pro-  
curan la subsistencia" (C.p. VIII 634).

En algunos capítulos de este libro, pueden encontrarse ger-  
menes de los dos Discursos y del Contrato Social de Rousseau.

"El reparto de las tierras hace crecer principalmente el  
Código Civil. En las naciones donde no se haya hecho es-  
te reparto, habrá muy pocas leyes civiles.

Podemos llamar a las instituciones de este pueblo cons-  
tumbres más que leyes" (E.L. Pág. 635).

Un tema típico del paso de la sociedad natural a la so-  
ciedad civil es aquí analizado inductivamente y sin ninguna con-  
secuencia moralizante.

"En los pueblos (que no cultivan la tierra) la libertad  
del hombre, es tan grande, que comparte necesariamente  
la libertad del ciudadano" (E.L. Pág. 635).

El uso de la moneda altera todas las relaciones sociales

y políticas.

"Pero en un pueblo donde la moneda esté establecida, sí está sujeto a injusticias que vienen del engaño; esas injusticias pueden ser ejercitadas de mil maneras. Se está pues forzando a tener buenas leyes civiles que nacen por los nuevos medios y las diversas maneras de ser malos" (E.L. Pág. 635).

"Lo que asigna la mayor libertad de los pueblos que no cultivan la tierra es que la moneda es desconocida".

"En los pueblos que no tienen moneda, cada uno tiene pocas necesidades y la satisface fácil e igualmente. La igualdad es pues forzada; tampoco las leyes son despóticas" (E.L. Pág. 635).

El método inductivo se desarrolla aquí con todo su rigor aunque al carecer de un criterio de los límites históricos de la investigación, no logra, ni un análisis definido de las individualidades históricas, ni una teoría de la evolución histórica. Comprobamos así, una vez más, que donde el método adquiere todo su desarrollo, es en la teoría de las formas del gobierno.

El tiempo histórico solo se limitará en su investigación sobre las leyes feudales que será además su mejor estudio como historiador.

c) Espíritu general, costumbres y hábitos de una nación (Lb.XIX)

"Esta materia es muy extensa. En esta multitud de ideas que se presentan a mi espíritu, estaré más atento al or-

den de las cosas que a las cosas mismas". Es preciso que aparte a derecha e izquierda, que me abra camino y llegue a ver claro" (E.L. Pág. 641).

#### Capítulo IV "Lo que es el espíritu en general"

"Varias cosas gobiernan a los hombres; el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos; d'ou il se forme un esprit général qui en resulte".

<sup>actúa</sup>  
"A medida que una de estas causas en cada nación con más fuerza, las otras ceden otro tanto" (E.L. Pág. 641).

"El legislador debe seguir el espíritu de la nación, cuando no es contrario a los principios del gobierno" (E.L. Pág. 642).

En esta materia en que las causas se desbordan, el legislador y el realizador de la ley política -¿que debe hacer?-. Seguir las causas -el espíritu de la nación- hasta que su generalidad no sea contraria a la generalidad de la política ordenada por el gobierno, una vez más, el legislador -las leyes positivas- se encuentran metodológicamente entre la inducción y la deducción y el gobierno media y normaliza la relación.

"Hemos dicho que las leyes eran instituciones particulares y precisas del legislador; y las costumbres y los hábitos instituciones de la nación en general. De aquí se sigue que cuando se quiere cambiar las costumbres y los hábitos, no es necesario cambiarlas por las leyes: esto parecerá demasiado tiránico, mejor vale cambiarlas por otras costumbres y otros hábitos".

..."Es una mala política cambiar por las leyes lo que debe ser cambiado por los hábitos (maniéres)" (E.L. Pág. 643).

El gobierno debe evitar la tiranía del poder político-legal y la tiranía de opinión; la tiranía real y la tiranía de "consensus". Tiene que adaptar su política de cambio a la necesidad interna de la nación y a la necesidad externa; todo cambio político necesita del gobierno que garantiza la no degeneración hacia el despotismo en el cambio y evita la "revolución". El carácter mediador del gobierno se refuerza más en este texto complementándolo con lo dicho;

"Las costumbres y los hábitos son usos que las leyes no han establecido, o no han podido, o no han querido establecer. Existe esta diferencia entre las leyes y las costumbres: las leyes regulan las acciones del ciudadano y las costumbres regulan las acciones del hombre. Hay esta diferencia entre la costumbre y los hábitos: las primeras consideran la conducta interior y las otras la exterior" (E.L. Pág. 644).

En los capítulos VI, VII, y VIII, la opinión pública se conceptualiza con una palabra de saber empírico organicista;

"El Humor social", el problema está en llegar inductivamente a ese concepto y Montesquieu no lo alcanza.

La función del gobierno en el cambio, es armonizar la necesidad particular de las instituciones con la necesidad del espíritu general.

"Las leyes están establecidas, las costumbres están inspiradas; aquellas se refieren más al espíritu general, és

tas se refieren más a una institución particular; luego, es tan peligroso, y más, invertir el espíritu general que cambiar una institución particular" (E.L. Pág. 644).

La constitución del gobierno confirma en el problema del cambio histórico lo hasta ahora dicho; el gobierno es una institución político y funcional, mecánica y sociológica; modernizando los términos, constitucional -jurídica- y sociológica.

La ley que surge del gobierno también tiene este carácter.

"Toda pena que no se derive de la necesidad es tiránica. La ley no es un puro acto de poder; las cosas indiferentes por su naturaleza no son de sen ressort" (E.L. Pág. 644).

El gobierno legisla para los ciudadanos y para los hombres a partir de una generalidad política y de una generalidad social.

d) Economía y religión

Consideramos con Numann que "los libros XX a XXV ofrecen tales dificultades para un análisis sistemático, que no haremos ningún intento" de sistematización. (17).

No obstante hemos procurado siempre tener en cuenta esos capítulos en nuestro análisis.

Damos una breve síntesis de aquellos capítulos más importantes que tratan de la economía.

CAPITULO IV.- DEL COMERCIO EN LOS DISTINTOS GOBIERNOS.- Pág. 671

" El comercio guarda relación con la constitución. En el Gobierno de uno sólo está normalmente basado en el lujo, y aunque también lo esté en la necesidad reales, (...). En el Gobierno de varios está basado más frecuentemente en la economía. Los negociantes están atentos a todas las naciones de la tierra y llevan a una lo que obtiene de otra.

Esta especie de tráfico guarda relación con el Gobierno de varios, por su naturaleza, y, accidentalmente, con el monárquico. Pues se basa únicamente en la práctica de ganar poco, e incluso menos que cualquiera otra nación, y de resarcirse por la continuidad de la ganancia.

No pretendo decir con esto que haya alguna Monarquía que esté totalmente excluida del comercio de economía, sino que está menos predispuesta por su naturaleza. Tampoco pretendo decir que las Repúblicas que conocemos están completamente privadas del comercio de lujo, sino que este tiene menos relación con su constitución.

En cuanto al Estado despótico, es inútil hablar de él. La regla general es la siguiente: En una nación sometida a servidumbre se trabaja más para conservar que para adquirir."

EL PAGO DE LAS DEUDAS PUBLICAS.- Pág. 684.

Debe existir cierta proporción entre el Estado acreedor y

el Estado deudor. El Estado puede ser acreedor hasta el infinito, pero sólo puede ser deudor hasta cierto punto, para el cual el título de acreedor se desvanece.

1º) Si el Estado es una República, cuyo Gobierno admite por naturaleza que se hagan proyectos a largo plazo, el capital del fondo de amortización puede ser poco considerable; pero en una monarquía tiene que ser mayor.

e).- La ley y la práctica legislativa (Cp. XVI y XIX).

"Los hombres están gobernados por diversas especies de leyes: por un derecho natural; por el derecho Divino, que es el de la religión; por el derecho eclesiástico, también llamado canónico, que es el de la política de la religión; por el derecho de gentes, que se puede considerar como el derecho civil del universo, en el sentido de que cada pueblo es un ciudadano; por el derecho político general, que tiene por objeto esta sabiduría humana que ha fundado todas las sociedades; por el derecho político particular, que se refiere a cada sociedad; por el derecho de conquista, fundado sobre lo que un pueblo ha querido, ha podido o ha debido hacer violencia a otro; por el derecho civil de cada sociedad, por el que un ciudadano puede defender sus bienes y su vida, contra todo otro ciudadano; en fin, por el derecho doméstico que surge de la división de una sociedad en diversas familias, que tienen necesidad de un gobierno particular".

"Hay pues diferentes órdenes de leyes; y la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien o mal de esas órdenes. Se refieren principalmente las cosas sobre las cuales se debe estatuir, y en no llevar (mettre) confusión a los princi-

pios que deben gobernar los hombres" (E.L. pág. 710.).

También aquí nos referimos a unos pocos puntos importantes para nuestro objeto de investigación. Primero, el método, que subyace a esta clasificación.

No se establece una jerarquía fija de leyes; la ordenación legal no es vertical, sino horizontal. La función del legislador es al mismo tiempo formalista -encajar los hechos en las leyes- y sociológica -tener en cuenta los principios inducidos de la relación necesaria de las cosas- para la tarea de aplicación de la ley. Así, una ley es mala "cuando para conservar las costumbres, invierte la naturaleza, de donde sacan su origen las costumbres".

El capítulo XXVI está dedicado a estudiar, las relaciones negativas y positivas de estos órdenes legales con las cosas para dentro de una amplia observación histórica formular sus máximas.

En el capítulo XIV se establece una distinción entre leyes naturales y civiles a propósito de los matrimonios entre parientes que vamos a exponer sin referirnos al tema concreto:

..."Las leyes de la naturaleza no pueden ser leyes locales".

..."Una ley civil (...) se regula sobre las circunstancias y depende del uso de cada país: son casos donde las leyes dependen de las costumbres y los hábitos".

"La defensa de las leyes de la naturaleza son invariables, porque dependen de una cosa invariable (...).

Pero las defensas de las leyes civiles son accidentales, porque dependen de una circunstancia accidental" (E.L.pág. 715-716).

No es pues un problema de jerarquía, sino de relación entre generalidad y particularidad social.

El capítulo XV contiene las distinciones entre los principios del derecho político y los principios del derecho civil.

Si se estudia atentamente el capítulo se observa que su estructura es esta:

- Principio
- Máximas
- Aplicación de las máximas.

La máxima relaciona los hechos y el principio y esto se comprueba históricamente con uno o varios ejemplos.

- "Como los hombres han renunciado a su independencia natural para vivir bajo leyes políticas, han renunciado a la comunidad natural de bienes para vivir bajo las leyes civiles". "Esas primeras leyes les han adquirido la libertad, las segundas la propiedad" (E.L. pág. 716).

Estamos ante los efectos del paso del Estado natural al Estado civil pero sin contrato que garantice el nuevo poder.

La única generalidad que se imponen en las relaciones entre el bien público y el bien particular es "el imperio de la ciudad" (ciudad por Estado).

"Es un paralogismo decir que el bien particular debe ceder al bien público" (E.L. pág. 716).

- "Establezcamos pues por máxima, que, cuando se trata del

bien público, el bien público no consiste nunca en que se prive a un particular de su bien, o incluso que se le retire la menor partida por una ley o un reglamento político. En este caso, hay que seguir con todo rigor la ley civil, que es el palladium de la propiedad " (E.L. pág. 716).

- "Así, cuando el público (le public) tiene necesidad de los fondos de un particular, no se debe nunca actuar con el rigor de la ley política; al contrario, es aquí donde debe triunfar la ley civil, que, con sus ojos de madre mira a cada particular comme a toute la cité même".

"Si el magistrado político quiere hacer algún edificio público, algún camino nuevo, es necesario que indemnice; el público es, a este respecto, como una particular que trata con un particular".

"Ya es bastante que pueda obligarse a un ciudadano a vender su heredad y que se le quite ese gran privilegio que tiene por la ley civil, de no poder ser forzado a alienar su bien" (E.L. pág. 716).

La administración pública -"el público"- debe armonizar dos legalidades: la "rigurosa legalidad política" para todos los ciudadanos-hombres y la "material" legalidad civil que hace de los hombres propietarios "la ciudad misma". La generalidad concreta y conflictividad de la sociedad civil no tiene más legalidad que la del propietario; el orden de las cosas se altera y su legalidad es general en cuanto política y política en cuanto privada y necesitada de generalización; poder político y administración pública unidas en su privaticidad y desunidas en su formal diferenciación.

"Se verá el fondo de toda la cuestión si no se confunden las reglas que se derivan de la propiedad de la ciudad, con aquella que nace de la libertad de la ciudad" (E.L. pag. 716). (ciudad por Estado o generalidad política).

"¿El dominio del Estado es alineable o no lo es?. Esta cuestión debe ser decidida por la ley política y no por la ley civil" (E.L. pag. 716). "No debe ser decidida por la ley civil, porque es necesario también, que haya un domaine -un patrimonio- para dar subsistencia al Estado, es necesario que haya en el Estado ley civil que regule la disposición de bienes" (E.L. pag. 716).

Para todo el hilo de nuestra investigación es muy importante aclarar si estamos, ¿ante un derecho de los bienes de la casa real o del patrimonio del monarca? la respuesta de Montesquieu creemos es clave.

"El orden de sucesión está fundado, en la monarquía, sobre el bien del Estado, que requiere, que este orden sea fijo" y no incierto o arbitrario como en el despotismo."<sup>4</sup>

"El orden de sucesión no está establecido para la familia reinante sino porque es interés del Estado que exista una familia reinante" la ley política puede "cambiar el orden de sucesión" y "cambiar la familia reinante" y es absurdo oponer a ello principios o reglas de derecho civil. (E.L. pag. 716-717).

Hay una automía de la política del aparato administrativo que se legitima a través de su propio funcionamiento y se legaliza a través del gobierno.

Por otra parte, de la clasificación de los órdenes legales

y de su metodología se deduce la existencia de una compleja sociedad política en la que el derecho se divide en forma y contenido sin ninguna jerarquización mediadora. (18).

F) FORMAS DE GOBIERNO ATÍPICAS.

Entendemos por tales, aquellas que no pueden sistematizarse con las tres categorías descritas, ni tampoco por su evolución hacia el gobierno moderado; la República federativa y el Estado "dependiente".

F.1. REPUBLICA FEDERATIVA.

En el capítulo I del libro IX Montesquieu plantea el problema de la seguridad de las repúblicas.

"Si una República es pequeña será destruída por una fuerza extranjera; si es grande se destruye por un vicio interior"  
(E.L. pag. 577).

La incidencia del territorio en el principio del Gobierno Republicano crea la necesidad de un Gobierno nuevo.

"De este doble inconveniente adolecen, igualmente, las democracias y las aristocracias, ya sean buenas o malas, pues el mal reside en la cosa misma y no hay nada que pueda remediarlo". (E.L. pag 577).

¿Cuál es esa nueva constitución que puede resolver este problema?

"Los hombres se habrían visto obligados a vivir siempre bajo el gobierno de uno sólo si no hubieran imaginado una especie

de constitución que tiene todas las ventajas interiores del Gobierno republicano y la fuerza exterior del monárquico. Me refiero a la República federativa". (E.L. pag. 577)

"Esta especie de república, capaz de resistir a las potencias exteriores, puede mantenerse en su extensión sin que el interior se corrompa, pues su forma evita todos los inconvenientes".

"Compuesta por pequeñas repúblicas, goza de la excelencia del gobierno interior de cada una, y, respecto al exterior, tiene todas las ventajas de las grandes monarquías en virtud de la asociación" (E.L. pag. 577).

Sus ejemplos históricos son Alemania, Holanda y Suiza y los modelos romanos y griego; de estas federaciones induce las características más importantes.

"El espíritu de la monarquía es la guerra y el engrandecimiento; el espíritu de la república es la paz y la moderación. Ambos tipos de gobierno no pueden subsistir en una república federativa, mas que de una manera forzada". (E.L. pag. 577).

En el Espíritu de las Leyes su análisis no pasa de ser una descripción histórica:

"En la república de Holanda, una provincia no puede concertar alianzas sin el consentimiento de las demás (...). Una república que se ha unido a otras mediante una confederación política, se ha dado por entero y ya no tiene nada mas que dar" (E.L. pag. 578).

"En la república de Holanda (los jueces y magistrados) no son elegidos por el consejo común y cada ciudad nombra sus magistrados" (E.L. 579).

Sin embargo, Montesquieu pensaba hacer con los manuscritos de este problema "confederaciones y colonias" un tratado separado del Espiritu de las Leyes. Nosotros vamos a diferenciar aquí la "confederación" de la "colonia" pues veremos que en la relación metrópoli-colonia hay en germen una nueva forma de gobierno.

Señalamos brevemente el rasgo de la confederación en los manuscritos de Montesquieu.

#### F.2. EL ESTADO DEPENDIENTE.

En el siglo XVIII se han establecido ya relaciones políticas y económicas permanente entre las colonias y la metrópolis. ¿Qué tipo de aparato político-militar garantizaba y desarrollaba estas relaciones? Tres objetivos muy importantes tendría esta investigación:

- Uno; analizar las bases políticas de la inicial expansión mundial del Estado.
- Dos; abrir una vía que compruebe a través de una investigación histórica empírico material, el carácter ideológico de la afirmación del Estado liberal como Estado débil o neutro.
- Tres; analizar las categorías y los instrumentos teóricos mediante los cuales la relación metrópoli-colonia ha sido descrita por la teoría política del liberalismo.

Si ya desde Bodino se introduce la categoría de despotismo para las formas de gobierno no europeas, también él, introduce el

despotismo colonial, impuesto por los Estados europeos.

No desconozco que este problema está enlazado con toda una antropología política y una filosofía de la historia occidental y "occidentalizante" (19). Nos limitamos únicamente a señalar el problema.

Más atrás citábamos a Leibniz, para dar ahora una comprobación irrefutable al problema, citaremos a Hegel:

En su introducción a la Historia de la Filosofía, al tratar de la "existencia" (Dasein), en la evolución que va de "el ser en sí" y al "ser por sí", afirma:

"Los hombres son todos racionales; lo formal de esta racionalidad es que el hombre sea libre; esta es su naturaleza, esto pertenece a la esencia del hombre. Y, no obstante, ha existido en muchos pueblos la esclavitud y en algunos aún existe; y los pueblos están contentos. Los orientales, por ejemplo son hombres, y, como tales, libres en sí; pero a pesar de eso no son libres, porque no tienen una conciencia de la libertad, sino que les ha agradado todo despotismo de la religión y de las relaciones políticas.

La diferencia total entre los pueblos orientales y los pueblos donde no domina el régimen de esclavitud, es que estos saben que son libres, que son libres por sí.

Los orientales son también en sí, pero no existen como libres. Esto constituye el enorme cambio de Estado ocurrido en la historia universal; si el hombre es solamente en sí libre, o si él sabe que es su noción, su determinación, su naturaleza existir como individuo libre" (20).

Además de en toda su teorización sobre el despotismo el problema en Montesquieu aparece en algunos capítulos de sus manuscritos no publicados, suprimidos del texto impreso, y en algunas notas del Espiritu de las Leyes.

Los rasgos nos parecen importantes señalar:

- a).- la unión colonia-metrópoli produce en la colonia un Estado dependiente o "esclavo".
- b).- Este Estado es un híbrido: ni monarquía ni república.

Comprobémoslo en el texto.

"A) SUJECION DE IRLANDA. X, 9. (E.L. XIX, 27, pag. 647).- Inglaterra ha actuado mejor. Ha conquistado Irlanda. Tiene de ella envidia, a causa de su situación, de la bondad de sus puertos, de la naturaleza de sus riquezas. Le impone leyes, de nación a nación, que son tales que su prosperidad parece no ser más que precaria y solamente en depósito para un dueño. Pero, aunque la aplaste por el derecho de gentes, le ha dado un buen gobierno político y un buen gobierno civil: El Estado es esclavo y los ciudadanos son libres."

"DE LAS DIFERENTES MANERAS DE UNIRSE". Mientras se apróxima la confederación a la democracia, más perfecta es (...) Cuando se apróxima a la aristocracia, es menos perfecta (...) Por último, cuando la constitución es monárquica es una soberana imperfección: lo que sucede cuando la confederación, tras haber sido libre, llega a ser forzada por alguna victoria: como aquella de los Latinos y los Romanos; o cuando ha sido así establecida desde el comienzo, por la conquista: como la confederación de Irlanda y de Inglaterra. (E.L. 647)

"Cuando la unión es democrática, cada Estado particular puede romperla, porque ha conservado siempre su independencia. (...). Cuando la unión es aristocrática, la parte que rompe la unión puede ser acusada del crimen de infracción de la unión. (...) Si la unión es monárquica, es un crimen de lesa majestad el romper la unión. (...) lo que era un crimen cometido contra el pueblo dominante, no contra los pueblos unidos." (E.L. 647).

"Si la unión es democrática, como cada partida ha conservado la soberanía, puede ser muy bien establecido que todas las resoluciones, para ser ejecutadas, sean unánimes, como está establecido en la república de las Provincias-Unidas... esto no puede tener lugar mas que en los casos donde los miembros unidos son un pequeño número". (E.L. 648).

"Cuando una unión es aristocrática, todo está regulado por la opinión del mayor número, dirigida por los jefes aristocráticos; y, cuando es monárquico, todo está regulado por la opinión del pueblo dominante". (E.L.648).

"Estas constituciones federativas pueden estar formadas: o por Estados que, teniendo un mismo gobierno, se unen entre ellos, y ésta es la más natural; o por Estados cuyo gobierno es diferente, y ésta es aquella que está más sujeta a inconvenientes (nota de Montesquieu. Pues existe ahí espíritu monárquico y espíritu republicano)... (E.L. 648).

"CUALES DEBEN SER LOS PRINCIPIOS DE LAS LEYES DE ESAS CONFEDERACIONES PARA QUE PUEDAN SUBSISTIR. Si la unión es de pactos iguales, no se tiene otra cosa que hacer más que cumplir las condiciones de la unión, a menos que estas condiciones no sean destructivas de esta unión.

"Si los pactos son desiguales, es necesario evitar que no lleguen a ser más. Para eso, es necesario gobernarse de manera que se conserve sus fuerzas para la utilidad del Estado que manda y la seguridad del que sirve".

"Se pregunta si es necesario aproximadamente, o no, mediante el cambio de los modos y de las costumbres, y he aquí lo que conviene. Mientras que la confederación es libertad, es necesario conservar sus maneras y sus costumbres, para conservar su libertad. Pero, cuando la confederación se ha vuelto servidumbre, es necesario abandonar sus maneras, para tomar las de la nación dominante, las cuales se acercan más a la libertad del imperio".

"DE LA UNION DE LA METROPOLI CON SUS COLONIAS.-"

"Si un Estado envía una colonia al exterior, es necesario que le conserve el derecho de ciudad y que se lo dé. Así, la colonia no le será una carga, puesto que no estará bajo su dominación; y le será útil, porque formará un Estado que por principio sostendrá sus intereses".

"¿QUE ESTADOS SON LOS MAS APROPIADOS PARA LAS COLONIAS?"

"Las colonias convienen mejor a los Estados repúblicanos. Como abundan en hombres, su pérdida no se hace sentir. A veces, incluso, se alivian de esta manera de la carga de los ciudadanos pobres, muy peligrosos, sobre todo en las democracias, por la parte que puedan tomar en el Gobierno".

"Esas colonias forman Estados independientes, que sostienen su metrópoli, y, como la nueva república no está ordinariamente bajo el dominio de la antigua, ésta no extiende así su imperio, y, consecuentemente, no cambia tampoco la forma de gobierno".

"Esas mismas colonias no son propias a las monarquías, y todavía menos a los Estados despóticos...."

"Hemos visto en los establecimientos que los Ingleses y los Holandeses han hecho en las dos Indias, que se ha establecido en Asia y América, sin debilitarse en Europa, y que no han perdido mas que lo que tenían de exceso. Hemos visto que los Españoles y los Portugueses se han debilitado aquí, al fortificarse allí, que no han tampoco aumentado su poder, pero lo han dividido y lo han llevado allí donde no hacía falta". (E.L. 648-649).

Un buen Gobierno civil produce la libertad de los ciudadanos y un buen <sup>سياسي</sup> político produce un estado esclavo. ¿Montesquieu emplea aquí la palabra gobierno como aparato del Estado? sólo así tiene su afirmación. En este sentido, la "exportación" del Estado haría referencia al establecimiento de una parte del Estado en la colonia pero al servicio de la "propiedad" de la metrópoli que esclaviza a las colonias con el derecho de gentes; no siendo éste sino "el derecho civil de todas las naciones" y el derecho civil, el palladium de la libertad.

G. CONCLUSIONES SOBRE LA NATURALEZA Y LOS PRINCIPIOS DE LOS GOBIERNOS.

1ª) La distinción entre naturaleza y principio de gobierno viene impuesta por el propio dualismo no resuelto del método de Montesquieu. El principio de los gobiernos establece una fluidez histórica a su degeneración, que la relativiza, y produce una intercomunicación entre las formas de gobierno, haciendo desaparecer el criterio axiológico de clasificación.

El último capítulo del libro III (XI) que estudia los prin-

cipios del gobierno, deja claramente establecido que los principios analizados son un "deber ser"; el principio del gobierno filtra legalmente los "hechos" investigados y observados que quedan así controlados en su causalidad empírica por la naturaleza gubernamental del poder político supremo; "hecho" "supuesto" como "definición" que garantiza la ciencia política.

"Tales son los principios de los tres gobiernos: lo que no significa que en una cierta república se sea virtuoso, sino que se deberá ser. Esto no prueba tampoco, que <sup>(1)</sup> una cierta monarquía se encuentre el honor, y, que, en un Estado despótico particular, se tenga miedo; sino qu'il faudrait en avoir: sans qu'oili gouvernement sera imparfait" (E.L. Pag. 540).

2ª) La clasificación de política de Montesquieu, reside en la contraposición entre gobiernos moderados y no moderados. Esta clasificación condensa los aspectos creadores y la negativa o ambigüedad de su método.

El gobierno moderado se caracteriza por su normatividad jurídica y por sus poderes intermedios e intermediarios; ley y administración pública.

El carácter formal de la ley lo impone la empiria, lo funcionaliza el carácter sociológico de la ley y lo garantiza la administración pública. Sistema social y permanencia del aparato del Estado se integran histórica y metodológicamente en el concepto de gobierno moderado.

La formalización política de las autonomías del individuo -en términos iusnaturalista derechos humanos- y la funcionalización social de su heteronomía -deberes humanos- nos situa en el

germen del positivismo jurídico y del corporativismo económico. Su concepción del Estado como fatalidad social gobernada es una anticipación de las modernas teorías de la ciencia política y al mismo tiempo una demostración de la coherencia contradictoria de su método.

... "Para establecer un gobierno moderado es necesario combinar las potencias moderadas, hacerlas actuar y regirlas; ponerle un lastre a una para colocarla en situación de resistir a la otra; en fin, es necesario hacer un sistema" (Ps. Pag. 633. 937. 2235).

Que unifique las divisiones reales de la sociedad a través de un principio sico-sociológico de gobierno y de una estructura de poderes gubernamentales que tienen su unidad y coordinación en la naturaleza del gobierno; independiente en su permanencia de los titulares del ejercicio del poder.

"Llamo gobierno constante a aquel que puede hacer operaciones constantes, -operaciones financieras " en este texto concreto- es decir, independientes de la muerte de un príncipe o de la ausencia de un ministro". (Ps. Pag. 1060. 2016. 1650).

3º) El uso axiológico o prescriptivo de la clasificación de las formas de gobierno es incomprensible sin uso historiográfico y sin un entendimiento de la situación "extrema" que es desde el punto de vista metodológico tienen los "ideales" en la obra de Montesquieu.

Las categorías políticas se cimbrean entre la necesidad abstracta del pensar y la necesidad empírica. La esencia de la política para llegar a ser necesaria o sustancial dependerá de una forma que es apriorística aunque como fenómeno comprenda históricamente una multitud de causas y conexiones.

La historicidad de las categorías políticas y su sistematicidad científica reclaman la legitimación legal del poder político, suprema garantía de una experiencia que controle la causalidad de los hechos sociales.

En nuestro análisis del gobierno moderado y del ideal de la libertad política, intentaremos demostrar como Montesquieu no resolvió metodológicamente el problema del poder político aunque planteó la necesaria constitución histórica a legalizar y las bases teóricas de su fundación científica. El mecanismo, por una parte, y, el pragmatismo político, por otra, son los mediadores del ser y del deber ser así investigados y no resueltos en su raíz histórica y objetivación científica.

4. GOBIERNO MODERADO Y LIBERTAD POLITICA

A) INTRODUCCION

El uso prescriptivo o axiológico que Montesquieu puede hacer de su clasificación de las formas de Gobierno, nos plantea la pregunta de cuál puede ser el ideal político de Montesquieu. De las tres formas de gobierno hasta ahora descritas, no hay dudas que las preferencias de Montesquieu van hacia la monarquía. Pero la monarquía que Montesquieu tiene en la mente, sólo se distingue con claridad por su oposición al gobierno despótico. Con las otras dos formas de gobiernos, agrupadas bajo el nombre de república le une una especie -insistimos en el artículo indeterminado- de gobierno mixto que va adoptando diferentes terminologías que agrupamos en dos: la monarquía-república constitucional o sometida a leyes fundamentales y el gobierno moderado.

Esta unificación de las formas de gobierno en un único Estado es el verdadero objeto de nuestro estudio y en el planteamiento del problema reside su eficacia para investigaciones posteriores (1). En relación con esta unificación en Montesquieu intentaremos un poco más adelante esbozar el mismo objeto de investigación y su línea teórica de solución en Rousseau y Kant, pero para resaltar todo lo dicho hasta aquí hemos considerado muy útil referirnos a otro autor central en el siglo XVIII: Hume. Formas únicas de gobierno, causalidad y formulación de máximas universales; tres temas que hemos ido poco a poco intentando desbrozar aquí, nos aparecen en Hume ya conjuntamente.

"Se puede formular como axioma político universal el siguiente: que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos, y un pueblo que elija sus representantes, constituye la mejor monarquía, aristocracia y democracia.

Pero en cuanto a probar plenamente que la política admite verdades generales que no varían ni por el carácter ni por la educación, tanto de los súbditos como del príncipe, citaré principios de esta ciencia que contribuirán a esclarecer la cuestión" (2)

Dejemos la enumeración de esos principios que no son sino máximas de gobiernos y busquemos cuál es la garantía científica de su validez general.

"En el tribunal más insignificante, en la más pequeña oficina, se establecen formas y métodos para conducir los negocios evitando los efectos de la degradación de los hombres. ¿No ocurrirá lo mismo en los negocios públicos?.

El problema vuelve a ser cómo introducir en la cadena de las causas una generalización y una visión que evite los que estos teóricos políticos consideran "depravación de los hombres" o "peligro democrático", la metodología y la forma de gobernar se unen.

"Los legisladores no han de confiar el gobierno futuro de un Estado a la causalidad, sino que deben establecer un sistema de leyes que regulen la administración de los asuntos públicos hasta la extrema posteridad. Los efectos se corresponden siempre a las causas, y el sabio ordenamiento de una república es la mejor herencia que puede dejarse a los siglos venideros" (3)

La fundamentación metodológica de este gobierno moderado por la representación política y por la separación de poderes no aparece en Montesquieu, que repite aquí la ya analizada ambigüedad de su método, ni tampoco nos la proporciona Hume, como claramente lo demuestra su ensayo (4), "Idea de una República Perfecta" en el que tras rechazar el mecanicismo como forma de teorización en política, cierra el problema con la reafirmación del gobierno mode-

do por su moderación como gobierno moderado. Es decir, el injerto necesario de la política -mejor del poder político- en la teoría del conocimiento social queda planteado con claridad en él pero no fundado.

"No ocurre con las formas de gobierno lo mismo que sucede en las artes mecánicas, en las que se puede sustituir un utensilio viejo por otro nuevo si éste es más cómodo y apropiado, y hacer ensayos sin riesgo, por muy dudoso que sea el resultado. Un gobierno estable ofrece infinitas ventajas por la sola circunstancia de ser estable. El común de los hombres solo se deja gobernar por el poder y no por la razón, sin conceder autoridad sino a aquello que lleva el sello de la antigüedad." (4)

El fundador teórico del Estado representativo y de la separación de poderes lo será Kant; la ciencia política gira aún hoy entre la experiencia posible y el a priori formal.

Creemos que podemos afirmar ya con cierto fundamento, que la importancia que la clasificación de las formas de gobierno tenga en la obra de Montesquieu se desplaza así al gobierno moderado. En su teoría del gobierno moderado alcanza, su investigación, su centro histórico más importante y al mismo tiempo culminan los resultados de su método.

Adelantándonos un poco en nuestro análisis, veremos, que el gobierno moderado, para Montesquieu, se caracteriza por su constitución y por su ideal: la separación de poderes y las libertades políticas.

Es muy importante insistir aquí que el gobierno moderado, en su estructura y en su ideal, va surgiendo a lo largo de los primeros capítulos del Espíritu de las Leyes como efecto lógico de la

investigación histórica de Montesquieu y de su método. En los textos ya citados podemos encontrar las versiones de la organización de poderes que dá Montesquieu; la división horizontal de cuerpos sociales y políticos en la representación del poder político y vertical de las funciones del sistema político.

Somos conscientes de que nos estamos moviendo dentro de un problema político de gran embergadura, como es el de la revolución francesa y su tipicidad histórica, pero es, precisamente el encontrarse con la mayor claridad posible ante un problema teórico básico, lo que garantiza el buen camino de una investigación.

La raíz de los asombros que muchos autores experimentan ante la construcción del famoso capítulo VI del libro XI estaría en una deficiente comprensión del método de Montesquieu y de sus resultados históricos. Citaremos uno de ellos:

"Montesquieu estudia la constitución de Inglaterra en el capítulo VI, el más célebre del Espíritu de las Leyes. Pero desarrolla este estudio de una manera singular más hubieramos esperado un cuadro descriptivo de la distribución de los tres poderes en la Inglaterra del siglo XVIII, explicada además por la evolución histórica, y seguido de una sistematización de los principios que Montesquieu hubiera creído poder sacar de este análisis de la constitución británica. Montesquieu ha adoptado otro método. Sistematiza inmediatamente esbozando el cuadro ideal de una constitución fundada sobre la separación de poderes, deduciendo de la libertad política la manera de repartir los poderes entre los órganos diferentes...

Jamás en sus estudios comparados de legislación, Montesquieu había actuado así, sin duda, aunque inspirándose en la experiencia, prefiere plantearse primero los principios, pero

los ilustra generalmente con ejemplos concretos sacados de la historia. Aquí, no ha querido mencionar expresamente a Inglaterra, mientras que precisamente daba el modelo su constitución" (5)

En el capítulo XI Montesquieu define con toda claridad el gobierno moderado extrayéndolo de unas previas aclaraciones sobre las formas de gobierno de la necesidad de libertad política.

"La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no se encuentra más que en los estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder. Pero es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él yendo hasta donde encuentre límites!."

"Quién lo diría!. La misma virtud necesita límites". "Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas el poder frene al poder". "E inmediatamente conexiona esta definición con la constitución liberal".

"Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley y a no hacer las permitidas". (Lib. XI Cp. IV).

El expediente constitucional para lograr que el poder frene al poder, es el control recíproco de los poderes y la distribución de las tres diversas funciones del Estado a órganos diversos.

Para Bobbio la teoría de la separación de poderes "puede ser considerada como la interpretación moderada de la clásica teoría del gobierno mixto. Entre gobierno mixto y gobierno, que, para dictar la expresión de Montesquieu llamaremos "moderado" hay una unidad de inspiración" (). "Existe, sin em-

bargo, entre gobierno mixto y gobierno moderado una diferencia respecto al modo con que viene concebida esta distribución de los poderes. El gobierno mixto deriva de una recomposición de las tres formas clásicas, y luego de una distribución del poder entre las tres partes que componen una sociedad, entre los diversos posibles "sujetos" del poder, en modo particular entre las dos partes antagónicas de la Sociedad, los ricos y los pobres (los patronos y los plebeyos). El gobierno moderado de Montesquieu deriva al contrario de la disociación del poder soberano y de su participación en base a las tres funciones fundamentales del Estado, las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales. No está dicho que las dos reparticiones puedan coincidir, en el caso en que cada una de las tres partes, venga integrada a una de las tres funciones, pero esta coincidencia no es necesaria. Ciertamente a Montesquieu, esta coincidencia no le interesa de modo particular. Lo que exclusivamente interesa a Montesquieu es la separación de poderes según las funciones, no aquéllas según las partes constitutivas de la Sociedad" (6).

Gobierno mixto-gobierno moderado y separación Estado-Sociedad, constituyen dos relaciones a tener muy en cuenta para analizar la separación de poderes de Montesquieu.

#### B) LIBERTAD POLITICA GOBIERNO MODERADO

La palabra libertad "No expresa propiamente más que una relación y no puede servir para distinguir los diferentes tipos de gobierno, pues el estado popular es la libertad de las personas pobres y débiles y la servidumbre de las personas ricas y poderosas y la monarquía es la libertad de los grandes y la servidumbre de los pequeños".

"Esta palabra libertad en política no significa (...) lo que los oradores y los poetas quieren simbolizar con ella (fait signifier)".

"Así cuando en una guerra civil se dice que se combate por la libertad, no es esto: el pueblo combate por la dominación de los grandes y los grandes combaten por la dominación sobre el pueblo".

"Un pueblo libre, no es aquél que tiene una tal o cual forma de gobierno; sino aquél que goza de la forma de gobierno establecida por la ley.

"De esto es necesario concluir que la libertad política concierne tanto a las monarquías moderadas como a las repúblicas y no está más alejada del trono que del senado; todo hombre es libre si tiene un justo motivo para creer que el furor de uno o de varios no le quitará la vida o la propiedad de sus bienes".

"Las monarquías corrompida<sup>s</sup> son tan opuestas a la libertad "como la república corrompida" pero "es verdad que los males de la república corrompida son pasajeros, a menos que se cambien, como sucede a menudo, en la monarquía corrompida; mientras que los males de la monarquía corrompida no acaban nunca" (Ps. pag. 947. 631. 884).

La libertad propiamente no es más que una relación; pero una relación ¿Entre qué extremos? es una relación ¿Posible? ¿De hecho? ¿Filosófica?. Es necesario penetrar en esa relación pero dejando aquí claramente establecido<sup>y</sup> por adelantado que esta relación en su imposibilidad se une con la raíz del gobierno moderado, única forma de gobierno posible para Montesquieu, dentro de su objetivo de asegurar la moderación del poder y la libertad política.

"La libertad; este bien que nos hace gozar de otros bienes" (Ps. pag. 1035. 1.797. 1.564).

"La libertad pura es más bien un estado filosófico que un estado civil, lo que no impide que hay muy buenos y muy malos gobiernos e incluso que una constitución no sea más imperfecta a medida que más se aleja de esta idea filosófica de libertad que tenemos" (Ps. pag. 1035. 1.798. 943)

Antes teníamos una libertad que como relación social objetiva era una lucha social y, precisamente, una lucha encubierta por la palabra libertad. La libertad como relación social abría en su imposibilidad real la necesidad del gobierno moderado. Cada tipo de gobierno, implica, además, un tipo de libertad o de relación social entre las clases. (Montesquieu, naturalmente, no emplea esta palabra).

La libertad aparece también como una relación filosófica. Y en este sentido,

"La libertad en nosotros es una imperfección : como libres e inciertos (incertains), porque no sabemos con certeza qué es lo más conveniente para nosotros. No es esto lo mismo para Dios: como es soberanamente perfecto no puede ser nunca más que de una manera más perfecta" (Ps. pag. 394. 336. 1.694.)

La libertad es un problema de la sociedad civil y un problema de teorías del conocimiento. Montesquieu nos ofrecerá con su teoría de la libertad política dentro del gobierno moderado un desplazamiento del centro de gravedad de la libertad hacia los mecanismos del gobierno de la sociedad. Sociedad y conocimiento no se armonizan con la libertad humana por la falta de "Armonía de los intereses reales" y la "incerteza" del conocimiento.

En estos temas cargados de juicios de valores es necesario

huir de una vulgar sociología del conocimiento para llegar a explicar su problemática tal y como realmente aparece en su autor; materialismo dialecto y empirismo sociológico se dan la mano en su tarea de convertir todo problema de la historicidad concreta de las categorías del conocimiento en un problema de psicología social; y, a todo lo más, alcanzan así, en la búsqueda de determinaciones del pensamiento, fórmulas y conceptos ideológicos como clase social más o menos funcionalistas, que armonizan lo que hegeliano o positivístamente está ya armonizado en la conciencia ideológica del investigador. En esa perspectiva, ni se aclara el problema teórico en su propio contenido interno, ni este contenido se sitúa a través de una investigación empirico-material en sus determinaciones históricas reales.

Ante el problema de la libertad de Montesquieu existe la posibilidad de caer en este tipo de errores cuando al contrario, lo necesario aquí es encontrar la correlación de su método con la solución del problema para después concretizar la abstracción en su determinación concreta, histórica objetiva. Hoy que la "marxología" inunda de conceptos más o menos materialistas-dialécticos espacios que la ignorancia de los métodos de la sociología política empírica deja abiertos, suplen<sup>do</sup> la falta de una teoría constitucional del Estado, creemos que es oportuno científicamente, al menos, intentar una investigación que analice la unión de sociología y constitucionalismo en la historicidad del problema del Estado.

Una vez que hemos insistido en la línea de base de nuestro trabajo, volvemos al problema de la libertad en Montesquieu.

Claramente se puede ya ver por los textos citados, como Montesquieu plantea el problema y traslada la solución de la libertad a la política. La política generalizando la libertad y garantizándola a través de los procedimientos constitucionales del gobierno moderado resuelve los problemas que el racionalismo iusnaturalista solucionaba con el contrato social de dominio del que

surgió legitimado el gobierno. Y al igual que el derecho natural perdidas sus iniciales connotaciones progresistas consagra ya en el siglo XVII -sobre todo- la necesidad del poder en la sociedad civil; aquí también el hecho se restaura en la ley de la sociedad mediante la política; con una diferencia: ya no es sólo un problema de pacificación de la sociedad civil sino también de gobierno y recomposición de la sociedad civil, de funcionalizar el poder político en la sociedad. En el siglo XVIII, para Montesquieu, la sociedad es ya objetiva pero artificial; necesita gobierno y certeza, ambas exigencias de la libertad.

"La sociedad es la unión de los hombres pero no los hombres"  
(E.L. pag. 580).

Los libros XI y XII del Espiritu de las Leyes analizan y construyen el concepto de libertad política en relación con la constitución y con los ciudadanos.

"Idea general. Distingo las leyes que forman la libertad política en su relación con la constitución, de aquella que la forman en relación con el ciudadano. Las primeras constituyen el objeto de este libro; trataré de las segundas en el libro siguiente" (E.L. pag. 585).

El planteamiento inicial del libro nos sitúa en una trilogía que implica una generalización o tres principios más del análisis de las leyes de la libertad; libertad política-constitución-ciudadano.

"No hay una palabra que haya recibido significaciones más diferentes y que haya implicado los ánimos de manera tan dispar como la palabra libertad". (E.L. pag. 585).

Es necesario pues fijar y objetivar el significado del tér

mino en un concepto general que permita el análisis de la libertad como "Relaciones" aún no determinadas, pues "cada cuál ha llamado libertad (liberté) al gobierno que se ajustaba a sus costumbres o a sus inclinaciones. Ahora bien, como en una república no se tiene siempre a la vista de manera tan palpable los instrumentos de los males que se padecen y las leyes aparentan jugar un papel más importante que sus ejecutores, se hace residir normalmente la libertad en las Repúblicas, excluyéndolas de las Monarquías. Por último, como en las democracias, parece que el pueblo hace poco más o menos lo que quiere, se ha situado la libertad en este tipo de gobierno, confundiendo el poder del pueblo con su libertad" (E.L. pag. 586)

La libertad, como veremos, sólo puede darse en un Estado o lo que es lo mismo, en "una sociedad en la que hay leyes". La libertad resuelve su incerteza adaptándose negativamente a la generalidad social impuesta por la ley del Estado. El hecho concreto a través del derecho puro pierde su independencia como tal hecho. Montesquieu no resuelve metodológicamente como un hecho puede llegar a ser general. ¿Inductiva o deductivamente?

"Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer.

Es necesario meterse en el espíritu lo que es la independencia y lo que es la libertad; la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permitan, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad" (E.L. pag. 586).

La libertad es un problema legal; y la ley para Montesquieu un problema político y científico "resuelto" en su teoría del Estado como "generalidad" social que posee una determinada constitución.

La libertad como "sumo" bien se relaciona con la constitución del gobierno en una sociedad legal. No obstante, Montesquieu entra aquí en su teoría más conocida pero también aquella en la que su método alcanza la mayor ambigüedad. La causalidad del hecho social y el deber ser legal se enfrentan en la constitución política que tiene así que realizar una mediación sin fundamentos epistemológicos. El gobierno moderado tanto es un mecanismo pragmático de asegurar la libertad, como un modelo inducido de la constitución inglesa. Veremos qué, sin embargo, en Montesquieu, este gobierno tiene tres ideas -ejes que son resultado de su teoría del gobierno y de su investigación histórica: representación, equilibrio del poder y ley como generalidad o legalidad social.

"La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza; la libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados (...) No siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder; pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límite. Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder" (E.L. pag. 586).

Insistimos, el problema de la forma de gobierno en Montesquieu es llegar a esclarecer qué constitución une en su teoría política a los "Estados moderados".

"Aunque todos los Estados tengan en general, el mismo fin, que es el de mantenerse, cada uno tiene, sin embargo, uno que le es particular.

Existe también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política. Vamos a examinar los principios en que se funda: si son buenos, la libertad se reflejará en ellos como en un espejo.

Para descubrir la libertad política en la constitución, no hace falta mucho esfuerzo. Ahora bien, sí se la puede contemplar y si ya se ha encontrado, ¿por qué buscarla más?" (E.L. pag. 586).

La libertad política está ya "descubierta" por Montesquieu en su constitución del gobierno moderado; Inglaterra es una verificación de esa constitución, como modelo histórico.

La mayoría de los comentaristas de este problema de Montesquieu señalan que el modelo no se ajusta al histórico sistema inglés. Pero en toda la obra de Montesquieu, el capítulo VI del libro XI es un capítulo más. La ideologización de la revolución burguesa y visión líneal de la historia del Estado han hecho de la separación de poderes un mito tanto en su afirmación como en su negación, mientras que en la teoría constitucional de Montesquieu no es más que resultado de un método de análisis político y de una necesidad histórica de la relación Estado-Sociedad civil.

Antes de entrar en el análisis de la constitución de Inglaterra, consideraremos que es sistemáticamente útil exponer las leyes que dan origen a la libertad política en su relación con el ciudadano.

Si en el anterior libro el problema estaba en legalizar la relación sociedad civil-Estado ahora reside en la legalización de la relación hombre-ciudadano: es decir, lo que aquí se plantea es la legalización del hecho de ser hombre, mediante la formalización de su voluntad propia.

"No basta con tratar la libertad política en su relación con la constitución; hay que estudiarla también en su relación con el ciudadano".

"En el primer supuesto, la libertad se basa en cierta distribución de los tres poderes; pero en el segundo hay que considerarla partiendo de otra idea. Consiste en la seguridad o en la opinión que cada uno tiene de su seguridad".

"Puede ocurrir que la constitución sea libre y que el ciudadano no lo sea, o que el ciudadano sea libre y la constitución no. En tales casos la constitución será libre de derecho y no de hecho, y el ciudadano será libre de hecho y no de derecho".

"En relación con la constitución son sólo las disposiciones de las leyes, y más exactamente de las leyes fundamentales que les dan origen a la libertad. Sin embargo, en relación con el ciudadano, pueden originarla las costumbres, hábitos y ejemplos recibidos, y pueden favorecerla ciertas leyes civiles"

<sup>11</sup> Además, como la mayor parte de los Estados la libertad aparece comprometida, contrariada o limitada más de lo que determina su constitución, conviene hablar de las leyes particulares que, en cada constitución, pueden favorecer o contrariar el espíritu de la libertad" (E.L. pag. 598).

"La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad propia, o al menos (si es preciso abarcar todos los sistemas), en la propia opinión que cada uno tiene de que ejerce su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad o, al menos, en la opinión que se tiene de la propia seguridad " (E.L. pag. 598).

La libertad política en su formalización tiene dos límites:

libertad - constitución - leyes fundamentales

libertad - ciudadanos - leyes civiles.

Las leyes particulares tendrán que adaptarse a la constitución para garantizar y cumplimentar la libertad política del ciudadano. El examen de las leyes criminales, en esta perspectiva es necesario para armonizar constitución y libertad política.

"La seguridad no se ve nunca tan atacada como en las acusaciones públicas o privadas (...) la libertad del ciudadano depende principalmente de que las leyes criminales sean buenas". (E.L pag. 599)

"La libertad triunfa cuando las leyes criminales son tales que cada pena dimana de la naturaleza particular del delito. Entonces la arbitrariedad desaparece, la pena no dimana del capricho del legislador, sino de la naturaleza de las cosas, y no es el hombre quién violenta al hombre." (E.L. pag.599).

En éste capítulo se establecen dos importantes principios aunque, como es habitual en Montesquieu, sin la menor fundamentación teórica, lo cuál no es obstáculo para reconocer la importancia y la modernidad de sus afirmaciones.

En el capítulo XI establece el principio iusnaturalista, que consagra Kant, para diferenciar el derecho de la moral.

"Las leyes sólo no se encargan de castigar más que las acciones exteriores" (E.L. pag. 602).

Por ello:

"Es importante usar circunscripciones en la persecución de la magia y de la herejía (que) no recaen directamente sobre la acción de un ciudadano" (E.L. pag. 600).

Distingue, en el mismo sentido, la aplicación del derecho penal en todos los delitos propios de su época; delito de lesa majestad, "Basta que el delito de lesa majestad sea impreciso para que el gobierno degeneren en despotismo" (E.L. pag. 601) con fusión de sacrilegio y delito de lesa majestad.

"En los Estados donde se dá más importancia a la libertad hay leyes que la quebrantan, cuando se trata de la libertad individual, para conservar la de todos. Tales son en Inglaterra los "Vills" llamados de attendre (...) Confieso, que el uso de los pueblos más libres de la tierra, me inclina a creer que hay casos en los que, por un momento, se debe poner un velo a la libertad" (E.L. pag. 604). El problema del "Estado de excepción" aún no se planteaba históricamente. El único ejemplo contemporáneo que cita y al que se acerca más Montesquieu es al inglés que es más un privilegio que un Estado de excepción.

El problema del "Estado de quiebra de la generalidad social no es "pensable" en esta época en la que se constituye ~~es~~ la unión completa de la sociedad civil y el Estado absoluto en una seguridad absoluta, jurídica y política, en el gobierno constitucional. La impotencia científica de la generalidad social y la impotencia política del gobierno constitucional se unen y se manifiestan en el refugio del formalismo en el Estado de excepción, y del antiformalismo en una sociedad de excepción. El siglo XVIII será el comienzo histórico de los "híbridos políticos" aunque su manifestación ideológica sea en el siglo XIX.

"En la transición del absolutismo regio al Estado del de-

recho burqués se presupone, como evidente por si mismo, que en lo sucesivo estaba asegurada de una manera definitiva la unidad solidaria del Estado. La seguridad podía ser alterada por tumultos y motines, pero la homogeneidad no estaba amenazada seriamente por los agrupamientos sociales dentro del Estado. Si un individuo o un tropel de individuos alteran el orden jurídico ésta es una acción cuya reacción puede ser calculada y regulada previamente, del mismo modo que la ejecución procesal civil y penal delimita con exactitud la esfera de sus medios de poder, en lo cuál radica la regulación jurídica de sus procedimientos".

"En los años 1832-1848, que proporciona los datos más importantes para el desarrollo del Estado de sitio hasta convertirse en una situación jurídica, ya se había planteado la cuestión de si la organización política del proletariado y su fuerza antagónica no creaba una situación política completamente nueva y con ella nuevos conceptos juridicopolíticos". (4)

Nadie mejor que Montesquieu ha expresado la contradicción entre libertad social y libertad jurídica. Demostrando una vez más la tensión interna y sus propios "sentidos" teóricos.

"... compararía las buenas leyes a esas grandes redes en las cuales los peces son atrapados (pris) pero se creen libres; y las malas a esas redes en las cuáles están tan apretados que desde el comienzo (d'abord) se sienten atrapados". (Ps. pag. 1035. 1800. 943)

"En una monarquía bien regulada, los sujetos están como en una gran red: se creen libres y sin embargo están atrapados" (Ps. pag. 1035. 1800. 597).

"Los hombres que gozan del gobierno del cuál he hablado son como los peces que nadan en el mar sin oposición, los que viven en una monarquía o aristocracia sabia y moderada parecen estar en grandes redes en las cuáles están atrapados pero se creen libres. Los que viven en los Estados despóticos están en redes tan apretadas que desde el comienzo se sienten atrapados."

C) GOBIERNO MODERADO, SEPARACION DE PODERES Y CONSTITUCION INGLESA.

La mejor forma de gobierno para Montesquieu incluye unos criterios de valoración que se apoyan en una mezcla de los tradicionales criterios sistemáticos y axiologicos de clasificación de las formas de gobierno.

"He buscado varias veces cual era el gobierno más conforme a la razón. Me parece que el más perfecto es aquel que va a su objetivo con menos gastos, de manera que aquel que conduce a los hombres del modo que conviene más a sus actividades y a su inclinación, es el más perfecto". (C.P. Pág. 105, 80).

A lo largo de su obra, este gobierno "pragmáticamente" descrito se va concretizando en el gobierno moderado por oposición al gobierno despótico: ¿Cuáles son sus diferencias? Lo esquematizamos de la siguiente forma:

- existencia de leyes y de poderes intermedios.
- representativo.
- equilibrio o separación de poderes.

y estas tres características se dan en la monarquía. Sin embargo, hemos también ya analizado como la monarquía es un tipo de gobierno que en virtud de la relatividad histórica que recibe su naturaleza a través de la canalización de los hechos sociales por el principio gubernamental, ha ido evolucionando hacia una "monarquía mezclada" o monarquía constitucional. Es aquella forma de gobierno en que pasan a primer término su carácter representativo en la constitución equilibrada de los poderes, no obstante, esa monarquía es un modelo más que una realidad, un modelo que en

cuanto hecho ha sido dado como supuesto y definido. Su naturaleza y principio integrados producen un Estado de derecho, representativo y con separación de poderes. ¿Dónde está así definido este gobierno en la obra de Montesquieu? No está definido, se trata de un supuesto construido mediante el análisis del conjunto de las formas de gobierno en el presente histórico de Montesquieu. Es un tipo histórico ideal (γ) de Estado; histórico en cuanto inducido de los hechos e ideal en cuanto que impuesto a los hechos. El concepto adquiere así una limitación de vigencia en el tiempo o en ámbito de actuación histórica. Este historicismo en Montesquieu, sólo puede explicarse a través del estudio que hemos hecho de todos sus escritos de preparación del Espíritu de las Leyes y, por otro, jamás recibe una completa fundamentación metodológica ni un coherente desarrollo.

Hay dos categorías explícitas que le definen: la legalidad y el equilibrio de poderes. La representatividad por su carácter mediador de hecho y generalidad queda difuminada y, como ya hemos dicho, será Kant quién le dé su definitivo fundamento jurídico-político.

La relación gobierno-ley la hemos ya estudiado; nos quedan por analizar la representación y la separación de poderes.

Las monarquías que conocía Montesquieu no tienen "por objeto directo la libertad". "Los tres poderes no están distribuidos ni fundados según el modelo de la constitución de que hemos hablado, si no que cada uno tiene una distribución particular, según la cual se acerca más o menos a la libertad política, de modo que si no se acercan, la monarquía degenera en despotismo". (E.L. Pág. 590).

La monarquía y la libertad política se unen a través de la separación de poderes pero la esencia de la monarquía es la representación política.

"Los antiguos no conocían el gobierno basado en un cuerpo de nobleza, y aún menos el gobierno basado en un cuerpo legislativo formado por los representantes de una nación. (...). No existían, pues, ejemplos de diputados de ciudades, ni de asambleas de Estados" (E.L. Pág. 590-591).

La monarquía representativa -la representación política- tiene su origen en el feudalismo, en la Edad Media. (9)

"He aquí como se formó el primer plan de monarquía que conocemos: las naciones germánicas que conquistaron el Imperio romano gozaban, como se sabe, de gran libertad. (...). Cuando todavía vivían en Germania, toda la nación podía reunirse en asamblea, pero después se dispersaron en la conquista, no lo pudieron hacer. Sin embargo, era preciso antes que la nación deliberase sobre los asuntos, como había practicado antes de la conquista, y lo hizo por medio de representantes. Este fue el origen del gobierno gótico entre nosotros. Primero era una mezcla de aristocracia y de monarquía, pero tenía el inconveniente de que el pueblo bajo era esclavo. Era un buen gobierno que llevaba en sí la capacidad de mejorar: se introdujo después la costumbre de conceder cartas de manumisión, y en poco tiempo se coordinaron tan perfectamente la libertad civil del pueblo, las prerrogativas de la nobleza y del clero y el poder de los reyes, que no creo que haya habido sobre la tierra gobierno más moderado como el que tuvo cada una de las partes de Europa durante el tiempo que allí subsistió. Es admirable que la corrupción del gobierno de un pueblo conquistador haya dado origen al mejor tipo de gobierno que los hombres hayan podido imaginar".

Los antiguos no conocen la separación de poderes y por lo

tanto ignoran la naturaleza de la monarquía en lo que el principio en su individualidad concreta es sólo un "accidente".

"Cuando trata de la monarquía, Aristóteles se encuentra, evidentemente, perplejo. Distingue cinco clases de monarquías, teniendo en cuenta, no la forma de la constitución, sino cosas accidentales, como la virtud o los vicios del príncipe. Los antiguos, al ignorar la distribución de los tres poderes en el gobierno de uno solo, no podrán hacerse una idea exacta de la monarquía" (E.L. Pág. 591).

La separación de poderes no basta, pues es necesario que el pueblo no tenga el poder legislativo. Además, se debe distinguir el gobierno de varios de la verdadera distribución de los tres poderes en el gobierno de uno solo.

"Los tres poderes se distribuían de manera que el pueblo tenía el poder legislativo y el rey el ejecutivo, junto con el judicial, mientras que en las monarquías que conocemos, el príncipe tiene el poder ejecutivo y el legislativo, o al menos, una parte de éste, pero no el judicial"

"En el gobierno de los reyes de los tiempos heróicos, los tres poderes estaban mal distribuidos. Aquellas monarquías no podían subsistir, pues teniendo el pueblo en sus manos la legislación, podía aniquilar a la realeza por el menor capricho, como, en efecto, lo hizo".

"Aún no se había descubierto que la verdadera función del príncipe consiste en nombrar jueces, y no en juzgar. (...) Los griegos no concibieron la verdadera distribución de los tres poderes en el gobierno de uno solo, si no solamente en el gobierno de varios, y llamaron a este tipo de

constitución, police" (E.L. Pág. 591 - 592).

Montesquieu ha establecido su modelo y ya no "se trata de hacer leer sino de hacer pensar". Establecido el modelo de la regularidad, la precisión y la generalidad social y política completa, se puede "calcular" o "pensar" los grados de libertad que se pueden dar en la totalidad social Estatal. El modelo produce y dirige el pensar y el hombre a través de la generalidad, que el poder equilibrado político establece, puede ya ser libre como ser de relación o de espacios autónomos de regularidad y como ser de pensamiento o de certeza formal.

La constitución Inglesa -el famoso capítulo XI- no es el modelo sino tan sólo una verificación del modelo, en cuanto a ese pensar formalizado que debe verificar su certeza en la libertad política. (9) Veamos como fórmula de separación de poderes en la constitución de Inglaterra:

"Hay en cada Estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil.

Por el poder legislativo, el príncipe, o el magistrado, promulgan leyes para cierto tiempo o para siempre, y enmienda o deroga las existentes. Por el segundo poder, dispone de la guerra o de la paz, envía o recibe embajadores, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos o juzga las diferencias entre particulares. Llamaremos a este poder judicial, y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado" (E.L. Pag. 587) (10).

Esta separación de poderes que hay en cada Estado", es garantía de la generalidad de la ley base de la seguridad y autonomía individual

"La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda tener nada de otro".

¿Qué separación de poder exige la generalidad de la ley?

"Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente".

"Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo; si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor".

"Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejercieran los tres poderes: El de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares" (E.L. Pág.587).

La ley debe ser neutra y la administración autónoma; permanencia de la ley e independencia de su ejecución deben estar garantizadas por la estructura interna de los poderes.

"Siempre que los príncipes han querido hacerse déspotas, han empezado por reunir todas las magistraturas en su persona; y varios reyes de Europa, todos los grandes cargos

del Estado".

En la evolución histórica del Estado de Derecho, la generalidad de las leyes se impondría a la autonomía de su degeneración; el Estado a la particularidad concreta de la sociedad, o lo que es igual, el hecho queda completamente formalizado. Sólo cuando el sufragio universal ha alcanzado la racionalidad formal de la ley, el poder político se ha planteado el control de su racionalidad material o fáctica.

"El poder judicial no debe darse a un senado permanente, sino que lo deben ejercer personas del pueblo nombradas en ciertas épocas del año de la manera prescrita por la ley, para formar un tribunal que sólo dure el tiempo que la necesidad lo requiera".

"De esta manera, el poder de juzgar (...) se hace invisible y nulo, al no estar ligado a determinado Estado o profesión. Como los jueces no están permanentemente a la vista, se teme a la magistratura, pero no a los magistrados". (E.L. Pág. 587).

"Es preciso incluso que, en las acusaciones graves, el reo, conjuntamente con la ley, pueda elegir a sus jueces, o al menos que pueda recusar tantos que, los que queden, puedan considerarse de su elección" (E.L. Pág. 587).

"Los otros dos poderes podrían darse a magistrados o a cuerpos permanentes porque no se ejercen sobre ningún particular y son, el uno, la voluntad general del Estado, y el otro, la ejecución de dicha voluntad general" (E.L. Pág. 587).

En este capítulo hay análisis y exigencias derivadas del carácter legal del Estado más que de la separación de poderes.

"Pero si los tribunales no deben ser fijos, sí deben serlo las sentencias, hasta el punto que deben corresponder siempre al texto expreso de la ley. Si fueran una opinión particular del juez, se viviría en la sociedad sin saber con exactitud los compromisos contraídos con ella.

Es necesario además que los jueces sean de la misma condición que el acusado, para que éste no pueda pensar que cae en manos de gentes propensas a irrogarle daño". (E.L. Pág. 587).

El poder legislativo como expresión de la voluntad general debe controlar el poder ejecutivo e imponer el Estado de excepción.

"Si el poder legislativo deja al ejecutivo el derecho de encarcelar a los ciudadanos que puedan responder de su conducta, ya no habrá libertad, a menos que sean detenidos para responder, sin demora, a una acusación que la ley considere capital, en cuyo caso son realmente libres, puesto que solo están sometidos al poder de la ley.

Pero si el poder legislativo se creyera en peligro por alguna conjura secreta contra el Estado, o alguna inteligencia con los enemigos del exterior, podría permitir al poder ejecutivo, por un período de tiempo corto limitado, detener a los ciudadanos sospechosos, quienes perderían la libertad por algún tiempo, pero para conservarla siempre" (E.L. Pág. 587).

El hombre racional libre debería establecer su propia generalidad concreta; el pueblo entero tendría que ejercer el poder legislativo pero se interpone el problema del espacio. Las concretas relaciones del hombre con la naturaleza produce espacios sociales cuya autonomía se desarrolla ante el espacio político estatal impuesto por la generalidad social "vacía" de la ley.

La representación política es una red de jerarquías duales recompuesta en la generalidad política. Como las determinaciones sociales se anulan por la determinación política que garantiza y ejecuta el gobierno, el hombre privado carece de capacidad para gobernar a su hombre público; su existencia pública la delega a la clase pública. Representación política y clase política son manifestaciones de una misma realidad. La representación política exige un sentimiento político que niegue lo concreto real y lo pensado; la opinión o "humor social" será sólo superada por la clase política que une su existencia a la de los espacios de intermedios entre la sociedad civil y el Estado. El hombre privado no comprende la "publicidad" de esos intereses particulares. El privado que acepta reflexivamente la representación que de él mismo hace lo público, es el patriota. La metodología de Montesquieu sólo constata el hecho representativo; solo Hegel lo racionalizará plenamente.

"La disposición política, el patriotismo -en cuanto certeza que está en la verdad (la certeza meramente subjetiva no es producida por la verdad y es solo una opinión) y querer que ha devenido costumbre- es el resultado de las instituciones existentes en el Estado. Este es, en efecto, el lugar en el que la racionalidad está efectivamente presente, racionalidad que recibe su confirmación con el obrar conforme aquellas instituciones. Esta dispo

sición es en general la confianza (que puede evolucionar hacia un conocimiento más o menos desarrollado), la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, éste otro deja inmediatamente de ser un otro para mí y yo soy libre en esta conciencia.

Obs. Con el término sacrificio se suele entender sólo el estar dispuesto a realizar sacrificios y acciones extraordinarias. Esencialmente, es en cambio la disposición que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial. (...) Por otra parte, cuando se considera que esta disposición puede constituir por sí un punto de partida válido y tener su origen en representaciones y pensamiento subjetivos, se la confunde con la opinión, pues se la priva de su verdadero fundamento, la realidad objetiva.

Agregado. (...) Hay que diferenciar por lo tanto la disposición tal como aparece de lo que los hombres verdaderamente quieren, pues su querer se dirige interiormente a la cosa misma, pero se detienen en singularidades y se complacen en la vanidad de "querer comprender mejor". (...) La representación suele opinar que es la fuerza lo que une al Estado, pero lo que lo mantiene es el cambio exclusivamente el sentimiento fundamental del hombre, que todos poseemos (11).

"Puesto que en un Estado libre todo hombre, considerado como poseedor de un alma libre, debe gobernarse por sí mismo, sería preciso que el pueblo, en cuerpo, desempeñara el poder legislativo. Pero como esto es imposible, en los Grandes Estados y estar sujeto a muchos inconvenientes en

los pequeños, es necesario que el pueblo haga por sus representantes lo que no puede hacer por él mismo.

"Se conocen mejor las necesidades de la propia ciudad que las de las demás ciudades y se juzga mejor sobre la capacidad de los vecinos que sobre la de los demás compatriotas. No es necesario, pues, que los miembros del cuerpo legislativo provengan, en general, del cuerpo de la nación, sino que conviene, que en cada lugar principal los habitantes elijan un representante.

La gran ventaja de los representantes es que tienen capacidad para discutir los asuntos. El pueblo en cambio, no está preparado para esto, lo que constituye uno de los grandes inconvenientes de la democracia.

Cuando los representantes han recibido de quienes los eligieron unas instrucciones generales, no es necesario que reciban instrucciones particulares sobre cada asunto(..). Verdad es que, de esta manera la palabra de los diputados sería más propiamente la expresión de la voz de la nación, pero esta práctica llevaría a infinitas dilaciones, haría a cada diputado dueño de los demás y, en los momentos más apremiantes, toda la fuerza de la nación podría ser detenida por un capricho. (E.L. Pág. 587).

El órgano de la representación política es el parlamento y éste es sólo el espacio político de reconocimiento de la generalidad de ley.

"Todos los ciudadanos de los diversos distritos deben tener derecho a dar su voto para elegir al representante, exceptuando aquellos que se encuentren en tan bajo estado que se les consideren carentes de voluntad propia.

Existía un gran defecto en la mayor parte de las repúblicas de la antigüedad: el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que requerían cierta ejecución, cosa que es totalmente incapaz. El pueblo no debe entrar en el gobierno más que para elegir a sus representantes, que es lo que está a su alcance.

El cuerpo representante no debe ser elegido tampoco para tomar una resolución activa, lo cual no haría bien, sino para promulgar leyes o para ver si se han cumplido adecuadamente las que hubiera promulgado, cosa que no sólo puede realizar muy bien, sino que sólo él puede hacer".

La generalidad de la ley exige dos órganos legislativos o cuando la sociedad civil aún no está armonizada o cuando esa armonía por el sufragio universal: Montesquieu no es medievalista por reconocer un hecho así que le viene dado por la propia génesis empírica de la generalidad política.

"Hay siempre en los Estados personas distinguidas por su nacimiento, sus riquezas o sus honores que si estuviera confundidas con el pueblo no tuvieran más que un voto como los demás, la libertad común sería esclavitud para ellas y no tendría ningún interés en defenderla, ya que la mayor parte de las resoluciones irían en contra suya. La parte que temen en la legislación de ser, pues, proporcionada a las demás ventajas que poseen en el Estado, lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a oponerse a las tentativas del pueblo, de igual forma que el pueblo tiene derecho a oponerse a la suyas.

De este modo, el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al

pueblo; cada uno de ellos se reunirá en asambleas y deliberará con independencia del otro y ambos tendrán miras e intereses separados". (E.L. Pág. 588)

Las relaciones entre los tres poderes no hacen sino confirmar todo lo dicho anteriormente; se trata ahora de ver como el equilibrio es impuesto al hecho y como el hecho así regulado comprueba el equilibrio. Evidentemente la constitución inglesa no era exactamente así ni el modelo de Montesquieu lo exigía.

"De los tres poderes de que hemos hablado, el de juzgar, es en cierto modo, nulo. No quedan más que dos que necesitan de un poder regulador para atemperarlos. La parte del cuerpo legislativo compuesta por nobles es muy propia para ellos.

El cuerpo de los nobles debe ser hereditario. Lo es, en principio, por su naturaleza, pero además, es preciso que tenga gran interés en conservar sus prerrogativas, odiosas por sí mismas y en peligro continuo de un Estado.

Peró un poder hereditario podría inclinarse a cuidar de sus intereses y a olvidar los del pueblo; y así en cosas susceptibles de fácil soborno, como las leyes concernientes a la recaudación del dinero, es necesario que dicho poder participe en la legislación en razón de su facultad de impedir, pero no por su facultad de estatuir.

Llamo FACULTAD DE ESTATUIR al derecho de ordenar por sí mismo o de corregir lo que ha sido ordenado por otro, y llamo FACULTAD DE IMPEDIR al derecho de anular una resolución tomada por otro, lo que constituía la potestad de los tribunos en Roma" (E.L. 588).

Hay un continuo pragmatismo en el momento de la verificación; la práctica política pragmáticamente reconocida acerca el hecho al modelo.

"El poder ejecutivo debe estar en manos de un monarca, porque esta parte del Gobierno, que necesita casi siempre de una acción rápida, está mejor administrada por una sola persona que por varias.

Si no hubiera monarca y se confiara el poder ejecutivo a cierto número de personas del cuerpo legislativo, la libertad no existiría pues, los dos poderes estarían unidos, ya que las mismas personas participarían en uno y otro.

Si el cuerpo legislativo no se reuniera en asambleas durante un espacio de tiempo considerable, no habría libertad, pues sucederían una de estas cosas: o no existirían resoluciones legislativas, en cuyo caso el Estado caería en la anarquía, o dichas resoluciones serían tomadas por el poder ejecutivo, que se haría absoluto.

Es inútil que el cuerpo legislativo esté siempre reunido: sería incómodo para los representantes (...) ocuparía demasiado el poder ejecutivo". Sólo ocupado, entonces, en defender sus prerrogativas. (E.L. 588).

"Además, si el cuerpo legislativo estuviese continuamente reunido, podría suceder que sólo se nombrarían nuevos diputados en el lugar de los que muriesen. En este caso, si el cuerpo legislativo se corrompiera, el mal no tendría remedio.

El cuerpo legislativo no debe reunirse a instancia propia,

pues se supone que un cuerpo no tiene voluntad más que cuando está reunido en asamblea (...). Es preciso que el poder ejecutivo regule el momento de la celebración y la duración de dichas asambleas, según las circunstancias que él conoce.

Si el poder ejecutivo no posee el derecho de frenar las aspiraciones del cuerpo legislativo, éste será despótico, pues (...) aniquilará a los demás poderes.

Recíprocamente el poder legislativo no tiene que disponer de la facultad de contener al poder ejecutivo, pues inútil limitar la ejecución, que tiene sus límites por naturaleza; y además el poder ejecutivo actúa siempre como cosas momentáneas.

Pero si en un Estado libre el poder legislativo no debe tener derecho a frenar el poder ejecutivo, tiene, sin embargo, la facultad de examinar cómo son cumplidas las leyes que ha promulgado.

Cualquiera que sea este examen, el cuerpo legislativo no debe tener potestad para juzgar la persona, ni por consiguiente la conducta del que ejecuta. Su persona debe ser sagrada, porque, como es necesaria al Estado para que el cuerpo legislativo no se haga tiránico, en el momento en que sea acusado o juzgado ya no habrá libertad.

En este caso el Estado no sería una Monarquía, si no una República no libre. Pero como el que ejecuta no puede ejecutar mal sin tener varios consejeros que odien las leyes como ministros, aunque éstas les favorezcan como hombres, se les puede buscar y castigar". (E.L. pág.589).

La generalidad de la ley y el problema de su aplicación particular explican ahora los tres casos de unión del poder legislativo con el poder judicial.

"Aunque en general, el poder judicial no debe estar unido a ninguna parte del legislativo, hay, sin embargo, tres excepciones, basadas en el interés particular del que ha de ser juzgado.

Los grandes están siempre expuestos a la envidia, y si fueran juzgados por el pueblo, podrían correr peligro y además no serían juzgados por sus iguales, privilegio que tienen hasta el menor de los ciudadanos en un Estado libre. Así, pues, los nobles deben ser citados ante la parte del cuerpo legislativo compuesta por nobles y no ante los tribunales ordinarios de la nación.

Podría ocurrir que la ley, que es ciega y clarividente a la vez, fuera, en ciertos casos, demasiado rigurosa. Los jueces de la nación no son, como hemos dicho, mas que el instrumento que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados (...). La parte del cuerpo legislativo que considerábamos como tribunal necesario, anteriormente, lo es también en esta ocasión: a su autoridad suprema corresponde moderar la ley en favor de la propia ley, fallando con menos rigor que ella.

Pudiera también ocurrir que algún ciudadano violara los derechos del pueblo en algún asunto público y cometiera delitos que los magistrados no pudieran o no quisieran castigar. En general, el poder legislativo no puede castigar (...) representa la parte interesada, que es el pueblo. Así pues, sólo puede ser la parte que acusa, pero ¿antes quién acusará? No podrá rebajarse ante los Tribunales de la ley

(..). Para conservar la dignidad del pueblo y la seguridad del particular será preciso que la parte legislativo del pueblo acuse ante la parte legislativa de los nobles, la cual no tiene los mismos intereses ni las mismas pasiones que aquéllas.

Esta es la ventaja del Gobierno al que nos referimos sobre la mayor parte de las Repúblicas antiguas, donde existía el abuso de que el pueblo era al mismo tiempo juez y acusador". (E.L. pág. 589).

El Estado de derecho, del deber ser legalizado, observa los poderes de facto de la sociedad que Montesquieu había dado como "supuesto" en su naturaleza del gobierno; la generalidad de la ley y el principio sico-sociológico del gobierno imponen el modelo de separación de poderes; aquí tenemos una prueba más:

"El poder ejecutivo, como hemos dicho, debe participar en la legislación en virtud de su facultad de impedir, sin la cual pronto se vería despojado de sus prerrogativas. Pero si el poder legislativo participa en la ejecución, el ejecutivo se perderá igualmente.

Si el Monarca participara en la legislación en virtud de su facultad de estatuir, tampoco habría libertad. Pero como le es necesario, sin embargo, participar en la legislación para defenderse, tendrá que hacerlo en virtud de su facultad de impedir". (E.L. 589).

Generalidad de la ley y unidad del Estado deben complementarse; el monarca es por una parte el segmento ideológico de esa complementariedad y el automático guardián de la unidad del aparato administrativo del Estado y del ejército.

"He aquí, pues, la constitución fundamental del Gobierno al que nos referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrá sujeta a la otra por su mutua facultad de impedir, y ambas estarán frenadas por el poder ejecutivo que lo estará a su vez por el legislativo.

Los tres poderes permanecerían así en reposo o inacción, pero como por el movimiento necesario de las cosas, están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo.

El poder ejecutivo no puede entrar en el debate de los asuntos, pues sólo forma parte del legislativo por su facultad de impedir. Ni siquiera es necesario que proponga, pues, como tiene el poder de desaprobar las resoluciones, puede rechazar las decisiones de las propuestas que hubiera deseado no se hicieran.

En algunas Repúblicas antiguas, en las que el pueblo en cuerpo discutía los asuntos, era natural que el poder ejecutivo los propusiera y los discutiera con él, sin lo cual se habría producido una extraordinaria confusión en las resoluciones.

Si el poder ejecutivo estatuye sobre la recaudación de impuestos de manera distinta que otorgando su consentimiento, no habría tampoco libertad porque se transformaría en legislativo en el punto más importante de la legislación.

Si el poder legislativo estatuye sobre la recaudación de impuestos, no de año en año, sino para siempre, corre el riesgo de perder su libertad porque el poder ejecutivo ya

no dependerá de él. Cuando se tiene tal derecho para siempre, es indiferente que provenga de sí mismo o de otro. Ocurre lo mismo si legisla para siempre y no de año en año sobre las fuerzas de tierra y mar que deben confiar al poder ejecutivo.

Para que el ejecutivo no pueda oprimir es preciso que los ejércitos que se le confían sean pueblo y estén animados del mismo espíritu que el pueblo (...). Y para que así suceda sólo existen dos medios: que los empleados en el ejército tengan bienes suficientes para responder de su conducta ante los demás ciudadanos y que no se alistén más que por un año, como se hacía en Roma, o si hay un cuerpo de tropas permanente, constituido por las partes más viles de la nación, es preciso que el poder legislativo pueda desarticularlo en cuanto lo desee, que los soldados convivan con los ciudadanos y que no haya campamentos separados, ni cuarteles, ni plazas de guerra.

Una vez formado el ejército, no debe depender inmediata-  
mente del cuerpo legislativo, sino del poder ejecutivo, y  
ello por su propia naturaleza, ya que su misión consiste más en actuar que en deliberar.

El ejército menospreciará siempre al senado y respetará a los oficiales (...). Así en cuanto el ejército dependa únicamente del cuerpo legislativo, el Gobierno se hará militar. Y si alguna vez ocurrió lo contrario fue a causa de circunstancias extraordinarias.

En el caso que el ejército esté gobernado por el cuerpo legislativo, ciertas circunstancias impiden al Gobierno ha-cerse militar, pero se caerá en otros inconvenientes y en-

tonces será preciso que el ejército destruya al Gobierno o que el Gobierno debilite al ejército.

Dicho debilitamiento derivará de una causa fatal: la debilidad misma del Gobierno" (E.L. Pág. 531).

Finaliza el capítulo con una referencia histórica ya varias veces referida por nosotros; el "gobierno político" nació de la crisis del gobierno feudal al recomponer unitariamente todas sus dispersas jerarquías.

El que lea la admirable obra de Tácito SOBRE LAS COSTUMBRES DE LOS GERMANOS se dará cuenta de que los ingleses han tomado de ellos la idea de su gobierno político. Este magnífico sistema fué hallado en los bosques" (E.L. Pág. 590).

La conclusión "prueba" que en el modelo del gobierno moderado no es lo importante la separación de poderes sino generalidad de la ley o la certeza de las relaciones, la libertad política.

"Como todas las cosas humanas tienen un fin, el Estado del que hablamos, al perder su libertad, perecerá también" (E.L. Pág. 590).

"Este Estado morirá cuando el poder legislativo esté más corrompido que el ejecutivo".

No soy quién para examinar ahora si los ingleses gozan de libertad o no. Me basta decir que está establecida por las leyes, y no busco más.

No pretendo con esto rebajar a los demás Gobiernos, ni decir que esta suma libertad política deba modificar a los

que sólo la tienen moderada. ¿Cómo lo iba a decir yo, que creo que el exceso de razón no siempre deseable y que los hombres se adaptan mejor a los medios que a los extremos?

Harrington, en su OCEANA, ha examinado también cuál era el punto más alto de libertad que puede alcanzar la constitución de un Estado. Pero se puede decir de él que buscó la libertad después de haberla ignorado y que construyó Calcedonia, teniendo a la vista las costas de Bizancio" (E.L. Pág. 590) (22).

A riesgo de caer en la reinteracción, expondremos a continuación las notas de Montesquieu sobre Inglaterra resaltando dos ideas centrales:

- a) Para Montesquieu no era un modelo político.
- b) La separación de poderes es una constitución particular del gobierno moderado impuesto por la ejecución que el poder político hace de la legalidad de los hechos.

"La corrupción ha penetrado en todas las condiciones (sociales y políticas)". "El dinero es aquí soberanamente estimado; el honor y la virtud poco"; "cuando voy a un país, no examino si hay en él buenas leyes, sino si se ejecutan las que existen, pues hay buenas leyes en todas partes" (V.E. Pág. 334).

"Inglaterra es actualmente el país más libre que existe en el mundo y no exceptúo aquí ninguna república; lo llamo libre; porque el príncipe no tiene el poder de hacer daño alguno imaginable a quién quiera que sea, porque su poder está controlado y limitado por un acto; pero si la Cámara Baja llegara a ser dueña (maitresse), su poder será ilimita

do y peligroso, puesto que tendría al mismo tiempo la potencia ejecutiva; mientras que en el presente el poder ilimitado está en el parlamento y en el rey; la potencia ejecutiva está en el rey, cuyo poder está limitado" (V.E. Pág. 334).

"La república de Inglaterra no ha subsistido más que durante un pequeño intervalo..... Se cambiaba cada ocho días de gobierno; cada uno no soñaba más que en sus intereses, y había sido necesario volver a llamar al rey" (Ps. Pág.1026 1.667, 1.669).

"Me preguntas, Sr., lo que pienso de la duración del gobierno inglés y de predecir cuales sean las consecuencias de la corrupción".

..."Lo que conservará vuestro gobierno es que en el fondo, el pueblo tiene más virtud que los que le representan".

..."No digo, que la corrupción no hay, también entrado a los miembros del parlamento"... "Todas las falsedades, todas las profundidades de la corrupción, no recaen más que sobre el parlamento, y a este parlamento le puede faltar la honradez pero no le faltan las luces"....

"Afirmo pues, que, en vuestro pueblo, el Estado medio ama todavía sus leyes y su libertad".

..."Mientras que las fuentes mediocres conservan sus principios, será difícil que vuestra constitución sea destruída.

Son vuestras riquezas las que producen vuestra corrupción

...Las fuentes de vuestras riquezas están en el comercio y en la industria.... la sabiduría de vuestro Estado consiste pues en que las grandes fortunas no estén extraídas de los tributos y que las leyes estén aseguradas cuando no surgen de los empleos militares y aquellas extraídas del estado civil estarán en la moderación" (Ps. Pág. 1.040, 1.042, 1.883-1.960).

"Idea justa de algún gobierno; ¿Cuál es la constitución de Inglaterra? Es una monarquía mezclada" (Ps. Pág. 887, 238-1.744).

El capítulo XXVII del libro XIX es el complemento inprescindible del capítulo VI del libro XI.

La separación de poderes vista a través de los capítulos se explican a través de las necesidades sociales que el gobierno moderado, deriva de la naturaleza de las cosas y pierde así la importancia excesiva de la propia ideologización del gobierno moderado ha ido dando, en su evolución histórico-doctrinal.

"En el libro XI he hablado de un pueblo libre y he expuesto los principios de su constitución; veamos ahora los efectos que han debido producirse, el carácter que se ha formado y los hábitos que resultan de todo ello.

No niego que el clima haya dado lugar en gran parte a las leyes, las costumbres y los hábitos de esta nación, pero afirmo que dichas costumbres y hábitos deben tener gran relación con sus leyes" (E.L. Pág. 647).

Al analizar las bases sociales de la división de poderes, este vuelve a la clasificación dual de Locke.

"Habría en dicho Estado dos poderes visibles: el legislativo y el ejecutivo; todo ciudadano tendría su voluntad propia y haría valer su independencia a su antojo; así, pues, la mayor parte de los habitantes del país mostraría por uno de los poderes más afec<sup>o</sup>cción que por el otro, ya que la mayoría carece de la equidad y entendimiento necesario para estimar a ambos con la misma medida" (E.L. Pág. 647).

Disponiendo el poder ejecutivo de todos los empleos, podría inspirar grandes esperanzas, pero nunca temores, y así todos los que obtuvieren algo de él se pondrían naturalmente de su parte, de modo que solo podría ser atacado por los que no esperan nada de él" (E.L. Pág. 647).

La regulación de la generalidad legal que realiza la separación de poderes se complementa mediante el sistema gubernamental de partidos basado en la generalidad representativa de la opinión pública.

"Las pasiones gozan de entera libertad; (...) Si ello no fuera así, el Estado se encontraría como un hombre abatido por la enfermedad, sin pasiones, por falta de fuerzas.

El odio que existiera entre los dos partidos duraría porque siempre sería impotente.

Como ambos partidos estarían integrados por hombres libres, al destacarse demasiado uno de ellos, el espíritu de libertad le haría caer, mientras que los ciudadanos como manos que socorren al cuerpo, acudiría a levantar al otro.

Cada particular, usando de su independencia, seguiría sus

caprichos y fantasías y cambiaría a menudo de partido; se abandonaría uno, dejando a todos los amigos, para unirse a otro, donde se encontraría a todos los enemigos; y así en esta nación se podrían olvidar con frecuencia las leyes de la amistad y del odio (E.L. Pág. 647).

El monarca carece de autonomía en este gobierno; una necesidad ajena a su poder personal lo determina políticamente.

"El monarca estaría en el mismo caso que los particulares. En contra de las máximas ordinarias de la prudencia, se vería frecuentemente obligado a dar su confianza a los que más le hubieran contrariado, y a retirar su favor a los que mejor le hubieran servido, haciendo por necesidad lo que otros príncipes hacen por facultad de elección" (E.L. Pág. 647).

El pueblo carece de poder inmediato, y lo inmediato de sus sensaciones "cede" ante lo mediato de la ley.

"Pero como el cuerpo legislativo tiene la confianza del pueblo y está más instruido que él, podría hacerle abandonar las malas impresiones adquiridas y calmar sus reacciones.

Esta es la gran ventaja que tendría este gobierno sobre las democracias antiguas, en las cuales el pueblo detenta un poder inmediato, pues cuando los oradores lo agitaban, dichas agitaciones tenían siempre consecuencias.

De este modo, aún cuando los temores instigados no tuvieran un objeto definido, no producirían más que vanos clamores (...) y hasta tendrían el buen efecto de tensar todos los

resortes del gobierno y despertar la atención de todos los ciudadanos. Pero si surgieran con ocasión de la renovación de las leyes fundamentales, serían sordos, funestos, atroces y producirían catástrofes" (E.L. Pág. 647).

La libertad del pensamiento no incluye la libertad del pensamiento que surge de las sensaciones y de los intereses particulares del pueblo.

"Para gozar de libertades es preciso que todos puedan manifestar su pensamiento; lo mismo se necesita para conservarlas: un ciudadano en este Estado, diría y escribiría todo cuanto las leyes no le hayan prohibido expresamente decir o escribir" (E.L. Pág. 648).

La política legalidad, por el gobierno moderado, encauza las pasiones mejor que la razón.

"Esta nación, en continuo entusiasmo podría conducirse por sus pasiones más fácilmente que por la razón, que no produce nunca grandes efectos sobre el ánimo de los hombres". (E.L. Pág. 648).

La identificación nación -"gobierno constante" hace que el Estado garantice como reales las riquezas ficticias "que no han surgido del trabajo y no se consumen en el comercio" (nota 229).

"Esta nación amaría prodigiosamente su libertad porque dicha libertad sería verdadera, y podría ocurrir que para defenderla, sacrificase sus bienes, su comodidad y sus intereses, que se cargase de impuestos durísimos, tales que el príncipe más absoluto no se atrevería a imponer a sus sub-

ditos. Pero como tendría conciencia cierta de la necesidad de someterse a ellos pagaría con la esperanza bien fundada de no pagar.

Gozaría esta nación de un crédito seguro porque tomaría prestado de sí mismo y se pagaría a sí mismo. Pudiera ocurrir (...) que emplease contra su enemigo inmesas riquezas ficticias que la confianza y la naturaleza de su gobierno covertiría en realidad.

Para conservar su libertad tomaría prestado de sus subditos, y éstos que verían su crédito perdido si la nación fuese conquistada, tendría nuevos motivos para esforzarse en defender su libertad". (E.L. Pág. 648).

Aquí Montesquieu esboza quizás la relación gobierno moderado, economía, política exterior.

"Esta nación, que prosperaría con la paz y la libertad, liberada de los perjuicios destructores, tendería a hacerse comerciante. Si poseyera alguna de las materias primas que sirven para hacer cosas que la mano del obrero eleva de precio, podría preparar instalaciones apropiadas para disfrutar de ese don del cielo en toda su extensión.

Si esta nación estuviera situada hacia el norte, y si dispusiera de gran número de mercancías supérfluas, necesitando por otra parte, gran cantidad de mercancías que su clima no podría darle, se dedicaría a un comercio necesario, pero grande con los pueblos del sur; y escongiendo a los Estados que quisiera favorecer con un comercio ventajoso, haría tratados recíprocamente útiles.

"Así, el destino del poder ejecutivo, sería el estar siempre alerta en el interior y ser siempre respetado en el exterior".

Los enfrentamientos entre el poder de las clases deben ser resueltos por la legalidad y el equilibrio de poder político del gobierno moderado.

"Si los nobles hubieran detentado, en otro tiempo, un poder inmoderado en la nación y si el monarca hubiera encontrado la manera de rebajarlo para elevar el pueblo, el punto de x extrma servidumbre habría estado entre el momento de decadencia de los grandes y aquel en que el pueblo hubiera empezado a darse cuenta de su poder.

Podría suceder que si esta nación hubiera estado sometida antiguamente a un poder arbitrario, hubiera conservado el estilo en varias ocasiones, de manera que sobre el fondo de un gobierno libre se vería a menudo la forma de un gobierno absoluto" (E.L. Pág.649).

La relación hombre-ciudadano <sup>y mujer.</sup> vuelve a aparecer aquí otra vez.

"En una nación donde cada hombre participa a su manera en la administración del Estado, las mujeres casi no deberían convivir con ellos".

Asegurada la ~~asistencia~~ asistencia general de los deseos por la participación por la administración, La pareja se ve suplida por la generalidad del afecto-ambición político. Las mujeres -"tímidas, modestas"- no serán objeto-comprobación del dominio de los ciudadanos que "se lanzarían a una orgía que les permitiría toda su libertad y su placer". En "estos hombres tan orgullosos a

fuerza de vivir mucho en sí mismos (...) se advirtiría (...) casi siempre una mezcla extrema de cortedad y orgullo". (E.L. Pág. 650).

"Es espíritu del ciudadano es el de ejercer con celo, con placer, con satisfacción esta especie de magistratura que en el cuerpo político está confiado a cada uno, puesto que no existe ninguna persona que no participe en el gobierno, ya sea en su empleo, en su familia o en la administración de sus bienes" (Ps.Pág. 944, 618, 1.269).

Utilizando la expresión medieval Althusius para designar su democracia corporativa, Montesquieu dirá que el gobierno moderado es una confederación de hombres cuya libertad legal les asigna políticamente un pensamiento objetivo. Objetividad, poder político y libertad no pueden así darse en el gobierno despótico donde falta la legalidad.

"En una nación libre es con frecuencia indiferente que los particulares razonen bien o mal; es suficiente que razonen; de ahí surge la libertad que garantiza los efectos de dichos razonamientos.

En un gobierno despótico es igualmente pernicioso que se razone bien o mal; basta con razonar para ir contra el principio del gobierno.

El carácter de la nación aparecerá sobre todo en las obras del espíritu, en las que vemos personas introvertidas que han pensado a solas" (E.L. Pág. 650).

CONCLUSIONES.-

A lo largo de todo nuestro trabajo hemos ido señalando la ambigüedad del método de Montesquieu y sus reflejos en la teoría de la clasificación de las formas de gobierno.

Las tres iniciales formas de gobierno se han ido histórica y metodológicamente desplazando hacia una única forma que dentro de un Estado concebido como totalidad social podríamos genéricamente denominar gobierno moderado. Sus características son tres: legalidad, representación política y separación de poderes.

Ademas es oportuno señalar como la apertura de las categorías mencionadas a todas sus posibles conexiones ha quedado reducida a un problema histórico y metodológico sin resolver.

Nadie mejor que Hegel nos puede ayudar, aunque indirectamente, a comprender los problemas teóricos que están implícitos en el método de Montesquieu.

"Sobre este punto, como sobre tantos otros, se debe reconocer a pesar de todo la profunda visión de Montesquieu en su famosa exposición de los principios de estas formas de gobierno, exposición que sin embargo hay que comprender bien para apreciar su corrección. Como se sabe, establecer la virtud como principio de la democracia, y en efecto tal constitución se apoya en la disposición subjetiva, que es la única forma sustancial en la que aun existe la racionalidad de la voluntad en y por sí. Pero cuando Montesquieu agrega que Inglaterra ha ofrecido en el siglo XVII el hermoso espectáculo de la impotencia de los esfuerzos para --

erigir una democracia cuando falta la virtud en los que la dirigen, y cuando dice que si desaparece la virtud de la república, la ambición se apodera de quienes son proclives a ella, y la codicia se apodera de todos y el Estado -botín común- sólo tiene entonces su fuerza en el poderío de algunos individuos y en el desenfreno de todos, hay que señalar que en un grado más evolucionado de la sociedad y ante el desarrollo y liberación de las fuerzas de la particularidad, la virtud de quienes dirigen el Estado resulta una condición insuficiente. Se requiere -- otra forma de la ley racional, que vaya más allá de la disposición subjetiva, para que el todo tenga la fuerza para mantenerse unido y acordar a las fuerzas de la particularidad desarrollada su derecho tanto positivo como negativo. Hay que eliminar igualmente la incomprensión que supone -- que si la disposición de la virtud es la forma sustancial en la república democrática, debe ser prescindible o incluso estar ausente en la monarquía, como si la virtud y la actividad legalmente determinada en una organización -- articulada fueran opuestas y no se soportaran recíprocamente."(1).

En el agregado a estas observaciones sobre el parrafo 273 que trata de las "diferencias sustanciales" en las que se divide el Estado político añade:

"Agregado. El principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad, el que todos los hechos sustanciales

que existen en la totalidad espiritual se desarrollen y alcancen su derecho. Si se parte de este punto de vista no se podrá plantear la ociosa pregunta acerca de si la mejor forma es la monarquía o la democracia. Sólo puede decirse que son unilaterales todas las constituciones políticas que no puedan soportar en su interior el principio de la libre subjetividad y no correspondan a una razón -- cultivada". (2).

Hegel insiste en varios lugares de sus Principios de la Filosofía del Derecho en su deuda con Montesquieu lo cual, ~~como~~ ~~visto~~, no le impidió criticar su insuficiencia teórica.

"Respecto del elemento histórico en el derecho positivo, mencionado al comienzo del párrafo, Montesquieu ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico al expresar que la legislación en general y sus determinaciones particulares no deben considerarse en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de una totalidad, una conexión con todas las restantes determinaciones que ~~en~~ constituyen el carácter de una nación y de una época; ~~en~~ ese contexto alcanzan su verdadera significación y con ella su justificación.

La consideración del surgimiento y desarrollo de las determinaciones del derecho tal como aparecen en el tiempo, esta preocupación puramente histórica, así como el conocimiento de sus consecuencias lógicas, que nace de la comparación con relaciones jurídicas preexistentes, tienen, dentro de

su propia esfera, su mérito y su dignidad. No constituyen sin embargo una consideración filosófica, dado que el desarrollo según razones históricas no se confunde con el desarrollo según el concepto, y la explicación y la justificación históricas no pueden ser ampliadas hasta alcanzar el significado de una justificación válida en sí y por sí. Esta diferencia, que es muy importante y debe ser mantenida, es al mismo tiempo obvia: una determinación jurídica puede ser perfectamente fundada y consecuente respecto de las circunstancias y de las instituciones jurídicas existentes, y ser, sin embargo, en sí y por sí, injustas e irracionales". (3 ).

Un desarrollo teórico de los problemas del método planteados en Montesquieu y un desarrollo histórico que Hegel, investigó mejor que ningún otro teórico del Estado, separan el "Espíritu de las Leyes" de los principios de Hegel.

"Este tratado, (pues), en tanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. En su carácter de escritor filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un Estado tal como debe ser. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado como debe ser, sino en enseñar como él, el universo ético, debe ser conocido" (4).

"La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pero lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada

uno es, por otra parte, hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo apreñdido en el pensamiento" (5).

El gobierno, entre la sociedad civil y el Estado, origina de continuo un problema de método y un problema histórico.

"Debemos ahora determinar más de cerca la relación de éstas esferas" (6).

Familia-sociedad civil y Estado. Así inicia Marx su crítica metodológica a Hegel; vuelve al centro metódico-histórico del problema, y la necesidad de su investigación.

Esas relaciones ¿son empíricas o esenciales?

"...Hegel no habla aquí de colisiones empíricas; habla de la relación de las "esferas del derecho y del bienestar -- privado, de la familia y de la sociedad civil" con el Estado; se trata ahora de la relación esencial de esas mismas esferas. No sólo sus "intereses", sino también sus -- "leyes", sus "determinaciones esenciales", son "dependientes" del Estado. Le están "subordinadas". Se encuentra frente a sus "leyes" y a sus "intereses" como un poder superior. Su "interés" y su "ley" se relacionan al Estado como sus -- "subordinados", viven en la "dependencia" de él".(7).

Marx resume así su crítica al parágrafo 262:

"Traduciendo esta frase en prosa he aquí lo que tenemos. El modo con el que el Estado se mediatiza con la familia y la sociedad civil, está constituido por las "circunstancias, el arbitrio y la propia selección de la determinación". Por esto la razón de Estado nada tiene que ver con la reparti--

ción de las materias del Estado entre la familia y la sociedad civil. El Estado surge de ellos de una manera arbitraria e inconsciente. Familia y sociedad civil aparecen como el oscuro fondo natural sobre el que se proyecta la luz del Estado. Por materias del Estado se entienden los negocios del Estado, la familia y la sociedad civil en tanto que ellos forman parte del Estado y participan en el -- Estado como tal.

Este desarrollo es notable bajo un doble punto de vista. La familia y la sociedad civil son concebidas como esferas del concepto del Estado, como las esferas de su finitud, como su finitud. Es el Estado que se escinde en ellas, que las presupone, y hace esto "para surgir de su idealidad -- como infinito para sí, espíritu real", "el se divide para... "repartir así en esas esferas en material de su realidad - finita, es decir ... esta adjudicación ... aparece mediada". La llamada "idea real" (el espíritu como espíritu infinito, real) está representada como si actuase de acuerdo a un principio determinado y por una intención determinada. Ella se escinde en esferas finitas y lo hace "para retornar en sí, para ser para sí"; lo hace precisamente de tal manera que esto es propiamente como es en realidad.

4 En este punto se manifiesta muy claramente el misticismo - lógico, panteísta. La relación real es "que en el individuo esta adjudicación aparece mediada por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de su destino". Este hecho,

esta relación real es anunciada por la especulación como una manifestación, como un fenómeno. Estas circunstancias, este arbitrio, esta elección de la determinación, esta mediación real, son únicamente la manifestación de una mediación que la idea real realiza sobre si misma y que sucede detrás del telón. La realidad no es expresada por si misma, sino como una realidad diversa. La empiria vulgar tiene como ley no su propio espíritu, sino uno extraño, y por el contrario la idea real tiene como existencia propia no una realidad desarrollada en ella misma, sino por el contrario la vulgar empiria. La idea es reducida a sujeto. Y la relación de la familia y de la sociedad civil con el Estado es concebida como interna, imaginaria, actividad del Estado. Familia y sociedad civil son presupuestos del Estado, son ellos propiamente los activos. Pero en la especulación sucede lo contrario: mientras la idea es transformada en sujeto, aquí los sujetos reales, la sociedad civil, la familia, las circunstancias, el arbitrio etc. -- se transforman en momentos objetivos <sup>de</sup> las ideas, irreales, -- alegóricas (Zu unwirklichen, anderen bedeutenden). La adjudicación de la materia estatal "en el individuo, por -- las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de su determinación", todo esto no es simplemente expresado (enunciado) como lo que es verdadero, necesario y justificado en y para sí; no es dado como tales por la relación;

y por otra parte, lo es, sin embargo; pero únicamente de tal modo que es dado como una mediación aparente, es dejado tal cual es, pero recibe al mismo tiempo el significado de una determinación de la idea, de un resultado, de un predicado de la idea. La diferencia reside no en el -- contenido, sino en la manera de considerar, o sea, en el modo de decir. Es una historia doble, esotérica y exotérica. El contenido radica en la parte exotérica. El interés de la parte esotérica consiste en encontrar siempre en el Estado la historia del concepto lógico. Pero pertenece al aspecto exotérico la tarea de que abance el desarrollo propiamente dicho".(8).

Las primeras obras de Marx son al mismo tiempo que una crítica de la metodología hegeliana una defensa del contenido real, "de la "exposición real de la cosa misma" que hay en Hegel frente al método "crítico-crítico" de los hegelianos de su época. Aunque el texto más llamativo en este sentido es del prólogo del Capital, el más relacionado con nuestra problemática lo encontramos en la Sagrada Familia; la forma de considerar y la forma de decir se unen en el "misterio de la construcción especulativa". Así el Estado como desarrollo del concepto empírico es una forma de considerar observada por la forma de decir; la lógica observada a la ontología.

"Cuando, partiendo de las manzanas, las peras y las fresas reales, me formo la representación general de "fruta" y -- cuando, yendo mas allá, me imagino que mi representación -

abstracta, "la fruta", obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, mas aún, el verdadero ser de la pera, de la manzana, etc., explico -especulativamente hablando- "la fruta" como la "sustancia" de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es el ser pera ni lo esencial de la manzana el ser manzana. Que lo esencial de estas cosas no es su existencia real, apreciable a través de los sentidos, sino el ser abstraído por mi de ellas y a ellas atribuido, el ser de mi representación, o sea "la fruta". Considero, al hacerlo así, la manzana, la pera, la almendra, etc, como simples modalidades de existencia, como modos "de la fruta". Es cierto que mi entendimiento finito, basado en los sentidos, distingue una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa considera esta diferencia sensible como algo no esencial e indiferente. Ve en la manzana lo mismo que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: "la fruta". Las frutas reales y - específicas solo se consideran ya como frutas aparentes, - cuyo verdadero ser es "la sustancia", "la fruta".

Pero este camino no se llega a una riqueza especial de determinaciones. El mineralogista cuya ciencia se limitará a saber que todos los minerales son, en rigor, el mineral, - sería un mineralogista en su imaginación. Pues bien, el - mineralogista especulativo nos predica en todo el mineral "el mineral", y su ciencia se limita a repetir estas pala-

Proviene, contesta el filósofo especulativo, de que "la fruta", no es un ser muerto, indiferenciado, inerte, sino un ser vivo, diferenciado, dinámico. La diferencia entre las frutas profanas no es importante solamente para mi entendimiento sensible, sino que lo es también para "la fruta" misma, para la razón especulativa. Las diferentes frutas profanas son otras tantas manifestaciones de la vida de la "fruta una", cristalizaciones plasmadas por "la fruta" misma. En la manzana, por ejemplo, cobra "la fruta" existencia manzanística, en la pera existencia perística. No debemos, pues, decir ya, como decíamos desde el punto de vista de la sustancia que la pera es "la fruta", que la manzana, la almendra, etc., es "la fruta", sino que "la fruta" se presenta como pera, como manzana o como almendra, y las diferencias que separan entre sí a la manzana de la almendra o de la pera son precisamente autodistinciones entre "la fruta" misma, que hacen de los frutos específicos otras tantas fases distintas en el proceso de la vida de "la fruta". "La fruta" no es ya, por tanto, una unidad carente de contenido, indiferenciada, sino que es la unidad como "totalidad" de las frutas, que forman una "serie orgánicamente estructurada". En cada fase de esta serie cobra "la fruta" una experiencia más desarrollada y más acusada, hasta que, por último, como la "síntesis" de todas las frutas, al mismo tiempo, la unidad viva que contiene, disuelta en sí, cada una de las frutas, a la par que engendra de su propio -

seno, del mismo modo que, por ejemplo, todos los miembros del cuerpo se disuelven constantemente en la sangre, a la par que son constantemente engendrados por ella".

"Lo que fundamentalmente interesa a la filosofía especulativa es, por tanto, el engendrar la existencia de los frutos reales profanos y el decir de un modo misterioso que - hay manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, las peras, las almendras y las pasas con que volvemos a encontrarnos en el mundo especulativo no son mas que pseudo--manzanas, pseudoperas, pseudoalmendras y pseudopasas, pues son momentos vitales de "la fruta", de esta ser intelectual abstracto y, por tanto, en sí mismas, seres intelectivos abstractos. Lo que, por consiguiente, nos alegra en la especulación es volver a encontrarnos con todas las frutas reales, pero como frutas detadas de una significación mística más - alta, que brotan del eco de nuestro cerebro, y no del suelo material, que son encarnaciones de "la fruta", del sujeto absoluto. Cuando, por tanto, retornamos de la abstracción, del ser intelectual sobre natural, "la fruta", a las frutas naturales, lo que hacemos por el contrario, es atribuir también a las frutas naturales un significado sobrenatural y convertirlas en puras abstracciones. Lo que fundamental--mente nos interesa es, cabalmente, poner de manifiesto la - unidad de "la fruta" en todas esas manifestaciones vitales, la manzana, la pera, la almendra, es decir, la conexión mistica entre estas frutas y como en cada una de ellas se rea-

liza gradual y necesariamente "la fruta", como, por ejemplo, progresa de su esencia, como pasa a su existencia en cuanto almendra. El valor de las frutas profanas no consiste ya -- tampoco, por consiguiente, en sus cualidades naturales, sino en su cualidad especulativa, gracias a la cual ocupa un lugar determinado en el proceso vital "de la fruta absoluta". El hombre vulgar y corriente no cree decir nada extraordinario cuando dice que hay manzanas y peras. Pero el filósofo, cuando expresa estas existencias de un modo especulativo, -- ha dicho algo extraordinario. Ha obrado un milagro, ha engendrado del seno del ser intelectual y real "la fruta" los seres naturales reales manzanas, peras, etc.; es decir, ha creado estas frutas del seno de su propio intelecto abstracto que se representa como un sujeto absoluto fuera de sí, -- y aquí concretamente, como "la fruta", y en cada existencia que expresa lleva a cabo un acto de creación.

Huelga decir que el filósofo especulativo sólo obra esta -- continua creación al deslizar como determinaciones inventadas por él cualidades generalmente conocidas de la manzana etc., con que se encuentra en la intuición real, donde los nombres de las cosas reales a lo que sólo puede crear el -- intelecto abstracto a las formulas abstractas del intelecto; y, por último, explicando su propia actividad, mediante la -- que él pasa de la representación manzana a la representación pera como la autoactividad del sujeto absoluto, de "la fruta". Esta operación se llama, en la terminología especulativa,

concebir la sustancia como sujeto, como proceso interior, como persona absoluta, concepción que forma el carácter - esencial del método hegeliano".

"De una parte, Hegel se las arregla, con maestría sofística, para presentar el proceso en que el filósofo pasa de un objeto a otro por medio de la intuición sensible y de la representación como el proceso del mismo ser intelectual imaginado, del sujeto absoluto. De otra parte, Hegel nos ofrece con mucha frecuencia, dentro de la exposición especulativa, una exposición real, en la que se capta la cosa misma. Y este desarrollo real dentro del desarrollo especulativo induce al lector, equivocadamente, a tomar - el desarrollo especulativo como real y el desarrollo real como especulativo.

Ninguna de estas dos dificultades será en el señor Szeliga! (...). "no desarrolla en ninguna parte un contenido real, y a ello se debe precisamente el que la construcción especulativa aparezca en él sin ningún aditamento extraño que la desequilibre, sin ningún encubrimiento de doble sentido, - brillando ante nuestros ojos en toda su bella desnudez".

( 9 ).

Se deduce de este pequeño planteamiento de la problemática de los dos autores que más influyen, en la actualidad, directa o indirectamente, en la teoría del Estado que nuestra investigación tendría que continuarse por dos vías o problemas interdependientes:

1) Método y generalidad abstracta de las categorías.

2) Historicidad de las categorías.

1) Método y generalidad abstracta de las categorías.-

El problema de las formas de gobierno en Montesquieu tiene su continuidad histórica y lógica en Rousseau y en Kant. Vamos a tratar de exponer, aunque sea mínimamente, la línea de estos dos autores.

ROUSSEAU

En el libro V del Emilio, Rousseau nos dá un resumen de su - contrato social o Instituciones Políticas.

Después de haber considerado las "relaciones físicas" "con los otros seres", sus "relaciones morales con los otros hombres" a Emilio "sólo le queda considerarse en sus relaciones civiles - con sus ciudadanos". Pedagogía y política van unidas en Rousseau; el Emilio y el Contrato Social son sus dos obras fundamentales pero no se pueden diferenciar bien; ambas tienen su origen en un único problema, la necesidad de renaturalizar la sociedad a partir de un principio de naturaleza que se hace histórico ~~a través~~ de la voluntad general. La voluntad general, a su vez, reconstruye al hombre en el ciudadano. Hay un moralismo político y un moralismo pedagógico en Rousseau. El hombre tiene dos alternativas, o reconstruirse rehaciendo la sociedad en el Estado o reconstruirse, si esto no es posible, en su propia interioridad reencontrada

Como siempre las teorías de Rousseau son todas autobiográficas; la sociedad y la soledad son sus dos radicales opciones; la -- alienación social total o la alienación individual total.

Algunos autores han llegado así a afirmar que el lugar verdadero del Contrato Social está en el Emilio; dejando la polémica abierta, creemos que es cierto sin lugar a dudas que Emilio necesita conocer sus tres posibilidades morales como ser físico, ser moral u hombre y ser político o ciudadano.

Rousseau, aunque expone las tres posibilidades morales, duda que el hombre se pueda rehacer en la política.

"El derecho político está todavía por hacer y es presumible que no nacerá jamás".

Tras criticar a Grotius y a Hobbes en la misma línea que en los Discursos y en el Contrato, afirma:

"El único moderno con capacidad (en état) de crear esta gran e inútil ciencia hubiese sido el ilustre Montesquieu".

"Pero no tuvo intención de tratar los principios del derecho político: se contentó con tratar el derecho político de los gobiernos establecidos; y nada en el mundo es más diferente que esos dos estudios."

Sin embargo, aquel que quiere juzgar sanamente los gobiernos que existen está obligado de reunirlos ambos: es necesario saber lo que debe ser para bien juzgar lo que es." (10).

"Antes de observar es necesario construirse (se faire) reglas para sus observaciones: es necesario hacerse una escala para comparar la medida que tomamos. Nuestros principios de dere-

cho político son esta escala. Nuestras medidas son las leyes políticas de cada país.

Nuestros elementos serán claros, simples, tomados inmediatamente en la naturaleza de las cosas".

La diferencia <sup>¿cuánta?</sup> está en la mediación entre la inducción histórica y la deducción racional; en Montesquieu es un problema político y científico, un problema fáctico de gobierno. Pero la mediación viene ya exigida por un problema moral.

En Rousseau el origen mecanicista del racionalismo y el principio iusnaturalista del contrato social se transforman en virtud de su antropología moral en una "teodicea política" cuyo instrumento regulador es la voluntad general; la crítica de Rousseau a los iusnaturalistas coincide con Montesquieu; dan un hecho presente por un hecho pasado para fundar un derecho. Pero para Montesquieu el hecho es problema de investigación del que partir, para Rousseau el hecho es inmediatamente una necesidad a recomponer.

Los presupuestos de Rousseau son así, de una parte, la crítica a la ciencia de la Ilustración, y la crítica la sociedad -- del presente. La mejor expresión del tránsito del primero al segundo Discurso lo tenemos en su prólogo al "Narciso o el amante de sí mismo". Rousseau parte de unos hechos precisos ya analizados en el primer discurso y de las polémicas que provocó; las costumbres han degenerado en todos los pueblos del mundo, a medida -- que el gusto del estudio y de las letras se extendió entre ellos. Sin embargo, dos fenómenos pueden evolucionar juntos pero no ser -- causa el uno del otro, esto incita a Rousseau a ~~ponerse~~ "ponerse a --

mostrar esta relación necesaria" (11).

El gusto de la filosofía y la relación de los vínculos sociales nos conduce a "el mal más peligroso que puede engendrar", al "amor propio". El amor propio es la expresión real del hombre insolidario y se opone "al amor de sí", al sentimiento natural.

"Nuestros escritores consideran toda, como la obra maestra de nuestro siglo, las ciencias, las artes, el lujo, el comercio, las leyes y los otros vínculos que estudian entre los hombres los modos de la sociedad por el interés personal, lo colocan todos en una dependencia mútua, les proporcionan necesidades recíprocas e intereses comunes y obligan a cada uno de ellos a participar en la felicidad de los otros para poder construir (faire) el siglo". (12).

Estas ideas son bellas si se presentan parcialmente; "Pero examinándolas con atención y sin parcialidad, encontramos rebatibles muchas de las ventajas que parecen presentar al principio" (12)

"Extraña y funesta constitución donde las riquezas acumuladas facilitan siempre los medios de acumular otras aun más grandes y donde es imposible para el que no tiene nada adquirir alguna cosa; donde el hombre de bien no tiene ningún medio para salir de la miseria; donde los más bribones son los más venerados, donde se debe necesariamente renunciar a la virtud para ser un hombre honesto." (13).

Hay una diferencia entre la crítica de Rousseau y las habituales en las "declamations"; "ellos han apercibido el mal y yo

descubro las causas y hago ver sobre todo una cosa, muy consolante y muy útil, al mostrar que todos esos vicios no pertenecen al hombre sino al hombre mal gobernado". (14)

Aquí también plantearé dos de sus grandes temas: la ciencia no es para el pueblo, sólo pertenece a los "genios sublimes"; y el grado de corrupción a partir del cual no hay reforma posible.

El Estado de naturaleza, nos dirá en su 2º Discurso, no existe y probablemente no ha existido pero es necesario tener de él nociones justas para bien juzgar nuestro estado presente. El Estado de naturaleza es una hipótesis racional, cuyo origen es la antropología; se trata de aclarar "lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre". "¿Qué experiencias serán necesarias para llegar a conocer al hombre natural y cuáles son los medios para hacer esas experiencias en el seno de la sociedad?. Insistimos, estas experiencias son antropológicas y tienen como objetivo el llegar a conocer las primeras y más sencillas sensaciones del hombre a partir de las cuales construir la hipótesis del Estado de naturaleza

"Meditando sobre las primeras y más sencillas operaciones de la alma humana, creo ver en ellas dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa ardientemente respecto a nuestro bienestar y a la conservación de nosotros mismos, y la otra nos inspira una repugnancia natural al ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible y principalmente a nuestros semejantes. Es de la reunión y de la

combinación que nuestro espíritu se halle en condiciones - de hacer de esos dos principios, sin que sea preciso integrarle el de la sociabilidad, que me parecen dimanar todas las normas del derecho natural; normas que la razón se ve obligada a restablecer seguidamente sobre otros fundamentos, cuando en razón de sus desarrollos sucesivos ha terminado - con la tarea de ahogar a la Naturaleza".

"Ese mismo estudio del hombre original, de sus verdaderas necesidades, y de los principios fundamentales de sus obligaciones, sigue siendo aún el único buen medio que sea dado emplear para superar esa multitud de dificultades que - se alzan acerca del origen de la desigualdad moral, sobre los verdaderos fundamentos del Cuerpo político, sobre los derechos recíprocos de sus miembros y sobre mil otras cuestiones semejantes, tan trascendentales como mal esclarecidas". (15)

La "piedad" y "el amor de sí" reunidos en un sentimiento - moral anterior a la razón, son el verdadero principio del Estado de naturaleza de las reglas del ser natural. La autonomía moral del hombre es el verdadero principio del derecho natural que la sociabilidad, la razón, <sup>construcción</sup> ~~mejor~~. Será necesario una refundación racional de la autonomía moral para conciliar naturaleza y cultura, naturaleza y sociedad. La sociedad debe renaturalizar la naturaleza que niega. "Razón práctica" y voluntad general se unen en una totalidad soberana <sup>re-</sup> ~~con-~~struída mediante el autocontrato social de

todos con todos y de cada uno con todos.

El Estado histórico intermedio en que aparecen los primeros deberes de la utilización, comienza la sociedad; la metalurgia y la agricultura introducen la división del trabajo y las falsas necesidades; aparecen las primeras reglas de justicia y propiedad. Esta "sociedad naciente" evoluciona hacia el Estado de guerra que exige la unión que garantice la paz y la propiedad.

El contrato de establecimiento del cuerpo político está, aún, en el 2º discurso, sin precisar. Aquí su teoría del origen de las formas de gobierno coincide con la de Montesquieu; de las diferentes situaciones de los particulares en el momento de la institución surgen los diferentes gobiernos y "el tiempo verificó - cual de las formas era más ventajosa a los hombres" (16).

¿Cuales han sido las fases del progreso de la desigualdad?

"Si seguimos el progreso de la desigualdad a través de esas diferentes revoluciones, nos encontraremos con que el establecimiento de la Ley y del Derecho de propiedad fué su primer término, la institución de la Magistratura el segundo; que el tercero y el último fué el cambio del poder legítimo en el poder arbitrario; de tal manera que la condición del rico y del pobre fué autorizada por la primera Epoca, la de poderoso y de débil por la segunda, y, por la tercera, la de Amo y de Esclavo, que es el último grado de la desigualdad y la meta a la cual conducen finalmente todas las demás, hasta que las nuevas revoluciones disuelvan totalmente el -

gobierno o lo vuelvan a aproximar a la institución legítima.

Para comprender la necesidad de este progreso, es preciso contemplar en un grado menor los motivos del establecimiento del cuerpo político que la forma que asume dentro de su ejecución y los inconvenientes que lleva consigo, pues los defectos que hacen necesarias las instituciones sociales son los mismos que hacen su abuso inevitable".

"De la extrema desigualdad de las condiciones y de las fortunas, de la diversidad de las pasiones y de los talentos, de las artes inútiles, de las artes perniciosas, de las ciencias frívolas, saldrían multitudes de perjuicios igualmente contrarios a la razón, a la felicidad y a la virtud; se vería fomentar por los jefes todo cuanto puede debilitar a unos hombres agrupados al desunirlos; todo cuanto puede darle a la sociedad un aire de concordia aparente y sembrar en su seno un germen de división verdadera; todo cuanto puede inspirar los diferentes órdenes un recelo y un odio mutuo mediante la oposición de sus derechos y de sus intereses y fortalecer, por consiguiente, el poder que todos los encierra. El seno de ese desorden y de esa revolución es como el despotismo, elevado gradualmente su cabeza hidosa y devorando todo cuanto habría percibido de bueno y de sano en todas las partes del Estado, conseguiría finalmente pisotear las Leyes y el pueblo y establecerse sobre las ruinas de la República". (13)

En las diferencias entre los dos estados, o lo que es lo mismo, en el Estado de civilización, están las raíces de los problemas morales y políticos.

"todo lector atento no podrá sino quedar asombrado ante el espacio inmenso que separa a esos dos estados. Es dentro de esa lenta sucesión de las cosas donde se verá la solución de una infinidad de problemas de moral y de política que los filósofos no pueden resolver".

"Tal es (...) la verdadera causa de todas esas diferencias: el salvaje vive en sí mismo mientras que el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir sino en la opinión de los demás y es, por así decirlo, de esta opinión exclusiva que saca el sentimiento de su propia existencia. No está en mi tema poner de manifiesto como de una tal disposición nace tanta indiferencia para el bien y el mal, con tan hermosos discursos moralizadores: (...). Me basta con haber demostrado que ese no es el estado original del hombre y que el propio espíritu de la sociedad y la desigualdad que engendra son los que cambian y alteran pues todas nuestras inclinaciones naturales" (18).

La sociedad niega la naturaleza y la naturaleza negada tendrá que "redimir" la sociedad. No hay opción. El pretendido deseo de retorno a la naturaleza atribuido a Rousseau, no encuentra apoyo en sus textos; como lo demuestra con claridad su nota<sup>18</sup> al 2º Discurso y su respuesta a las críticas de Voltaire, ese retorno es imposible.

Si el mal del hombre es social, si la sociedad se basa en la razón que gobierna el sentimiento moral del hombre y con la verdadera base del derecho natural, sólo un reforzamiento de la autonomía moral y racional del hombre puede sacarlo de su miseria y de la opresión social; Construyendo una sociedad artificial en cuanto un ser moral con una voluntad propia.

En su manuscrito sobre la "Felicidad pública" Rousseau nos plantea el problema con gran claridad.

"Lo que hace la miseria humana es la contradicción que se encuentra entre nuestros deseos y nuestro estado, entre nuestros deberes y nuestras relaciones, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano; rendez l'homme en vous le rendrez heureux autant qu'il peut être. Dadlo todo entero al Estado o dejadlo todo entero en él mismo, pero si dividís su corazón los destrozais". (18)

El discurso sobre la Economía Política y el Contrato Social tendrán la respuesta política radical que sin embargo se flexibiliza con "realismo político" en las "Cartas desde la montaña" y en las "Consideraciones sobre el gobierno de Polonia". El Emilio será el compendio de la obra de Rousseau.

En el Contrato Social, Rousseau, eliminando el contrato de dominación, centró todo el problema político y moral, ya esbozado en el contrato de asociación que si bien recogía la tradición del iusnaturalismo democrático, su carácter principal lo recibe del absolutismo de Hobbes y en el lazo asociado enajena totalmente sus derechos a la comunidad.

"Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo" (19).

Cada individuo se desdobra ahora, en una totalidad nueva, en un doble compromiso, como miembro del soberano hacia los particulares y como miembro del Estado hacia el soberano. El "yo común" une a través de la voluntad general todos nuestros intereses y todas nuestras voluntades particulares. Entre la voluntad de todos y la voluntad general no pueden existir asociaciones intermedias; la voluntad general exige un Estado en que se establezca como totalidad legal y como totalidad religiosa; ley y religión civil se unen en la soberanía estatal. La República será el Estado regido por las leyes, es decir, por la voluntad general, y la República es la única forma posible de Estado.

El problema de las formas de gobierno no afecta ya ni al Estado ni al poder legislativo o a la generalidad de la ley.

"Todo acto libre tiene dos causas que concurren a producirlo: una, moral, la voluntad que determina el acto; otra, el poder que lo ejecuta. (...). El cuerpo político tiene los mismos móviles: en él se distinguen igualmente la fuerza y la voluntad. Esta con el nombre de poder legislativo, la otra con el nombre de poder ejecutivo. Nada se hace o nada debe hacerse sin el concurso de ambos.

... El poder legislativo corresponde al pueblo y solo al pueblo puede corresponder (...). El poder ejecutivo no puede

corresponder ala generalidad como legisladora o soberana; porque este poder no consiste sino en actos particulares - que no son de la incumbencia de la ley, ni por consiguiente de la del soberano, todos cuyos actos no pueden ser sino le yes.

¿Qué es, pues el gobierno? Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua corresponden cia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o reyes, es decir, gobernantes; y el cuerpo entero lleva el nombre de príncipe" (20).

El principio que constituye las diversas formas de gobierno es un problema puramente administrativo;

"Para exponer la causa general de estas diferencias, hay que distinguir aquí el príncipe y el gobierno, como he distinguido antes el Estado y el soberano.

El cuerpo del soberano puede estar compuesto de mayor o menor número de miembros. Ya hemos dicho que la relación del soberano a los súbditos era tanto más grande cuanto más numeroso era el pueblo, y, por una evidente analogía, podemos decir lo mismo del gobierno con relación a los magistrados. Ahora bien: la fuerza total del gobierno, como es siempre la del Estado, no varía; de donde se deduce que cuanto más usa de esta fuerza sobre sus propios miembros, menos le queda para obrar sobre todo el pueblo".

"Podemos distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esenciales diferentes. En primer lugar, la voluntad propia del individuo, que solo tiene a su ventaja particular; en segundo lugar, la voluntad común de los magistrados, que se refiere únicamente a la ventaja del príncipe y que se puede llamar voluntad de cuerpo, lo cual es general en relación al gobierno, y particular en relación al Estado, del que el gobierno forma parte; en tercer lugar, la voluntad del pueblo o la voluntad soberana, que es general, tanto en relación al Estado, considerado como el todo, como en relación al gobierno, considerado como parte del todo.

En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula, la voluntad del cuerpo propia del gobierno muy subordinada y, por consiguiente, la voluntad general o soberana siempre dominante y regla única de todas las demás" (21).

La burocracia y dentro de ella la clase política empiezan ya a ser el punto de llegada de la disolución de las formas de gobierno en un único Estado que aquí ya está construido.

"Hemos visto en el capítulo anterior porque se distinguen las diversas especies o formas de gobierno por el número de miembros que las componen; falta por ver en éste como se efectúa esa división.

El soberano puede, en primer lugar, confiar el despotismo del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte del pueblo, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que ciudadanos -

simples particulares. A esta forma de gobierno se le da el nombre de democracia" (20).

"Tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido nunca verdaderas democracias, ni existirán jamás".

"O bien puedo concentrar en el gobierno en manos de un pequeño número, de suerte que haya más simples ciudadanos que magistrados, y esta forma lleva el nombre de aristocracia. Puede, en fin, concentrar todo el gobierno en manos de un ciudadano único del que reciben su poder todos los demás. Esta tercera forma es la más común y se llama monarquía o gobierno real" (21).

El problema de la separación de poderes se relativiza también al ser un problema interno de un poder ejecutivo y de una administración que ya no relaciona una sociedad y un Estado, sino un cuerpo político legal y míticamente construido en su relación consigo mismo.

La negación de la representación política solo la asumirá radicalmente Rousseau en el Contrato Social; por otra parte si la representación de los diputados es negada, el mismo principio de la negación, la voluntad general, puede ser la base de la representación total de la sociedad civil en el Estado. Una paradoja más de Rousseau es que, a nuestro juicio, negó la representación para poner las bases del Estado representativo y normativo total.

Interpretando una idea de Iving Fetcher, podríamos decir que la razón para seguir investigando y estudiando Rousseau en toda su complejidad, reside en la utilidad que su estudio nos proporcio

na para comprender la incompatibilidad de democracia y Estado. Política y ciencia, estrategia y teoría, siempre aparecen unidas, pero comprenderlas equivale a llenar de "tácticas" la política y de ideología la ciencia; analizar y separar para después unir a partir de las determinaciones reales de la sociedad.

### KANT

"Newton vió por vez primera el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, solo se encontraba uno con el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas siguiendo un curso geométrico; Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitida la naturaleza - profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual quede justificada la providencia a tono con sus observaciones" (24).

Cassirer comenta así este texto; "Así como Newton le había ayudado a interpretar el fenómeno del universo, Rousseau le allana el camino para llegar a una interpretación más profunda del "nómeno" de la libertad. Claro está que ya en esta contraposición reside claramente el germen de un nuevo problema fundamental. Ahora se trata de poder de manifiesto como es posible mantenerse en el punto de vista de la "inmanencia" pura y, sin embargo, seguirse ateniendo a la incondicionalidad de las normas morales; dicho en otros términos,

cómo podemos mantener en toda su pureza lo "inteligible" de la ética y, sin embargo, o precisamente por ello mismo, renunciar a lo suprasensible del fanatismo místico y de la metafísica especulativa" (26).

El interés moral estaba en Kant relacionado, en la génesis de su pensamiento, con otro hecho importante: la crítica de Hume a la causalidad y el "despertar de su sueño dogmático".

Kant nos descubre el impacto que le causó la filosofía de Hume.

"Desde los ensayos de Locke y de Leibniz, o, más bien desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación con la suerte de esta ciencia haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume".

"Hume partía de una concepción particular, pero sólida, de la metafísica, a saber: la de la conexión de la causa y el efecto (por consiguiente, también la de la relación entre la fuerza y la acción, etc.), e invitaba a la razón, que pretendía haberla engendrado en su seno, a declararle con qué derecho cree que pueda existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa; pues esto es lo sobreentendido en la noción de causa. Prueba Hume, de un modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, a priori y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna cosa existir

también necesariamente, ni tampoco como la noción de un en lace que pueda producirse a priori. (...). De aquí concluye que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal - relación y para concebirla solo en general, porque sus pretendidos conocimientos, subsisten a priori, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente impresas, lo cual es tanto como decir: no hay metafísica alguna ni puede tampoco haberla".

"La cuestión de si la noción de causa ....., (...) ha sido concebida por la razón a priori y, en cierto modo, como una verdad interior independiente de toda experiencia y, de ahí, tiene también una aplicación más extensa no limitada so lamente a los objetos de la experiencia; sobre esto esperaba Hume una explicación. Se trataba del origen de la noción, no del carácter indispensable de la misma en el uso".

"Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fué sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi ador mecimiento dogmático y dió a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente dis tinta. Estaba ya muy lejos de prestarle oídos en relación - con sus conclusiones, las cuales se deducían sencillamente porque no se presentó su tema en su totalidad, sino que se fijó solamente en una parte del mismo, sin tener en conside ración el todo, ninguna información puede pre ferir".

"Yo adquirí, pues, primeramente, si la objeción de Hume no - puede presentarse en general, y pronto encontré: que la no-

ción del enlace de causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe a priori los enlaces de las cosas, sino que la metafísica toda - consiste en eso. Traté de asegurarme de su número, y por haber logrado esto según mi deseo, o saber, por un principio único, llegué a la deducción de que estas nociones, de las cuales estaba yo ahora seguro, no se derivan de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura" (27)

Para centrar el problema, expongamos a través de Hume donde reside el problema de la causalidad; nuestro objetivo es fundar - aunque sólo sea provisionalmente, que la causalidad pide una "garantía" de regularidad cuando nos salimos de la experiencia. En esta "garantía" reside la mediación que realiza el gobierno en Montesquieu, por eso estamos concluyendo así, es decir, ahondando el problema. *se método y su ambigüedad en él.*

"He aquí una bola de billar sobre el tapete, y otra bola moviéndose hacia ella con rapidez. Las dos chocan; (...) Es este un ejemplo de la relación de causa y efecto, (...). La contigüidad en el tiempo y en el espacio es, por tanto, una circunstancia requerida para la operación de todas las causas. Es evidente, del mismo modo, que el movimiento que fué la causa es anterior al movimiento que fué el efecto. La prioridad en el tiempo y en el espacio es, por consiguiente, otra circunstancia requerida en cada causa. Pero esto no es todo. (...). Hay aquí, por tanto, una tercera circunstancia, a sa

ber, la unión constante entre la causa y el efecto. Fuera de estas tres circunstancias de contigüidad, prioridad y unión constante, nada más puedo descubrir en esta causa. (...).

Por más vueltas que dé a este asunto, y como quiera que lo examine nada más puedo encontrar.

Este es el caso cuando la causa y el efecto están presentes a los sentidos. Veamos ahora en que se funda nuestra experiencia cuando concluimos del uno que la otra ha existido, o de la otra que el otro existirá. Supongamos que yo vea una bola moviéndose en línea recta hacia otra; inmediatamente concluiré que ambas chocarán y que la segunda se pondrá en movimiento. Esta es la inferencia de la causa al efecto, y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos referentes a la conducta de la vida; sobre esto se funda toda nuestra creencia en la historia, y de aquí se deriva toda filosofía, con excepción de la geometría y de la aritmética. Si podemos explicar la inferencia que se origina cuando tiene lugar el choque de las bolas, seremos capaces de explicar esta operación de la mente en todos los casos".

"La razón no puede ver en la causa nada que nos permita inferir el efecto. Una inferencia tal, si fuera posible, sería lo mismo que una demostración, ya que solo estaría fundada en la comparación de ideas. Pero ninguna inferencia de la causa al efecto es una demostración. De los cual hay esta prueba evidente: la mente puede siempre concebir cualquier efecto, a partir de cualquier causa; todo aquello que concebimos es po

sible, al menos en un sentido metafísico. Pero cuando una demostración tiene lugar, lo contrario de ella es imposible e implica contradicción. Por consiguiente, no hay demostración para ninguna unión de causa y efecto. Y es este un principio general admitido por los filósofos".

"De esto, pues, se sigue que todos los razonamientos referentes a la causa y el efecto están fundados en la experiencia; y que todos los razonamientos de experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará uniformemente igual. Concluimos que causas semejantes, en semejantes circunstancias, producirán efectos semejantes. Y me recerá la pena que nos detengamos a indagar que es lo que nos determina a formar una conclusión de tan enormes consecuencias".

"Habiendo terminado con este asunto material referente a la naturaleza de la inferencia de la causa al efecto, nuestro autor vuelve sobre sus pasos y examina de nuevo la idea de esa relación. Al considerar el movimiento que una bola comunica a otra, solo podemos encontrar la contigüidad, la prioridad de la causa y la unión constante. Pero, además de estas circunstancias, se suele suponer que hay una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo que llamamos poder, o fuerza, o energía. La cuestión es: ¿qué idea va unida a estos términos? si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de nuestras impresiones, este poder debe manifestarse a nuestros sentidos externos o internos.

Pero los sentidos encuentran tan difícil descubrir poder alguno en las operaciones de la materia, que los cartesianos no han tenido escrúpulo en afirmar que la materia está completamente privada de energía y que todas sus operaciones son llevadas a cabo por la energía del supremo Ser. Pero la cuestión surge de nuevo: ¿qué idea de energía o de poder podemos incluso atribuir al Ser supremo? (...). Si consideramos nuestra voluntad o volición a priori, haciendo abstracción de la experiencia, nunca podremos inferir a partir de ella efecto alguno. Y si recurrimos a la experiencia, nunca podremos inferir a partir de ella efecto alguno. Y si recurrimos a la experiencia, ésta solo nos mostrará objetos contiguos, sucesivos y constantemente unidos. Resumiendo: o bien no tenemos en absoluto idea alguna de fuerza y energía y, entonces, estas palabras carecen por completo de significado, o bien solo significan esa determinación del pensamiento, adquirida por el hábito que consiste en pasar de la causa al efecto usual" (27).

Hegel reconocerá también esta vinculación de la filosofía crítica con el empirismo en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. (28).

Kant distingue entre el entendimiento cuyo objeto es la experiencia y la razón cuyo objeto es incondicionado e independiente de la experiencia.

"La experiencia "posible" que así se produce a través de la intuición sensible, sin embargo, no me lleva "el objeto en sí" y el

"yo pienso" como experiencia posible interna tampoco me hace alcanzar el sujeto en sí; por otra parte la correspondencia de las categorías con el objeto, su necesidad, no pasa de ser una compenetración lógica en cuanto esa lógica ya era posible y real; la razón para "unificar" rompiera al ser el condicionamiento absoluto de la unidad sintética de lo imaginaria conseguida por las categorías, la estructura del entendimiento categórico, haría de ese entendimiento un pasaje de la razón que va o viene a/o de lo real, y eso será un conocimiento suprahumano (Hegel).

La tenacidad del "objeto en sí" y la función de la experiencia le mantiene abierto hacia el empirismo (la ciencia) pero el rigor unificante y siempre frustrado de la razón y de las ideas - como conceptos puros de la razón, lo impulsan a la ruptura del nexo entendimiento-categoría: intención, experiencia y a la investigación racional del "objeto en sí".

El "yo pienso" kantiano (Descartes-Locke-Hume) en cuanto el "yo" es lógico-matemático-formalizado por el "pienso" no se construye innatamente, sino que resulta dado como materia de experiencia, es un punto racional-cognoscitivo de unificación formalizante.

Descartes hacía del "yo pienso" el método de conocer y convertía la realidad del sujeto a través, también, de una exposición interna que hilando pensamiento-lógica venga separado radicalmente del exterior, tiene que adquirir sentido un dios como racional, todo ello envuelto en una terminología escolástica.

Descartes individualiza el sujeto y el pensamiento.

El empirismo distingue el inmovilismo religioso-político del

problema del pensamiento y abre la génesis del pensamiento a la experiencia del sujeto. Kant problematiza críticamente sujeto-objeto a través del avance de las ciencias naturales y de una acentuación del problema moral del hombre.

Hay que diferenciar en Kant dos tipos de juicios y dentro de la sintética que significado tiene el "a priorismo".

"Es de todo punto necesario obtener un concepto claro y determinado de lo que la crítica entiende, en primer lugar, por juicios sintéticos en general, y a diferencia de los analíticos; en segundo lugar, hay que saber que quiere decir la crítica con la expresión de juicios sintéticos a priori, a diferencia de los empíricos. Lo primero se ha expuesto en la crítica de una manera tan clara y tan irrefutable como puede desearse; son juicios mediante cuyo predicado añadido al sujeto del juicio más de lo que yo pienso en el concepto del que anuncio el predicado, y este último, por lo tanto, aumenta el conocimiento más allá de lo que contiene aquel concepto; mientras que en los juicios analíticos no se hace otra cosa que enunciar y representar de un modo claro lo que ya está contenido realmente y pensado, como perteneciéndole, en el concepto dado. Lo segundo, es decir, que sea un juicio a priori a diferencia del empírico, no presenta dificultad alguna, pues se trata de una distinción concreta y conocida desde hace largo tiempo en la lógica!"

"Es decir, que cuando se afirma de una proposición que tiene por predicado un atributo de la sustancia, nadie puede saber

si aquella es analítica o sintética; es preciso añadir que tal atributo es sintético, o lo que es lo mismo, que su predicado es necesario, aunque deducido y, por lo tanto, que puede conocerse a priori en un juicio sintético". (29)

El entendimiento ante el problema ético del hombre que ya nos planteábamos más arriba deberá fundar la autonomía moral del hombre mediante un juicio sintético a priori. ~~Asaltos~~ muy poco rigurosos con la "crítica de la razón pura" hemos llegado a interrelacionar moralidad y crítica de la razón; la moralidad precisa de la crítica de la razón para encontrar los fundamentos teóricos que nos permitan deducir la necesidad de la ley moral independientemente de la experiencia.

La voluntad como causalidad formal de los seres racionales es la libertad y ésta se funda en "una razón práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos".

Era necesario que la razón teórica encontrase la necesidad para fundar la moral pero esta necesidad no es ontológica sino formal. La naturaleza se separa de la sociedad que se da a sí misma su necesidad como cultura formal.

La libertad será así la voluntad regida por el imperativo moral y estará referida a la humanidad, "es decir, a la personalidad independiente de toda determinación física".

La constitución política es la garantía formal de la existencia de la sociedad civil. La política es la forma como necesidad no empírica de la sociedad civil es la forma pública de la sociedad civil que adquiere así su autonomía política.

El Estado no es un ente cósmico superador de la antítesis entrē naturaleza y libertad, es el administrador de la generalidad formal de la sociedad, que autoreduce así su estructura a enlaces formales de contenidos empíricos reales.

En Rousseau el Estado absorbe mediante una renaturalización místico sensitiva a la sociedad; en Kant se formaliza la mediación separando naturaleza y sociedad y formalizando, a su vez, la subjetividad.

Las formas de gobierno tienen una trayectoria histórica fenoménica que posee como límite el ideal nouménico de la República representativa que alcanzan en su formalización histórica. Los poderes no son más que partes formales de un silogismo generalizador de la ley.

República y democracia quedan enfrentadas. La lucha por el "todos" de la democracia se hunde ante la unidad formal de lo Suyo. La existencia del poder en la empiria a prioriísticamente formalizado y aproximado así al ideal nouménico de la República le convierte en legal.

La República de Kant necesitará un aparato de poder total para conservar la ordenación formal de la empiria social (Hobbes) y tenderá a unir forma y necesidad en una anulación sustancial de la empiria (Hegel).

2.) Historicidad de las categorías. Montesquieu ha sido acusado repetidas veces de medievalismo y de mezclar sus intereses nobiliarios en sus análisis políticos.

Respecto de la primera acusación podemos hacer las siguientes con-  
sideraciones .

La sociedad se manifiesta como contradictoria en su propia  
esencia y el poder político se adhiere a esa esencia para sociali-  
zar o generalizar la sociedad a partir de las determinaciones po-  
líticas. La lógica política se impone a la lógica de la sociedad.  
El nacimiento de la sociología como ciencia tiene su origen en la  
totalidad política que restaura la ficticia generalidad del espí-  
ritu. La modernidad de la sociología habrá que buscarla en el ca-  
rácter histórico de la sociedad entendida como organicidad sistemá-  
tica.

"El redescubrimiento de lo medieval -sus instituciones, va-  
lores, preocupaciones y estructura- es uno de los acontecimientos  
significativos de la historia del siglo XIX... tiene (importancia)  
y mucha para el pensamiento sociológico. (...) Entre el medievalis-  
mo y la sociología hay íntima relación." (31).

La representación política que teoriza Montesquieu parte de  
la necesidad de gobernar la relación sociedad civil y Estado contan-  
do como un hecho o supuesto con la administración pública de Fran-  
cia en el siglo XVIII; es una representación política y sociológica  
o, como diríamos hoy, pluralista,

Todo el problema de las relaciones económicas y sociales en  
el siglo XVIII francés no lo podemos simplificar apoyando nuestras  
investigaciones de teorías políticas en "generalidades" históricas.  
Es imprescindible un estudio histórico profundo que nos proporcione  
la concretización de nuestras abstracciones para volver después a

la abstracción determinada. El problema está en la tipicidad del concepto de revolución burguesa.

## NOTAS

### PROLOGO

- (1) Norberto BOBBIO. "La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico". Torino 1976. pag. 3.
- (2) N. BOBBIO. Ob. C. pag.4.
- (3) HENRI LEFEBVRE. "De l'Etat. 1. L'Etat dans le monde moderne". Paris 1976. pag.11-12.
- (4) HENRI LEFEBVRE. Ob. c. pag. 19.

### 1.-INTRODUCCION

- (1) FRANZ NEUMANN. "El Estado democratico y el Estado autoritario". B. Aires. 1957. pag. 110 a 113.

### 2.-PROBLEMAS DE METODO: LEY Y SOCIEDAD

#### A). PROBLEMAS DE METODO

- (2) ERNST CASSINER. "El problema del conocimiento." Mexico. 1965. pag.108.
- (3) E.C. Ob.c. pag. 112, 113,114.

- (4) DESCARTES. "OEUVRES DE DESCARTES". "Meditations". Traduction française. IX, 1. Paris 1973.  
KANT. "El conflicto de las facultades". Buenos Aires 1963.
- (5) WILHEIM WINDELBAND. "Historia general de la filosofía".  
Barcelona 1970. pag. 344.
- (6) W.W. Ob.c. pag.341.
- (7) W.W. Ob.c. pag.341.
- (8) W.W. Ob.c. pag. 343.
- (9). W.W. Ob.c. pag.356
- (10) ANTONIO NEGRI. "Descartes politico o una razonable ideología". Milano 1970. pag. 111 a 165.
- (11) ERNST CASSINER. "Filosofía de la Ilustración" Mexico 1970.  
pag. 236 a 237.
- (12) EMILE DURKHEIM. "Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie". Paris 1966. pag. 110-111.

(13) LOUIS ALTHUSSER. "Montesquieu, la politica y la historia"  
Madrid 1968.

En relación con lo afirmado por nosotros en el prologo ,  
veremos que es oportuno citar nuestro desasuerdo con la  
interpretación que el "materialismo" dialectico de este au-  
tor da de la ambigüedad del método de Montesquieu. Ver pag.  
37 y 91 a 102. V. la crítica de Pierre Vilar "Histoire mar-  
xiste, histoire en construction, faire de l'histoire." Paris  
1975. pag. 169 a 209.

B). LEY Y SOCIEDAD.

(14). Cf. OTTO VON GIERK, GIOVANNI ALTHUSIUS E LO SVILUPPO STORI-  
co delle teorie politiche giusnaturalistiche. Torino 1974

(15) ANDRE MASSON. "Obras completas de Montesquieu. Vol. II.  
XIV a LXV. Paris.

(16) Cf. MEINECKE. "El historicismo. F.C.E. 1953.

3.- FORMAS DE GOBIERNO

(1) W.V. STRUVE. "Historia de la antigua Grecia". Madrid pag.769

(3) BOBBIO. Ob. c. pag. 138-39.

(4) MEINECKE. "La razón de Estado". Madrid 1976.

- (5) Cf. CARCASSONNE. "Montesquieu et le probleme de la Cpnstitution francaise au XVIII siecle." 1970.
- (6) Cf. H. PIRENNE. "Historia económica y social de la Edad Media". Mexico 1970.
- (7) CABALLERO DE JANCOURT. "Enciclopedia". Vol. 13. Paris 1967. "Prejugi".
- (8) BOBBIO. Ob.c. pag.140-141.
- (9) BOBBIO. Ob.c. pag. 73.
- (12) G.W. LEIBNIZ. "Scritti politici" e di diritto naturale. Torino 1967. pag. 136-137.
- (13) (14)  $\frac{1}{2}$ (15) LOCKE. "Escrito sobre el Gobierno civil." Madrid 1969. pag. 37-38. 51.
- (16) KANT. "Principios metafisicos del derecho". Buenos Aires 1974. pag. 88 y sigu.
- (17) HEGEL "Introducción a la historia de la filosofía". B. Aires 1965. pag. 16-17.

4.- GOBIERNO MODERADO Y LIBERTAD POLITICA

(2) (3) (4) HUME. "Ensayos políticos". Madrid 1964. pag. 442,404.

(5) MONTESQUIEU. "E.L." Texte etablié et presenté par J.B. de la  
dessaye. Tomo III pag. 40.

(6) N. BOBBIO. Ob.c. pag. 1118-145.

(7) SCHMITT. "La dictadura". Rev. de Occidente.

(8) Cf. PIETRO ROSSI. "Lo stoicismo tedesco contemporaneo". Tori-  
no 1971.

(9) OTTO VON GIERKE. "Teorías políticas de la Edad Media".  
pag. 1781 y sigu. Buenos Aires 1966.

(10) CARL SCHMITT. "Teoría de la Constitución". Madrid. pag. 213  
CARL FRIEDRICH. "Gobierno constitucional y democracia".  
Vol. I pag. 377 Madrid 1975.

(11) G.W.F. HEGEL. "Principio de la filosofía del derecho".  
Buenos Aires 1973. pag. 297 a 299.

### CONCLUSIONES

- (1). G.W.F. HEGEL. "PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO".  
Buenos Aires 1.975. pag. 320-321.
- (2). G.W.F. HEGEL. Ob.c. pag.322.
- (3). G.W.F. HEGEL. Ob.c. pag.31.
- (4). G.W.F. HEGEL. Ob.c. pag.24.
- (5). G.W.F. HEGEL. Ob.v. pag. 24.
- (6). KARL MARX. "CRITICA DELLA FILOSOFIA HEGELIANA DEL DIRITTO  
PUBBLICO. OPERE FILOSOFICHE GIOVANILI." Roma 1971. pag16.
- (7). Karl MARX. Ob.c. pag.16.
- (8). KARL MARX. Ob.c. pag.17-18.
- (9). KARL MARX. "LA SAGRADA FAMILIA". Mexico 1967. pag. 122 a 126.
- (10). J.J. ROUSSEAU. "EMILE OU DE L'EDUCATION". Ob.c. Tomo IV.  
Paris 1962. pag. 836-837.

- (11). J.J. ROUSSEAU. "NARCISO". Ob.c. Tomo II Paris 1964 pag965
- (12). J.J. Rousseau. Ibid. pag. 968
- (13) J.H. ROUSSEAU. Ibid. pag. 969
- (14). J.J. ROUSSEAU. Ibid. pag. 969
- (15). J.J. ROUSSEAU. "DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDAMENTS  
DE L'INEGALITE PARMY LES HOMES". Ob. c. pag. 123. Tomo III  
Paris 1.964.
- (16). J.J. ROUSSEAU= Ibid. pag. 186.
- (17). J.J. ROUSSEAU. Ibid. pag.187.
- (18). J.J. ROUSSEAU. Ibid. pag. 192.
- (19). J.J. ROUSSEAU. "FRAGMENTS POLITIQUES".  
(Du bonheur publique) Ob.c. Tomo III pag. 510.
- (20). J.J. ROUSSEAU. " DU CONTRACT SOCIAL".  
Ob.c. Tomo III pag. 360.

- (21) J.J. ROUSSEAU. Ibid. pag. 395-96
- (22). J.J. ROUSSEAU. Ibid. pag. 400-401.
- (23). J.J. ROUSSEAU. Ibid. pag. 402-403.
- (24). J.J. ROUSSEAU. Ibid. pag. 405-406.
- (25). Citado por E. CASSIRER; "KANT, VIDAY DOCTRINA" Mexico 1968  
pag.111.
- (26). E. CASSIRER. Ob. C. pag. 113.
- (27). KANT. "PROLEGOMENOS". Buenos Aires 1975. pag. 41-46.
- (28). HUME. "RESUMEN DEL TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA"  
Buenos Aires 1973. pag. 33 a 42.
- (29). HEGEL . "ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSOFICAS".  
Mexico 1974. pag. 43.
- (30). KANT. "PORQUE NO ES INUTIL UNA NUEVA CRITICA DE LA RAZON  
PU RA". Buenos Aires 1973 pag. 53.
- (31). NISBET. "LA FORMACION DEL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO".  
Buenos Aires 1966. pag. 29-30.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.-

G.A. Almond, G.B. Powell (h) "Política Comparada" Buenos Aires, 1972.

ARON, R. "Les étapes de la pensée sociologique" Paris, 1967

ALTHUSSER, L. "Montesquieu, La Politique et L'Histoire" Paris 1959.

BARCKHAUSEN, H. "Montesquieu. Ses Idées et ses Deuvres d'après les papiers de la Brède" Sais, 1907.

BARCKHAUSEN, H. "Montesquieu, L'Esprit des Lois et les Archives de la Brède" Bourdeaux, 1904.

Bartolamé Beunassar, Jean Jacquart. "Le XVII<sup>e</sup> siècle. Collectiàn D. Paris, 1972.

BASTID, P. Rousseau et la théorie des formes de gouvernement, in etudes sur le Contrat Social, 1964, pp. 315-327.

BENREKASSA, G. Montesquieu, Paris, 1968.

Bernal, John D. "Historia social de la Ciencia" (2 tomos). Barcelona 1<sup>a</sup> ed. 1907, 2<sup>a</sup> ed. 1968.

BEYER, C.J. "Le problème du déterminisme social dans l'Esprit des Lois", in Romanic Review, vol. XXXIX, 1948, p. 102-6.

BOBBIO, N. Da Hobbes a Marsa, Nápoles, 1971.

N. Bobbio. "Dimitto e Stato nel pensiero de E. Kant". Torino  
1969.

BONNO, G. "La Constitution Britannique devant l'opinion française  
de Montesquieu a Bonaparte". Genève, 1970.

Fernand Brandel; Ernest Labrousse. "Histoire économique et so-  
ciale de la France" (1660-1789) N° 2. Paris, 1970; Tome II.

Burgelin, Pierre. "La Philosophie de l'existence de J.J. Rou-  
sseau". 2<sup>e</sup>) ed. Paris 1973.

BURGELIN, P. "La Philosophie de L'existence de J.J. Rousseau,  
Paris 1952.

BURGELIN, P. Kant et les fins de la raison, in Revue de Meta-  
physique et de morale, 1953, pp. 130-152.

BURGELIN, P. Jean Jacques Rousseau et la religion de Genève, Ge-  
nève, 1962.

CAILLOIS, R. "Montesquieu et la Révolution Sociologique", in Les  
Cahiers de la Pléiade, automne 1949.

CARABELLESE, P. "La filosofia di Kant. L'idea teológica", Firenze  
1927.

CARCASSONNE, E. "Montesquieu et le problème de la constitution  
française au XVIII<sup>e</sup> Siècle" Paris, 1927.

CARRE DE MALBERG, R. "Contribution à la Théorie Générale de L'Etat", 2 vols, Paris, 1922.

CASSIRER, E. "L'unité dans l'oeuvre de J.J. Poussean, in Bulletin de la Société française de Philosophie, avril-juin, 1932.

CASSIRER, E. "Kants Leben und Lehre", Berlin, 1918. Trad. esp. FCE.

CASSIVER, Ernst. "Filosofía de la Ilustración". 1ª ed. en alemán 1932, 3ª ed. en español, nuevamente revisada, 1972. México.

CASSIVER, Ernst. "El problema del Conocimiento" IV (de la muerte de Megel a nuestros días). 2ª ed. México - Buenos Aires 1963. 1ª ed. 1948.

CASSIRER, Ernst. "Pall' umanerismo all' illuminismo". Saggi raccolti a cura di Pane Oskar Kristeller. "La Friemze". 1ª ed. 1967.

CASSIRER, Ernst. "Kant, vida y doctrina". México, 1948.

CASSIRER, E. "La Philosophie des Lumières", Tubigen 1932, Paris 1966. Tol. Esp. FCE.

CERRONI, Umberto "Kant e la fondazione della categoria Giurídica". Milano, 1962.

CERRONI, U. Marx y el derecho moderno, Buenos Aires 1964.

CERRONI, U. "Teoría della crisi Sociale in Marx" Bari, 1971.

- CERRONI, U. Teoría política e socialismo, Roma, 1973.
- CERRONI, U. La liberti dei Moderni, Bari, 1968.
- CERRONI, U. Il pensiero giurídico soviético. Roma, 1969.
- CIPOLLA, C.M. "Historia económica de la Europa preindustrial". Madrid, 1976.
- COBBAN, A. Rousseau and the modern state. London, 1934.
- COLLETTI, L. Il marxismo e Hegel. Bari, 1969.
- COLLETTI, L. Ideologia e società. Bari, 1972.
- COTTA, A. "Le développement économique dans la pensée de Montesquieu", in Revue d'Histoire économique et Sociale, 1957.
- COURTOIS, L.J. Chronologie critique de la vie et des œuvres de J.J. Rousseau, in Annales J.J. Rousseau, T. XV, 1923.
- CHABOD, F. L'idea di nazione. Bari, 1962.
- CHAUNU, Pierre. "La expansión europea. (siglos XIII al XV). Nueva clío. La historia y sus problemas". Barcelona, 1972.
- CHEVALIER, J.J. J.J. Rousseau on l'absolutisme de la volonté générale, in Rev. Fr. Sc. Politique, vol. III, Jauv-Marz 1953, pp. 5-30.
- CHEVALIER, J.J. Le mot et la notion de gouvernement chez Rousseau, in Etudes sur le Contrat Social, 1964, pp. 291-313.

CHIODI, P. "La deduzione nell'opera di Kant". Torino, 1961.

DAVY. G. Le corps politique lebon le Contrat social de J.J. Rousseau et les antècèdents chez Hobbes, in Etudes sur le Contrat Social, 1964, pp. 65-93.

DAVY. G. "Sur la Méthode de Montesquieu", in Revue de Métaphysique et de Morale, année 46, 1939.

DEDIEU, J. "Montesquieu et la tradition politique auglaise en France", Paris, 1909; Genève, 1971.

DELBOS, V. "La philosophie pratique de Kant", Paris, 1905.

MICHEL DERRIS, Noël Blayan. "Le XVII<sup>e</sup> Siècle". Collection U. Paris, 1970.

DERATHE, Robert. "Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de san temps". 2<sup>a</sup>) ed-Paris, 1974.

DERATHE, R. Les rapports de l'exécutif et du lepilatif chez J.J. Rousseau, in Rousseau et la Philosophie politique, 1965, pp. 153-169.

DERATHE, R. Montesquien et Jean-Jacques Rousseau, in Revue Inter nationale de Philosophie, 1955, fase. 3-4, pp. 366-386.

DERATHE, R. La rationalisme de J.J. Rousseau, Paris, 1948.

DERATHE, R. Les redutations du Contrat Social au XVIII<sup>e</sup> Siècle, in Annales de la Sociète J.J. Rousseau, T. XXXII, 1950-1952, pp. 7-54.

J. H. Elliott, Roland Mousnier, Maro Ræeff, J.W. Smit y Lawrence Stone. "Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna". Madrid, 1972-1975.

EUROPE. Numéro special sur J.J. Rousseau, Paris 1961.

FETSCHER, I. Rousseau politische Philosophie. Sur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Neuwied, 1960 (Trad. italiana, Feltrinelli, Milano).

FRANCOIS, A. Rousseau, les Dupin, Montesquieu, in Revue Internationale de Philosophie, 1955, fase 3-4, pp. 366-386.

GAGNEBIN, B. Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau, in Etudes sur le Contrat Social, 1964, pp. 277-290.

GERRATANA, V. Ricerche di Storia del Marxismo, Roma, 1972.

GOLDMANN, L. "Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants", Zürich, 1945, Trad. esp. Amorrotu.

GOLDSCHMIDT, Victor. Anthropologie et Politique "Les principes du système de Rousseau". Paris, 1<sup>re</sup> ed. 1974.

GOUHIER, H. Nature et Histoire dans la pensée de Jean-Jacques, in Annales, J.J. Rousseau, T. XXXIII, 1955, pp. 7-48.

GOUHIER, H. Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau, Paris, 1970.

- GOUHIER, H. La religion du vicaire Savoyard dans la cité du Contrat Social, in Etudes sur le Contrat Social, 1964, pp. 263-275.
- GRASSI, L. Il problema della libert  in Spinoza e Kant, in Giornale critico della filosofia italiana, 1941, pp. 68-90, 140-161.
- GROETHUYSEN, B. J.J. Rousseau, Paris, 1949.
- GUEROULT, M. Nature humaine et Etat de nature chez Rousseau, Kant et Fichte, in Cahiers pour l'Analyse, 6, 1967, pp. 1-19
- GUZZO, A. "Kant precritico", Torino, 1924.
- HAVENS, R. Voltaire's Marginalia on the pages of Rousseau, Columbus, 1933.
- HAYMANN, F. La loi naturelle dans le philosophie politique de J.J. Rousseau, in Annales J.J. Rousseau, T. XXX, 1943, pp. 65-109.
- G.W.F. Hegel. "Principios de la Filosofia del Derecho". Buenos Aires, 1975.
- HEGEL, G.F. "Introduceiein a la historia de la Filosofia". Buenos Aires, 1<sup>a</sup> ed. 1956; 4<sup>a</sup> ed. 1965.
- HEGEL, G.F. "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas". México, 1974.

HEGEL, G.F. "I principi" (Frarumenti giovanili. Scritti del periodo jeneso. Prefaziane alla Femomenologia a cura di Enrico de Negri). Firenze, 1974.

HEIDEGGER, M. "Kant und das problem der Metaphysik", Halle 1929; trad. esp. FCE.

HOBBS, Thomas. Opere Politiche. Volume primo. Unione tipografico- Editrice Torinese. 2ª) edición: 1959.

HORBES, Thomas. Léviathan. Paris, 1973.

HOBBS, Thomas. Elementi di Legge Naturale e Politica. Roma, 1972.

HOFFDING, G. Jean-Jacques Rousseau et la philosophie, Paris, 1912 (Trad. esp. Rev. Occidente).

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. "Dialettica dell'illeminismo". Torino, 1966; 3ª ed. 1971; 1ª ed. nei "Reprints", 1974.

HUME, D. Tratado de la Naturaleza humana (Acercas del entendimien to). Buenos Aires, 1974.

HUME, D. Resumen del tratado de la Naturaleza humana, Buenos Aires, 1973.

JANET, P. Comparaison des thèories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau, extrait de la Revue des Cours littè- raires de 1871, Histoire de la Science politique dans ses ra- pports avec la morale, Paris, 1887. T. II, pp. 465-477.

JOUVENEL, B. de. Theorie des formes de gouvernement chez Rousseau, in Le Contrat Social, Nov-Dec. 1962, pp. 343-351.

Morris Kline, La Matemática nella cultura Occidentale. Milano 1976.

KANT, "Crítica del Juicio". Buenos Aires, 2ª ed. 1968. 1ª ed. 1961.

KANT, Emmanuel. "Da Dissertation de 1770. (dette a Marcus Herz) 3ª ed. Paris, 1967.

KANT. "Principios Metafísicos del Derecho". Buenos Aires, 2ª ed. 1974.

KANT. "La Filosofía como un Sistema". Buenos Aires, 1969.

KANT. "Principios metafísicos de las Ciencias Naturales". Madrid, 1921.

KANT. "Antropología" (pragmática). Madrid, 1935.

KANT. "Crítica de la Razón Pura." (Vol. I y II). 6ª ed. Buenos Aires, 1970. 1ª ed. Buenos Aires, 1938 (Vol. I) (Vol. II. 3ª ed. 1970)

KANT. "Por que no es inútil una nueva crítica de la razón pura" (respuesta a Eberhard). Buenos Aires 1ª ed. 1955, 5ª ed. 1973.

KANT. "Crítica de la Razón práctica". Buenos Aires, 1961; 3ª ed. 1973.

KANT. "Do bello y lo rubline" "La Paz perpetua". Madrid, 1ª ed. 1946; 5ª ed. 1972.

KANT. "Prolegómenos" Buenos Aires, 1ª ed. 1954; 7ª ed. 1975

KANT. "Fundamentación de la Metafísica de las costumbres". Madrid, 1ª ed. 1946; 4ª ed. 1973.

KANT, Emmanuel. "La religión dentro de los límites de la mera razón". Madrid, 1969.

KANT, E. Saggi sulla storia. A cura di Dino Pagini. (Precede: la concezione della storia in Kant, di D. Pasina; Legge: La filosofia della storia di E. Kant, di K. Vonlander) Milano, 1955.

KELSEN, H. "Teoría General del Dcho. y del Estado", México, 1969.

KOFLER, Leo. "Contribución a la historia de la sociedad burguesa". Buenos Aires, 1974.

LACHARRIERE, R. de. Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza-Rousseau, Hegel-Marsa, Paris, 1963.

LAMANNA, E.P. Kant, Milano, 1925.

LANSON, G. "L'Influence de la Philosophie Cartésienne sur la Littérature", in Revue de Métaphysique et de Morale, Année 4, 1896.

LANSON, G. "Le Dèterminisme historique et l'idèalisme Social dans l'Esprit des Lois", in Revue de Metaphysique et de Morale, annèe 23, 1916.

LANSON, G. "Le rôle de L'Expèrience dans la Formation de la Philosophie du 18<sup>e</sup> Siècle en France", in Revue du Mois, 1910.

LOCKE, John. "Ensayo sobre el entendimiento humano". Buenos Aires, 1956.

LEBRUN, François. "Le XVII<sup>e</sup> siècle". Collection U. Paris, 1967.

LEIBNIZ, G.W. "Scritti Politici, Torino", 1965.

LENK, Kent. "El concepto de ideología". (Comentario crítico y relación sistemática de textos). Buenos Aires. 5<sup>a</sup> ed. aumentada y corregida, 1971.

LEON, P.L. "Etudes critiques", in Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique;

1934, n<sup>o</sup> 3-4, pp. 197 - 238;  
1935, n<sup>o</sup> 3-4, pp. 157- 201;  
1936, n<sup>o</sup> 3-4, pp. 148 - 200;  
1937, n<sup>o</sup> 3-4, pp. 152 - 185;  
1938, n<sup>o</sup> 1-2, pp. 231 - 269.

MACPHERSON, C.B. "La teoría política del individualismo posesivo (de Hobber a Locke)", Barcelona, 1970.

MARCEL, Marian. "Dictionnaire des Institutions de la France" (aux XVII et XVIII siècles). Réimpression de l'édition originale de 1923. Paris, 1972.

MARTINETTI, P. Il problema della libertà in Kant, in Rivista di Filosofia, 1927, pp. 11-24.

MARTINEZ MARZOA, Felipe. "Historia de la Filosofía" (filosofía moderna y contemporánea). Madrid, 1973.

MARX, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, Madrid, 1972.

MARX, K. Cartas a Kugelmann, Buenos Aires, 1969.

MARX, K. Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, Buenos Aires, 1965.

MARX, K. Cuadernos de París; Notas de lectura de 1844, México 1974.

MARX, K. Miseria de la filosofía, Madrid, 1974.

MARX; K. Manuscritos, Economía, Filosofía. Madrid, 1968.

MARX, Engels. La ideología alemana. Montevideo-Barcelona, 1970.

MARX, K. Contribución a la crítica de la economía política, Madrid, 1976.

MARX, K. La cuestión judía. Salamanca, 1974.

MARX, K. Obras escogidas, Madrid, 1975.

MAURO, Frédéric. "La expansión Europea". (1600-1870). Nueva Clio. La historia y sus problemas. Barcelona, 1975.

MASSON, P.M. Questions de chronologie Rousseau, Este, in Annales J.J. Rousseau. T. IX, 1913, pp. 59-87.

MASSON, P.M. La religión de J.J. Rousseau, Paris, 3 vols.

MEINECKE, E. "Die Entstehung des Historismus", Munich-Berlin, 1936. El historicismo FCE.

MERKER, Nicolao. "L'illuminismo Fedesco". 1ª ed. riveduta, 1974  
Bari.

MESNARD, Pierre. "L'essor de la philosophie politique", an XVI siècle. (de Pétrarque a Descartes). 3ª edc. Paris, 1969.

MOORE, B. Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. Barcelona, 1973.

MOREL, J. Recherches sur les sources du Discours de J.J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Lausanne, 1910.

MORNE, D. L'influence de Rousseau an XVIIIe siècle, in Annales J.J. Rousseau, T. VIII, 1912, pp. 33-67.

NEGRI, Antonio. "Descartes politico o della ragionevole ideologia". Milano, 1<sup>a</sup> ed. 1970.

NEUMANN, Franz. "El estado democrático y el estado autoritario". Buenos Aires, Argentina, 1957.

PASINI, D. La Concezione della storia e dello stato in Kant e in Herder, in Rivista internazionale di filosofia del diritto, 1955, pp. 466-485.

PHILONENTO, A. "L'oeuvre de Kant". (tome premier, second; 2 vols). Paris, 1969. Paris, 1972.

PIRENNE, H. Historia económica social de la Edad Media, México, 1970.

POLIN, R. La fonction du législateur chez J.J. Rousseau, in J.J. Rousseau et son oeuvre; Problemes et Recherches, 1964, pp. 231-248.

PORCHNEV, Boris. "Les soulèvements populaires en France au XVII<sup>e</sup> siècle". Paris, 1963.

RIEDEL, M. Hegel fra tradizione e rivoluzione, Bari, 1975.

RODIS, Lewis, Genevière. "L'oeuvre de Descartes". Tome premier. Paris, 1971.

ROSSI, M. La genesis del materialismo histórico, Madrid, 1971 - 74. (3 vols.).

ROUSSEAU, J.J. Du contrat social (precedé d'un ~~Ess~~cri sur la politique de Rousseau, par Bertrand de Jouvenel; notes de voltaire et contemporains). Genève, 1947.

ROUSSEAU, J.J. Du contrat social (introd. y notas Maurice Halbwachs). Paris, 1943.

ROUSSEAU, J.J. Du contrat social ou Principes du droit politique (Ed. C.E. Vanghan). Manchester U.P., 1918

ROUSSEAU, J.J. Du contrat social (Introd. y notas Georges Beaularon), Paris 1903 y 1938.

ROUSSEAU, J.J. Du contrat social (introd. y notas Edmond Dreyfus brisag), Paris, 1896.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Obras completas:

1959 - LES Confessions, Autres textes autobiographiques.

1964 - La Nouvelle Héloïse, Théâtre - Poésies, Essais Littéraires.

1964 - Du contrat social, Écrits Politiques.

1969 - Emile, Education, morale, botanique.

RUGGIERO, R. - TENENTI, A. Los fundamentos del mundo moderno, Madrid, 1971.

SCARAVELLI. "Scritti Kantiani". Firenze, 1973.

SCHMITT, Carl. "Teoría de la Comtitución", Madrid, 1934.

SCHULTZ, Uwe. "Kant" , Barcelona, 1971.

SOBOUL, A. Audience des Lumières: Classes populaires et Rousseauisme sous la Revolution, in Annales historiques de la Revolution française, nº 170, Oct-dec. 1962, pp. 421-438.

SOCIETE ETUDES ROBESPIERRISTES.- J.J. Rousseau, 1712-1778., Paris, 1963.

SOLARI, Giole. "Studi storici di Filosofia del Diritto". Torino, 1948.

SOLARI, Giole. "Filosofia del derecho privado": (la idea social). Torino, 1940. (Storicismo e diritto privato).

SOLARI, G. Il concetto di società in Kant, in Rivista di filosofia, 1934, pp. 26-62; studi storici di filosofia del diritto, 1949, pp. 215-280.

STAROBINSKI, J. J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, Paris, 1958.

STAROBINSKI, J. "Du discours de l'inégalité au Contrat Social, in Etudes sur le Contrat social, 1964, pp. 97-109.

STAROBINSKI, J. "Montesquieu par lui-meme". Paris 1953

TALMON J.L. "Los origenes de la democracia totalitaria". Aguilar.

TROELTSCH, E. "El protestantismo y el mundo moderno".  
Mexico, 3ª edición. 1967

VARIOS. "La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu"  
Paris, (Recueil Sirey) 1952.

VARIOS. "Etudes sur le Contrat Social de Jean Jacques Rousseau".  
Paris, 1964

VARIOS. "Jean Jacques Rousseau et son oeuvre. Problemes et Recherches."  
Paris 1964

VARIOS. "Il marxismo e lo Stato". Roma 1976.

VARIOS. "Historia general de las civilizaciones. El siglo XVIII".  
Vol. V. (Plan intelectual, técnica y política). (1715-1815)  
Barcelona 1ª Ed. 1958, 4ª Ed. 1975.

VARIOS. "L'impensé de Jean Jacques Rousseau, in Cahiers pour l'analyse,  
nº8. 3 trimestre, 1967, Paris.

VARIOS. "Rousseau et la Philosophie politique ". Paris, Annales  
de Philosophie politique. Vol.5, 1965.

VARIOS. (Bobbio, Polin, etc.) "la philosophie politique de Kant".

Institut international de philosophie politique. (4). Paris 1962.

VARIOS. "Marxismo ed etica". Testi sul dibattito intorno al "socialismo neobentiano". (1896-1911) con un saggio introduttivo di Hans Jörg Sandkubler. 1975.

VECCHIO, G. del. "Compte rendu de l'étude de D. Rodari, Burlamacchi et Rousseau" in Annales J.J. Rousseau. T. VI. 1910. pp.353-355.

VECCHIO, G. del. Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau. Paris 1914.

VERICAT Jose. "Ciencia, historia y sociedad". Madrid 1975.

VILLEY Michel. "La formation de la pensée juridique moderne". (cours d'histoire de la philosophie du droit. 1961-1966) Paris 1968.

VLEESCHA UWER, H.J. de. "L'evolution de la pensée kantienne" Paris 1939; Trad. esp. I.E.P. Caracas.

VIACHOS, G. "La pensée politique de Kant". Paris 1962.

VOLPE, G. della. "Logica come Scienza positiva". Roma 1970.

VOLPE, G. della. "Rousseau e Marx, in opere". Vol. 4, Roma 1967.

WEIL, E. "Hegel et l'Etat". Paris 1974.

WINDELBAND, WULHELM. "Historia general de la filosofia". Trad. de la 15ª ed. alemana por Francisco Larroyo. 1ª ed. 1960.