

Montesquieu, precursor de otra ciencia social

Diego Vernazza

Introducción

El gran renombre del capítulo XI, 6 del *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu (1748), consagrado a la división de poderes, ha tendido a oscurecer un aspecto fundamental: el esbozo de una nueva concepción de la sociedad, punto de partida para el nacimiento de las ciencias sociales. La sociedad como conjunto de relaciones desplegadas históricamente en un contexto determinado; ya no la materia sin nombre que espera ser moldeada por el legislador, sino una totalidad compleja que posee sus reglas y tiempos propios, sedimentados en la memoria y la costumbre. Noción que, a diferencia de la sociedad civil de la tradición contractualista, no es definida jurídicamente –como cúmulo de derechos naturales a ser resguardados por el Estado– sino más bien, diremos aquí, sociológicamente.

Las ciencias sociales, al momento de hacer su propia historia, no dudarán en situar a Montesquieu en el lugar de precursor, y este enaltecimiento supondrá, paralelamente, un olvido. En la urgencia por constituirse en protección lógica de la sociedad moderna, la ciencia social naciente buscó, y terminó por encontrar, un cierto Montesquieu, aquel que correspondía cómodamente a la imagen que, en su joven positivismo, ésta buscaba para ella misma.

Por ello nos abocaremos aquí a desarrollar otra lectura de la obra de Montesquieu, centrada en la noción de «espíritu general», a fin de explorar una genealogía posible de las ciencias sociales, ya no simplemente como una empresa de distinción de su ancestro mayor, la filosofía política, sino como un intento por

redefinir los problemas que ésta, a lo largo de su historia, había planteado, y por lo tanto de inmiscuirse en un terreno que hoy, tiempo después, les parecería ajeno.

El espíritu general, o lo social según Montesquieu

El de la «infinita diversidad de leyes y costumbres» es uno de los presupuestos fundamentales del *Espíritu de las leyes*. Como Montaigne siglos atrás, Montesquieu pone entre signos de pregunta el universal humano a partir de la simple confrontación con la diversidad efectiva del mundo: «Pareciera que no hay pueblo que no tenga su crueldad particular, que cada nación no se sienta tocada por la de la otra, como si la barbarie fuera una cuestión de usos, como las modas y las vestimentas».¹ Gran admirador de la diferencia humana, viajero apasionado por la singularidad, por el sentimiento de sorpresa, de maravilla, que provoca el encuentro con el otro, sus *Cartas persas* (1721) constituyen un ejercicio formidable, tanto desde el punto de vista literario como conceptual, de puesta en cuestión de las evidencias propias, gracias a una mirada ajena y a la vez comprometida.²

Lejos sin embargo de buscar revalidar una mirada escéptica sobre la posibilidad de pensar, más allá de las diferencias, la ley humana, la constatación de la diversidad se vuelve, en el *Espíritu de las leyes*, el motor de una indagación que no resigna su horizonte universalista. Como lo anuncia desde el “Prefacio”, se trata de demostrar que «en esa infinita diversidad de leyes y costumbres, [los seres humanos] no se conducen sólo por sus fantasías», es decir que hay una razón, o una serie de razones detrás de ello. Esta búsqueda lo llevará a redefinir enteramente los términos del problema, y a proponer una nueva definición de la ley, tanto en su acepción política y social como física y metafísica. Si las diferentes leyes y costumbres son «tan propias del pueblo para el cual fueron hechas, que

1. Montesquieu, *Pensées – Le spicilège*. Robert Laffont, Paris, 1991, p. 517 (nº 1638). Todas las traducciones de Montesquieu, así como de las otras obras citadas en francés, son propias. Para el *Espíritu de las leyes*, reutilizo, modificándola, la traducción castellana de Siro García del Mazo, Librería General de Victoriano Suarez, Madrid, 1906.

2. Sobre las *Cartas persas*, Jean Starobinski escribe: «La buena nueva que aportan las *Cartas persas* a los lectores europeos de 1721 es la de una universal facticidad. Los hombres son tales que sus hábitos, su clima, su educación, los han hecho. Cuando los Persas irán a París preguntando el porqué de cada costumbre y de cada rito, lo importante no será la respuesta a ese por qué, sino el hecho simple de que se pueda preguntar por qué. [...] El Oriente real tiene poco que hacer allí. Es un espectáculo que los hombres de Occidente se dan para liberarse de los valores tradicionales de Occidente. Mediante esa ironía universal, el espíritu pierde al menos posesión de su propia evidencia» (Starobinski, Jean, *Montesquieu par lui-même*. Seuil, Paris, 1953, p. 63).

es un gran azar si aquellas de una nación pueden convenir a otra»,³ el sentido de la ley, su espíritu, no puede buscarse en un modelo abstracto, filosófico o religioso, sino en el carácter de la colectividad que les dio origen. Se pone allí en cuestión, visiblemente, la transcendencia de la ley. Ésta debe ser comprendida no sólo en una relación de circularidad con la costumbre, sino también con todo aquello que condiciona el modo en que se establece, históricamente, esa circularidad: el clima, el territorio, la religión, el tipo de economía, etc. La noción de ley se aleja así de su carácter de mandamiento, de «puro acto de poder», para acercarse a una forma de «relación». La ley, en general, es definida como una relación necesaria (*rapport nécessaire*) que deriva de la naturaleza de las cosas, y la obra mayor de Montesquieu propone, consecuentemente, «examinar todas esas relaciones», las cuales «forman todas juntas eso que llamo *espíritu de las leyes*».⁴

La noción que intenta englobar los resultados de esa indagación es la de «espíritu general de una nación», definida en el capítulo XIX, 4:

Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras; de todo ello se forma un espíritu general, que es su resultado. A medida que, en cada nación, una de estas causas actúa con más fuerza, las otras cedan ante ella en la misma proporción.⁵

El concepto, sin dudas uno de los más interesantes de la obra, responde justamente a la necesidad de proponer una filosofía práctica que se constituya en relación con las diferentes cosas que gobiernan, de hecho y diversamente, a los hombres. Por ello nos detendremos aquí en la historia interna del concepto, para luego intentar definirlo exhaustivamente.

La primera aparición de un concepto cercano al de «espíritu general» se encuentra en un texto de juventud, llamado *De la política* (circa 1722-23): «En todas las sociedades, que no son más que una unión de espíritu, se forma un carácter común. Ese alma universal toma la forma de un modo de pensar que es efecto de una cadena de causas infinitas, que se multiplican y se combinan de siglo en siglo». Montesquieu subraya aquí la existencia de un modo de ser compartido, de un carácter que es expresión de una sociedad determinada. La sociedad, en general, es comprendida como una «unión de espíritu», que se expresa, históricamente, en un cierto «modo de pensar», en un cierto tono, por así decir, de la razón. «Desde que ese tono es dado y recibido, es él solo quien gobierna, y todo

3. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, en *Œuvres complètes*, vol. II. Pléiade, Paris, 1951, p. 237.

4. *Idem.*, pp. 232 y 238. Véase sobre este punto el artículo de Denis de Casabianca, «Rapports», en el *Dictionnaire Montesquieu* [en línea], Catherine Volpilhac-Augier (dir.), ENS de Lyon, septiembre de 2013: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376426916/fr>>.

5. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 4, *op. cit.*, p. 558.

lo que los soberanos, magistrados y pueblos pueden hacer o imaginar, sea que parezcan chocar ese tono, o seguirlo, siempre se le refiere, y domina hasta la total destrucción».⁶ En este escrito de juventud, llamado, justamente, *De la política*, Montesquieu pone entre signos de pregunta la idea de que la política gobierna, o al menos de que el político, en tanto sujeto, gobierna: es el tono, el carácter general de un pueblo el que gobierna, ese sujeto impersonal porque es compartido, resultado histórico de «causas infinitas». Y ese tono, ese carácter, gobierna, ante todo, porque lo hace de manera poco aparente: dándole un cierto contorno al espíritu, a la manera de pensar.

En un texto posterior, inédito, llamado *Ensayo sobre las causas que pueden afectar los espíritus y los caracteres* (1735-1739), Montesquieu continúa su indagación, concentrándose en los factores que ayudan a comprender la conformación de ese espíritu. Se trata allí de un «carácter general, del cual cada particular se carga más o menos», producido a la vez «por las causas físicas que dependen del clima [...] y por las causas morales que son la combinación de las leyes, la religión, las costumbres y las maneras».⁷ Este ensayo, preparatorio del *Espíritu de las leyes*, aporta varios elementos fundamentales a lo que será su definición del espíritu general. Primeramente, y reconociendo que «la complicación de causas que forman el carácter general de un pueblo es muy grande», se concentrará en especificarlas, agrupándolas en factores físicos y morales, entre los cuales aparecen, por primera vez, el clima, las leyes, la religión, las costumbres y las maneras. Paralelamente, el texto propondrá una jerarquía entre esos factores: «las causas morales forman más el carácter general de una nación y deciden más la calidad de su espíritu que las causas físicas».⁸ Lejos de cualquier perspectiva mecanicista sobre la influencia del clima en las costumbres, Montesquieu sostiene que los factores físicos no son capaces de dar enteramente cuenta de una determinada configuración del espíritu: este se explica, ante todo, por el modo en que las causas morales traducen, históricamente, las causas físicas, y conforman así un carácter general. El «clima contribuye infinitamente a modificar el espíritu», escribe, pero «su efecto no es inmediato», es necesaria una «larga serie de generaciones para producirlo».⁹ El *Ensayo* permite así no sólo avanzar en la definición del concepto de espíritu general, sino también aclarar una de las sentencias más discutidas del *Espíritu de las leyes*, la de que «el imperio del clima es

6. Montesquieu, *De la politique*, en *Œuvres complètes*, vol. I. Pléiade, Paris, 1949, p. 114.

7. Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, en *Œuvres complètes*, vol. II, *op. cit.*, p. 61.

8. *Idem.*, p. 60.

9. *Idem.*, p. 44.

el primero de todos los imperios».¹⁰ No se trataría aquí, como pareciera a primera vista, de una afirmación de carácter ontológico, acerca de la primacía de las causas físicas sobre las morales. Buscando explicar la infinita diversidad de leyes y costumbres, Montesquieu sostiene que el clima, cronológicamente hablando, es el primer factor que condiciona el desarrollo de una sociedad, y que como tal se encuentra en el origen de las diferencias que existen entre ellas.¹¹ Ahora bien, aclarará más tarde en su definición del espíritu general, «a medida que, en cada nación, una de estas causas actúa con más fuerza, las otras ceden ante ella en la misma proporción. La naturaleza y el clima dominan casi solos a los salvajes; las maneras gobiernan a los chinos [...]», lo cual significa, manifiestamente, que el clima, objetivación primera de lo natural, se subordina progresivamente a la ley y la costumbre. Entre la naturaleza y la sociedad, dicho en otras palabras, se encuentran los sucesivos modos humanos de agenciar las cosas que componen un espíritu general, es decir, la historia.

El interés de este *Ensayo* pasa no sólo porque Montesquieu busca allí, basándose en investigaciones de todo género, un modo de dar cuenta de la infinita diversidad de leyes y costumbres, sino también porque emerge de ese texto, como una suerte de derivado general, una teoría del espíritu, una hipótesis sobre el modo en que se forma, localmente, la razón humana. Y lo que es más interesante aún, Montesquieu busca esa teoría en la condición social del hombre, en el hecho de que «comunica» tanto con su ambiente como con los otros: «las máquinas humanas están invisiblemente ligadas, los resortes que hacen mover a una afectan a la otra», y «nuestro genio se forma en gran medida con aquel de las personas con las que vivimos», ya que «nos comunicamos el carácter».¹²

En un texto posterior, intitulado *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia*, Montesquieu emplea por primera vez, tal cual, la noción de espíritu general: «hay en cada nación un espíritu general, sobre el cual se funda el poder; cuando éste lo choca, se choca a sí mismo, y se detiene necesariamente».¹³ La elaboración del concepto se enmarca aquí en la explicación del auge y la crisis de un imperio, buscando fundar, en la afirmación según la cual la sociedad es una totalidad compleja, tanto física como moral, que tiene sus reglas propias, una tesis política, la de que el buen gobierno consiste en dirigir un carácter y no en chocarlo, ya que de ese modo evita chocarse a sí

10. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 14, *op. cit.*, p. 565.

11. Cf. Beyer, Charles Jacques, *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu. Analyse méthodique de la notion de rapport dans l'Esprit des lois*. Klincksieck, Paris, 1982, p. 215.

12. Montesquieu, *Essai sur les causes...*, *op. cit.*, p. 62.

13. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XXII, en *Œuvres complètes*, vol. II, *op. cit.*, p. 203.

mismo. Pero el verdadero aporte a la elaboración del concepto vendrá en uno de sus *Pensamientos*, en el cual la definición se acerca a la que dará en el *Espíritu de las leyes*: «Los Estados son gobernados por cinco cosas diferentes: por la religión, por las máximas generales del gobierno, por las leyes particulares, por las costumbres, y por las maneras. Esas cosas tienen una relación mutua entre ellas».¹⁴ Aparece por primera vez aquí el concepto de Estado, en el sentido de Estado nación, de sociedad política. El factor climático, extrañamente, está ausente, quizás porque el orden de los factores muestra una tonalidad más que clásica: la religión primero, el gobierno después, las leyes, las costumbres y las maneras al final. Este orden clásico será transgredido en la definición del capítulo XIX, 4 del *Espíritu de las leyes*, donde el clima quitará el primer lugar a la religión, dando así motivos más que suficientes a la censura.¹⁵ Otras definiciones aparecen en sus *Pensamientos*,¹⁶ entre las cuales se destaca una en particular, donde surge un elemento importante en la comprensión de un espíritu general, la gran ciudad:

ESPÍRITU GENERAL. Es ante todo una gran capital la que hace al espíritu general de una nación; es París que hace a los franceses; sin París, la Normandía, la Picardía, la Artois, serían alemanas como Alemania.¹⁷

Hasta aquí las definiciones previas dadas por Montesquieu de aquello que el capítulo XIX, 4 definirá como el «espíritu general de una nación». Es posible ahora intentar una definición exhaustiva. El espíritu general es ante todo un espíritu, es decir, una «substancia viva e incorpórea», tal como define la palabra «espíritu» la primera edición del *Diccionario de la Academia francesa* de 1694.¹⁸ Está ligado a múltiples factores, entre los cuales se encuentran los físicos, como el clima o el territorio –y Montesquieu llegará incluso a plantearse, en la primera parte de su *Ensayo sobre los caracteres*, la pregunta por el pasaje de lo material, o cerebral, a lo inmaterial, o espiritual–. Es general, es decir, común, compartido. El espíritu general es la sustancia incorpórea –irreductible a todo cuerpo individual– de lo social, encarnada en una «manera de pensar total»¹⁹ que se expresa, de manera siempre singular, en cada sujeto.

14. Montesquieu, *Pensées...*, *op. cit.*, p. 316 (n° 542).

15. Cf. Montesquieu, *Défense de l'esprit des lois*, en *Œuvres complètes*, vol. II, *op. cit.*, pp. 1145-1146, y *Réponses et explications données à la faculté de théologie*, en *Œuvres complètes*, vol. II, *op. cit.*, pp. 1172 y ss.

16. Montesquieu, *Pensées...*, *op. cit.*, p. 359 (n° 854).

17. *Idem.*, p. 582 (n° 1903).

18. *Le dictionnaire de l'académie française*, vol. 1. Chez Coignard, Paris, 1694, pp. 399-400.

19. Montesquieu, *Pensées...*, *op. cit.*, p. 556 (n° 1794).

Desde un punto de vista político, el concepto busca, como decíamos antes, comprender radicalmente la manera de pensar de un pueblo, mostrando que ésta no es sólo un cúmulo arbitrario de prejuicios –que «en esa infinita diversidad de leyes y costumbres, [los seres humanos] no se conducen sólo por sus fantasías»–, sino que se encuentra en una relación necesaria, o al menos de conveniencia, con su vida efectiva. Esta intuición protosociológica, la de que no hay, a fin de cuentas, institución humana totalmente arbitraria, está en la base de una nueva forma de racionalidad política: aquella que funda la necesidad de pensar las instituciones del gobierno, las leyes, en una relación de conveniencia con la manera de pensar total de un pueblo, redefiniendo así la noción misma de buen gobierno.²⁰

El riesgo relativista

Poco sorprende que Hegel haya sido un pionero en señalar la importancia de la noción de espíritu general. En «su obra inmortal», escribe el autor de la *Fenomenología del espíritu*, Montesquieu tuvo la

intuición de la individualidad y del carácter de los pueblos; y si bien no se ha elevado hasta la Idea más vital, sin embargo, no ha deducido sin más las estructuras (*Einrichtungen*) y las leyes singulares de la así llamada razón, ni las ha abstraído de la experiencia, elevándolas luego a algo universal, sino que [...] las ha concebido lisa y llanamente, deduciéndolas del carácter del todo y de su individualidad.

Montesquieu habría demostrado, en suma, que

la razón, el entendimiento humano, la experiencia de los que proceden las leyes concretas, no son ninguna razón ni ningún sentido común a priori, ni tampoco alguna experiencia a priori, la cual sería absolutamente universal, sino pura y simplemente, la individualidad viviente de un pueblo, una individualidad cuyas más elevadas determinaciones cabe concebirlas a su vez a partir de una necesidad más universal.²¹

El pasaje es interesante en muchos aspectos, ya que muestra claramente tanto los puntos de encuentro como los desacuerdos entre los dos grandes pensadores de la moral efectiva. Tanto aquello que Hegel elogia en Montesquieu, el haber com-

20. Sobre la importancia de la noción de conveniencia en la obra de Montesquieu, véase Spector, Céline, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*. Michalon, Paris, 2010. Para la cuestión de la conveniencia en el arte de gobierno me permito reenviar al artículo: Vernazza, Diego, «L'art de gouverner suivant l'esprit des lois», en Adrien Louis y Ariane Revel (dir.), *L'art de gouverner: entre éthique et politique*. Editions Peter Lang, Berne, 2013, pp. 109-117.

21. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Aguilar, Madrid, 1979, pp. 108-9. Sobre Hegel y Montesquieu, cf. Hyppolite, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Editions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1968, pp. 19-28; y Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 84.

prendido la razón como razón situada, como aquello que le reprocha, el no haberse «elevado hasta la Idea más vital», resultan reveladores. Al buscar la significación y la justificación de la ley en las relaciones que establece con una serie de determinaciones específicas, la obra de Montesquieu aporta, según Hegel, la novedad de comprender un pueblo como totalidad. Ahora bien, por no haberse apoyado en un principio superior, éste se encontró frente a la necesidad de tener que justificar aquello que, desde el punto de vista de ese principio, iría contra el derecho, es decir, a desplazar el problema de la justificación hacia una entera justificación por las circunstancias, poniendo lo relativo en lugar de lo absoluto.²²

En efecto, si cada nación tiene sus razones, relativas a su espíritu general, las leyes y las costumbres se comprenden, y justifican, por un principio de conveniencia. Si «los hábitos y costumbres de las naciones» no pueden «ser juzgados unos mejores que otros», lo relativo adquiere un lugar central. «¿Con qué regla juzgaríamos», pregunta Montesquieu en sus cuadernos de viaje, «si no tienen una medida común?».²³ En el *Espíritu de las leyes*, la dificultad se vuelve manifiesta al momento de tener que comprender prácticas como el esclavismo, el incesto o la tortura, en relación con las «cosas» que configuran un cierto espíritu general:

Iba a decir que [la tortura] podría ser conveniente en los gobiernos despóticos, donde todo aquello que inspira temor es propio de los resortes de gobierno, iba a decir que los esclavos entre los griegos y los romanos... pero oigo la voz de la naturaleza que grita contra mí.²⁴

La evocación de esta axiología abstracta, la de una «voz de la naturaleza» llamada a trascender la mera justificación por las circunstancias, poco tiene que ver, afirmará más tarde Durkheim, con los principios objetivos de la nueva ciencia social. «La ciencia social, escribe, repartiendo las diversas sociedades humanas en tipos y en especies, no puede hacer otra cosa que describir cual es la forma normal de vida social en cada especie». Por ello mismo, y siguiendo su criterio de conveniencia, Montesquieu debería haber concluido, explica el autor de la *División del trabajo social*, que el despotismo es la forma política «normal» para cierto tipo de sociedades, pero en lugar de hacerlo, afirma que «el gobierno despótico, tiene por sí mismo algo anormal», afirmación que «es incompatible con la naturaleza de un tipo, ya que cada tipo posee su perfección propia».²⁵

22. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Sudamericana, Buenos Aires, 2011, § 3.

23. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 20, *op. cit.*, p. 571; Montesquieu, «Voyage de Gratz à la Haye», en *Œuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, p. 767.

24. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, VI, 17, *op. cit.*, p. 329.

25. Durkheim, «La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale», en *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1966, pp. 35 y 111. Sobre la lectura durkheimiana de Montesquieu, véase Karsenti, Bruno, «Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu», *Revue Montesquieu*, N° 6, 2001, pp. 33-55.

Las críticas de Hegel y Durkheim, en esencia dispares, se encuentran en un punto: Montesquieu habría quedado a medio camino de una empresa radicalmente novedosa. No se habría elevado a un verdadero principio, ni tampoco habría asumido enteramente las consecuencias de su ciencia social. Ahora bien, si la noción de espíritu general es comprendida desde la perspectiva propuesta más arriba, el problema podría plantearse en otros términos. La teoría social contenida en la noción de espíritu general supone, como intentamos mostrarlo, un elemento normativo que es desestimado tanto por Hegel como por Durkheim: la comunicación humana en tanto acción recíproca que transforma los caracteres. Y es justamente la afirmación de esta normatividad intrínseca a la relación social lo que permite a Montesquieu alejarse, al menos provisoriamente, del riesgo relativista: «Se comunica menos en un país en el que cada uno, como superior o como inferior, ejerce y sufre un poder arbitrario, que allí donde la libertad reina en todas las condiciones».²⁶ El régimen despótico es criticable no sólo porque termina, tarde o temprano, por destruirse a sí mismo, sino sobre todo porque impide, radicalmente, la libre socialización, condición del desarrollo humano. Cuando se vive aislado y en el miedo, cuando «cada casa es un imperio separado del resto», la humanidad se degrada, ya que sólo puede desarrollarse plenamente, en tanto tal, en un contexto social de libertad.²⁷

La crítica política que Montesquieu hace del despotismo, y la exploración y comparación sistemática del espíritu de las naciones, tienen entonces una base epistemológica, filosófica, común. Gracias a ella, Montesquieu puede explicar las causas de la diversidad, al mismo tiempo que evitar el embarazo de tener que comprender la tortura cuando «conviene» a un régimen basado en el miedo, o el esclavismo cuando «conviene» a ciertos climas cálidos. Despótico es todo régimen, podríamos decir, toda forma de sociedad, que impide la verdadera socialización, la acción recíproca que transforma los caracteres, y esto, claro está, más allá de toda circunstancia.

Respecto a la crítica de Hegel, acerca de la ausencia de un principio superior, se hace necesario aquí introducir otro concepto clave, de algún modo complementario al de espíritu general. Si éste no es el *Volksgeist* es porque, como explica Markovitz, «el espíritu general es genérico sin ser principio de vida, unidad sin ser intención, historia singular sin implicar un tribunal de la historia universal».²⁸ Ahora bien, sin elevarse, como afirma Hegel, a un principio vital, Montesquieu

26. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 12, *op. cit.*, p. 563.

27. Montesquieu, *Pensées...*, *op. cit.*, p. 365 (n° 885) y *De l'esprit des lois*, IV, 3, *op. cit.*, p. 265.

28. Markovits, Francine, «Montesquieu: l'esprit d'un peuple. Une histoire expérimentale», en Céline Spector y Thierry Hoquet (dir.), *Lectures de L'Esprit des lois*. Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2004, pp. 65-99, citada por Spector, Céline, «Esprit général», *Dictionnaire Montesquieu*

no duda en afirmar que un pueblo es también una «serie de ideas».²⁹ Lejos de ser la encarnación secular del universal, la historia de un pueblo es aquella de la sucesión, y el encadenamiento, de una serie de ideas. Esa intuición estará en la base de otro concepto capital, menos comentado, el de «objeto de una nación». Éste aparece en el capítulo que precede al famoso XI, 6, consagrado a la constitución de Inglaterra:

Más allá de que todos los Estados tengan en general un mismo objeto, que es el de mantenerse, cada Estado tiene sin embargo uno que le es propio. La ampliación era el objeto de Roma; la guerra el de Lacedemonia; la religión el de las leyes judaicas; el comercio el de Marsella; la tranquilidad pública el de las leyes de China; la navegación el de Rodas [...].

Inmediatamente después de esta variopinta descripción de los «objetos de los diversos Estados», tema específico del capítulo, Montesquieu llega a Inglaterra, «la nación en el mundo que tiene por objeto directo de su constitución la libertad política».³⁰

El párrafo sugiere mucho más de lo que dice. Todos los Estados tienen, en tanto tales, el mismo objeto, que es el de mantenerse, pero cada uno de ellos tiene uno que le es propio, y que ocupa, claramente, el lugar de una finalidad colectiva. Si el espíritu general es el conjunto de «cosas» que constituyen la manera de pensar total de un pueblo, resultado de una combinación de causas físicas y morales, el objeto de una nación es la idea que, entre ellas, ha sido erigida, en un momento histórico determinado, en ideal, en objetivo a alcanzar de manera colectiva. El imperio para los romanos, el comercio para los marsellese, la religión para los judíos, la tranquilidad para los chinos. Tener ese ideal, subraya Montesquieu, no es un acto gratuito. Es condición tanto de la acción individual como de la «felicidad pública».³¹

Para ser feliz hay que tener un objeto, es el medio para dar vida a nuestras acciones. Éstas se vuelven incluso más importantes según la naturaleza del objeto, ya que ocupa aún más el alma. [...] Somos felices en la búsqueda de un objeto, aunque la experiencia nos haga ver que no es el objeto mismo,

[*en ligne*], Catherine Volpilhac-Augier (dir.), ENS de Lyon, septiembre de 2013: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474276/fr>>.

29. Montesquieu, *Pensées...*, *op. cit.*, p. 556 (n° 1794).

30. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XI, 5, p. 396. Hay una cuestión aquí, que no abordaremos ya que nos llevaría a la infinita discusión del lugar que ocupa Inglaterra en el *Espíritu de las leyes*, y es la de saber por qué motivos el objeto de esta nación es «directo», adjetivo que Montesquieu no utiliza en los otros casos. Ciertamente, esto tiene que ver con el nivel de explicitación, y por lo tanto de reflexividad, que tiene ese objeto, en el caso de una república moderna como es la inglesa. El tema es vasto, y ameritaría ciertamente un desarrollo suplementario.

31. Montesquieu, *Pensées...*, *op. cit.*, p. 353 (n° 815).

sino la ilusión la que cuenta: la razón reside en que el alma es una serie de ideas, y que sufre cuando no está ocupada, como si la interrupción de la serie amenazara su existencia.³²

Hay aquí toda una teoría del deseo, y con ella, del sujeto, que podría desarrollarse.³³ Retengamos lo esencial: sin objeto no hay búsqueda, no hay acción. Ésta cobra sentido cuando series de ideas logran sucederse, encadenarse, sin vacío de por medio. Por ello el alma universal que es el espíritu general de una nación necesita, para dar vida a sus acciones, integrarlas en un horizonte común, en un ideal. Ese ideal, que da sentido, y unidad, a un espíritu general, es estructurante de la sociedad en su conjunto. Roma no sería Roma sin imperio, Marsella sin comercio, Lacedemonia sin guerra. Y es justamente ese «objeto» el que permite inscribir la acción de un pueblo en un horizonte ideal, sin necesariamente subsumirlo a un principio, o tribunal universal, que pretenda unificar todas «las historias».³⁴

Es así que Montesquieu intenta, con más o menos éxito, sobrepasar el umbral del relativismo, sin por tanto aspirar al escalón que lo lleve a lo absoluto. Al ligar la noción de espíritu general de una nación a una idea, o mejor, a una serie de ideas, su obra propone, no sin grandes dificultades, una suerte de pluralismo normativo, el cual tiene como límite externo la figura del despotismo, en tanto negación misma de la condición social del hombre. Buscando un procedimiento que permita ordenar la diversidad del mundo sin subsumirla a la sombra de un modelo, la obra de Montesquieu habilita a pensar la pluralidad al interior mismo de un universal, en este caso, el proyecto moderno de autonomía. Es por ello que es posible encontrar en su obra, si se la recorre atentamente, varios modos de construir una sociedad moderna, siguiendo precisamente el espíritu de cada nación: el tipo inglés, basado en la independencia; el tipo francés, basado en la sociabilidad, o el tipo holandés, basado en el comercio. Cada uno de ellos, llevado a su extremo, corre un riesgo específico de corrupción: el ciudadano inglés, obsesionado con su libertad individual, puede perderse cuando olvida su dimensión social –véanse las «Notas sobre Inglaterra», donde advierte sobre esta amenaza–. El francés, apasionado por la sociabilidad, se pierde cuando la confunde con una obligación política, con un mandato legal. El holandés, por su parte, consagrado

32. *Idem.*, pp. 529-530 (n° 1675).

33. Sobre este tema, me permito reenviar al artículo: Vernazza, Diego, «Montesquieu et la problématique de l'inquiétude», en Luigi Delia y Catherine Volpilhac-Auger (ed.), *(Re)lire L'Esprit des lois*. Publications de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 33-45.

34. «Le suplico [al lector] que no se ofenda por lo que digo: hablo a partir de todas las historias», escribe Montesquieu en el «Prefacio» al «*Espíritu de las leyes*». Sobre la filosofía de la historia o su crítica en Montesquieu, véase Binoche, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*. PUF, Paris, 1998, p. 160, y *La raison sans histoire. Echantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*. PUF, Paris, 2007, pp. 252-3.

casi exclusivamente al desarrollo de su comercio, corre el riesgo de transformar en mercancías las virtudes mínimas que exige la humanidad, como la hospitalidad, el don, o la caridad.³⁵ Se abre así la posibilidad de pensar una suerte de división del trabajo del ideal, en el cual cada nación moderna se encuentra con las otras en una aspiración común, la de gobernarse libre y racionalmente a sí misma.

El lugar social de lo político

Auguste Comte, en sus *Cursos de filosofía positiva*, observará en el procedimiento de Montesquieu ante todo un trasfondo crítico: la puesta en cuestión de la idea clásica de legislador, constitutiva de un cierto modo de pensar la acción política. La definición de espíritu general, ubicando la ley entre otras tantas cosas que gobiernan a los hombres, supone en efecto, como hemos visto, un descentramiento de la política, el cual constituye un paso previo a la exploración de una normatividad intrínseca de lo social. Por ello el *Espíritu de las leyes* será, en los principios de la sociología, una referencia fundamental. Ayudará ante todo a oponerse a aquello que Comte denomina «política metafísica», y que consiste en la presunción del poder de la ley sobre la costumbre, de lo político sobre lo social o, en sus propios términos, de la «potencia absoluta e indefinida de los legisladores, armados de una autoridad suficiente como para modificar a voluntad el estado social».³⁶ Ese trabajo crítico, subraya Comte, es tan necesario filosófica como políticamente, ya que reside allí, en la interminable disputa entre diferentes concepciones metafísicas de la política,

la causa intelectual principal de la perturbación social actual; ya que la especie humana se encuentra así librada, sin ninguna protección lógica, a la experimentación desordenada de diversas escuelas políticas, cada una buscando hacer prevalecer infinitamente su tipo inmutable de gobierno.

Por haber contribuido a «implantar el espíritu positivo en el dominio de las ideas políticas», Montesquieu será para Comte un gran aliado en su empresa de «regeneración radical de la ciencia política». Un aliado que, sin embargo, tomará una «dirección viciosa e ilusoria», justamente por no haber descartado completamente la «vana pretensión de gobernar» los hechos sociales, la cual se expresa, claramente, en la figura, más o menos mitológica, del legislador.³⁷

35. Cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 5 y 6, XX, 2, *op. cit.*, pp. 559-559 y 585-586; «Notes sur l'Angleterre», en *Œuvres complètes*, vol. 1, pp. 875-884; y *Pensées...*, *op. cit.*, p. 323 (n° 592).

36. Comte, *Cours de philosophie positive*, 47° leçon, vol. IV. Bachelier Imprimeur-Librairie, Paris, 1839, p. 245.

37. *Idem.*, pp. 308, 311, 245, 248 y 308.

En efecto, en un pasaje de sus *Pensamientos*, Montesquieu escribe: «Licurgo hizo todo para volver a los ciudadanos más guerreros; Platón y Tomas Moro, más honestos; Solón más iguales; los legisladores judíos, más religiosos; los Cartagineses, más ricos; los Romanos, más magnánimos».³⁸ Montesquieu pareciera sostener aquí, extrañamente, una visión clásica del legislador, y con ella del gobierno. Durkheim, en su tesis latina, insistirá también en este punto: se supone allí la existencia de un sujeto excepcional, capaz de «examinar con perspicacia la naturaleza de las cosas y distinguir hacia qué finalidad el pueblo debe tender y por qué medios», algo que, a fin de cuentas, es insostenible, ya que «la vida social contiene tantas cosas que ningún espíritu individual es capaz de captarla en su totalidad, ni de prever qué será útil y qué será dañino».³⁹

La crítica es legítima ya que de algún modo pone a Montesquieu frente a sí mismo. Si es el espíritu general de la nación quien gobierna, el legislador no debería hacer más que intentar adaptarse a ese espíritu, o mejor aún, limitarse a procurar las instituciones capaces de dar lugar a su libre expresión. Ahora bien, lo más notable del pasaje citado se encuentra en el «más»: Licurgo hizo todo para volver a los ciudadanos más guerreros, Platón más honestos, Moisés más religiosos.⁴⁰ El matiz pone en evidencia el carácter, por así decir, prudentemente voluntarista del legislador de Montesquieu: éste no busca implantar un «objeto» extraño a las costumbres, al espíritu general de la nación, sino desarrollar, profundizar y extender prácticas, modos de ser y de pensar, que ya son parte de ese espíritu. Por eso debe, ante todo «estudiar el espíritu de su nación», a fin de comprender cuáles son los principios que lo forman, y evitar chocarlos directamente.⁴¹ El legislador sociólogo de Montesquieu actúa sobre tendencias existentes, y lo que es más importante aún, busca desarrollarlas en función de un objeto, de una finalidad específica: la religión, la riqueza, el imperio, o la libertad. Es aquí donde reside el elemento irreductiblemente voluntario de la acción. La voluntad política no es en modo alguno borrada en provecho de una suerte de autorregulación social, o más tarde económica, sino que es enteramente redefinida a fin de volverla, al mismo tiempo, más eficaz y menos despótica. Mostrando a los legisladores que las sociedades tienen sus costumbres e ideas propias –objetivo sin dudas principal del *Espíritu de las leyes*, una «obra útil» destinada a reformar las

38. Montesquieu, *Pensées...*, *op. cit.*, p. 415 (n° 1248).

39. Durkheim, «*La contribution de Montesquieu...*», *op. cit.*, p. 40.

40. Agradezco esta indicación a Bruno Karsenti.

41. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains...*, *op. cit.*, p. 203, y *Pensées...*, *op. cit.*, p. 375 (n° 965). Véase el capítulo XIX, 5 del *Espíritu de las leyes*, intitulado: «Cuánto cuidado hay que tener en no cambiar el espíritu general de una nación».

«opiniones»⁴²–, se trata, como lo entenderá perfectamente ese otro gran lector de Montesquieu que es Rousseau, de señalar a la instancia política que si gobierna «equivocándose de objeto», y

elige un principio diferente del que nace de la naturaleza de las cosas, de modo que aquél tienda a la servidumbre y éste a la libertad, aquél a las riquezas y éste a la población, aquél a la paz y éste a las conquistas, veremos las leyes insensiblemente debilitarse, la constitución alterarse, y el Estado no dejará de agitarse hasta que sea destruido o transformado, y que la invencible naturaleza haya recobrado su imperio.⁴³

Se trata, dicho de otro modo, de redefinir el lugar de lo político, repensándolo a la luz de esa otra instancia normativa que es la sociedad, a fin de evitar toda deriva metafísica de la política, la cual, tarde o temprano, termina constituyendo una forma u otra de despotismo.

En su desarrollo posterior, la ciencia social, en particular la de Durkheim, volverá a encontrarse con algunos de estos problemas, sobre todo al momento de plantearse, ya sin las urgencias propias a su fundación, la pregunta por el rol del Estado en la sociedad moderna; y es por ello que quizás no sea estéril, a modo de conclusión, detenerse muy brevemente en su obra. Partiendo de la constatación del rol constitutivo que cumple un ideal a la hora de pensar, retrospectiva y prospectivamente, la unidad de un cuerpo social –«¿ese tipo ideal que cada sociedad exige realizar a sus miembros no es de algún modo la piedra angular de todo el sistema social, aquello que hace a su unidad?»⁴⁴–, la obra de Durkheim puede pensarse en la continuidad no sólo de aquel Montesquieu que este autor reivindicaba tanto como criticaba en su tesis latina, sino también como precursor de una indagación sobre la génesis y las condiciones de realización del ideal moderno de libertad, formulado ahora como realización de la persona humana. La obra de Durkheim podría ser así leída como una vasta reflexión sobre las implicancias sociales, políticas y económicas de una sociedad donde «ya nadie discute el carácter obligatorio de la regla que nos ordena ser, y ser cada vez más, una persona», es decir, una «fuente autónoma de acción».⁴⁵ Desde la *División del trabajo social*, donde intentará mostrar que «una concepción mecanicista de la sociedad no excluye el ideal», a condición de comprenderlo no como una utopía sino como «representación anticipada de un resultado deseado».⁴⁶ hasta sus *For-*

42. Montesquieu, *Défense de l'esprit des lois*, op. cit., pp. 1138-1138.

43. Rousseau, *Du contrat social*, II, XI. Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1762, pp. 114-116 (trad. propia).

44. Durkheim, «Détermination du fait moral», en *Sociologie et philosophie*. Librairie Felix Alcan, Paris, 1924, pp. 81-82.

45. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., pp. 399-401.

46. *Idem.*, pp. 331-332.

mas elementales de la vida religiosa, donde intenta explicar de qué modo surgen y se renuevan los ideales colectivos;⁴⁷ pasando por sus *Lecciones de sociología*, donde se aboca a explicitar las condiciones institucionales que el ideal moderno de libertad requiere para su realización, las de un Estado regulador trabajado por la comunicación con asociaciones intermedias, y cuya finalidad es la de «organizar el medio en que se mueve el individuo para que allí pueda desarrollarse libremente», o más precisamente, garantizar que «la persona pueda realizarse más plenamente»;⁴⁸ los problemas planteados por Montesquieu serán reformulados por una determinada ciencia social, aquella que, como lo anunciaba Comte, se comprenderá a sí misma como una regeneración radical de la ciencia política.

CONICET / EHESS

47. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF, Paris, 2008, p. 603.

48. Durkheim, *Leçons de sociologie*. PUF, Paris, 1950, pp. 83 y 86. Véase sobre este tema Callegaro, Francesco, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*. Economica, Paris, 2015.