

LIBERALISMO Y REGÍMENES POLÍTICOS: EL APORTE DE MONTESQUIEU¹

LIBERALISM AND POLITICAL REGIMES: THE CONTRIBUTION OF MONTESQUIEU

Daniel Mansuy

Universidad de los Andes (Santiago de Chile)
dmansuy@uandes.cl

Recibido: junio de 2015
Aceptado: julio de 2015

Palabras Clave. Montesquieu, Liberalismo, Filosofía política, *El espíritu de las leyes*.

Keywords. Montesquieu, Liberalism, Political Philosophy, *Spirit of Laws*.

Resumen. El presente artículo busca explicar las dificultades de la ciencia de los regímenes que Montesquieu expone en *El espíritu de las leyes*. Para ello, se presenta en primer término el escenario intelectual que enfrenta Montesquieu, que está marcado por el abandono moderno a la cuestión de los regímenes y la elaboración del concepto de soberanía. Se explica luego brevemente la taxonomía de regímenes propuesta por Montesquieu. Por último, se intenta explicar cómo conciliar la tripartición política del filósofo francés con los nuevos criterios que él mismo introduce progresivamente en su obra (moderación y libertad política), y que están presentes en el célebre capítulo sobre la constitución de Inglaterra.

Abstract. The aim of this article is to explain the difficulties of Montesquieu's science of political regimes, exposed in his book *The Spirit of the Laws*. In order to do so, the intellectual scene faced by Montesquieu is presented in the first place, emphasizing the modern abandonment of the issue concerning [political?] regimes and the making of the concept of sovereignty. Then, Montesquieu's proposal of a taxonomy of political? regimes is explained. Finally, the author attempts to explain how to conciliate the French philosopher's political "triad" with the new criteria progressively introduced by him in his work (namely, restraint and political freedom) and present in the well known chapter regarding the Constitution of England.

1. Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto Fondecyt n. 11121586.

I. Introducción

La ciencia de los regímenes ocupa, indudablemente, un lugar destacado en la historia de la filosofía política. En efecto, se trata de una herramienta especialmente útil en el esfuerzo por aprehender la realidad política o, al menos, eso creyeron los griegos que consideraban que el estudio de los regímenes es una parte fundamental de la ciencia política. Conocer los regímenes, distinguirlos, clasificarlos, ordenarlos, y explicar a partir de ellos los fenómenos sociales: tal fue una de las tareas fundamentales del filósofo político desde Platón en adelante. Desde luego, y dado que la ciencia política original no se concebía a sí misma como neutra², las primeras taxonomías incorporan inevitablemente algunas nociones sustantivas respecto de la naturaleza de lo político, en cuanto inseparables de la búsqueda del mejor régimen: para los griegos, lo normativo está **intrínsecamente** ligado a la descripción de los fenómenos. La clasificación de los regímenes expuesta en *La República*, por ejemplo, supone una jerarquía **nítida entre los distintos** modos de gobierno, al mismo tiempo que una severa condena de la democracia. Los criterios utilizados por Aristóteles para distinguir a los regímenes implican, por su parte, que lo relevante a la hora de evaluar un modo de gobierno es el tipo de bien perseguido. Asimismo, el concepto de régimen mixto forjado en la Antigüedad tiene como objetivo lograr cierta armonía al interior del cuerpo social. En general, puede decirse que las categorías clásicas de los regímenes no son reductibles a un mero conocimiento técnico, sino que suelen incluir premisas filosóficas relevantes y,

2. Sobre esto, ver los trabajos de Leo Strauss. Por ejemplo, *¿Qué es la filosofía política?*, Alianza, Madrid, 2014.

por lo mismo, son parte integrante de sus respectivas filosofías políticas.

En general, el pensamiento político moderno tiende a despreocuparse por este problema, pues prefiere prestar su atención a la cuestión del poder más que al régimen. Sin embargo, hay un filósofo político moderno que rompe con esta tendencia, y trabaja la cuestión con cierto detalle. Se trata de Montesquieu, que atribuye gran importancia a la clasificación de los regímenes, retomando de algún modo la perspectiva clásica. De hecho, los primeros libros del *Espíritu de las leyes* están ordenados en torno a las distintas especies de gobierno. Cabe notar también que la clasificación que propone el autor francés rompe abiertamente con todas las anteriores: el pensador francés ofrece una propuesta sumamente original, que implica una crítica severa a las maneras precedentes de enfrentar el problema. Esto nos obliga a tomarlo en serio, porque si queremos comprender la naturaleza de su proyecto —que está en el origen del liberalismo político—, es indispensable atender a sus categorías políticas y su modo de comprenderlas.

Esto nos lleva a una pregunta central, cuya actualidad nos parece difícil de negar: ¿cuál es el lugar de la ciencia de los regímenes al interior del liberalismo político? Es innegable que, en continuidad con el pensamiento político moderno, la época contemporánea no se ha ocupado especialmente de la cuestión³. El régimen se ha uniformizado, y hoy todos aspiramos a vivir en democracia: se trata de una pre-

3. Hegel decía que “la antigua división de las organizaciones estatales en monarquía, aristocracia y democracia, tiene como base la *unidad sustancial* aún indivisa (...) Esta división, para la posición del mundo antiguo es la justa y verdadera”: la historia dejó atrás la pregunta por los regímenes (*Principios de filosofía del derecho*, 273, Claridad, Buenos Aires, 1987).

gunta que creemos haber resuelto y que, por tanto, ya no es pertinente⁴. Sin embargo, un fenómeno así no puede sino llamar la atención del observador: es posible que el olvido de la cuestión de los regímenes envuelva algo más profundo, un olvido respecto de las condiciones mismas de la diversidad política (y, por tanto, de la diversidad de lo humano). Si esto es plausible, entonces el estudio de la ciencia de los regímenes de los autores del pasado no tiene sólo un interés histórico, pues también puede permitirnos comprender nuestros propios sistemas políticos, que tienen dificultades para concebirse como *un* régimen entre otros. En ese desafío, Montesquieu ocupa un lugar central.

El objeto de las páginas que siguen es intentar echar luz sobre la clasificación propuesta por Montesquieu, a sabiendas que él mismo ofrece indicaciones que no siempre son compatibles. Esto nos conducirá a (i) realizar un breve repaso histórico que permita comprender el cuadro intelectual al que se enfrenta Montesquieu, (ii) presentar la propuesta de Montesquieu, (iii) preguntarnos cómo se integran los criterios introducidos por el autor francés (moderación y libertad política) a la ciencia de los regímenes y, finalmente, (iv) estudiar la relación entre Inglaterra y el régimen mixto.

2. Aristóteles, Bodino y Hobbes

Aunque Platón realizó aportes sustantivos sobre este tema⁵, es menester recono-

cer que la formulación más acabada de la ciencia de los regímenes se encuentra en la *Política* de Aristóteles. A lo largo de su obra, el filósofo de Estagira intenta dar cuenta de la realidad a partir de la consideración de las diversas especies de gobierno. Recordemos que Aristóteles utiliza dos criterios para distinguir los órdenes políticos: el número y la virtud de aquellos que detentan el poder. Así, logra identificar seis modos de gobernar, tres rectos y tres desviados. Los tres regímenes rectos son la realeza (la monarquía que tiene a la vista el interés general); la aristocracia (el gobierno de “un pequeño número, pero no de una sola persona, ya sea porque los mejores tienen el poder, ya sea porque su poder tiene como objeto el mayor bien de la ciudad”); y la *politeia* [que tiene lugar si “la masa gobierna la ciudad con vistas al interés general”. Cada uno de estos regímenes contiene una posible desviación: la tiranía (que busca el interés del monarca) la oligarquía (que busca el interés de los ricos); y la democracia (cuyo fin es el interés de los pobres)⁶.

Por cierto, no se trata de una clasificación rígida ni cerrada sobre sí misma: las categorías aristotélicas son flexibles y admiten diversas combinaciones. Por lo mismo, su teoría es plástica, y capaz de adaptarse a una realidad multiforme: Aristóteles no cree que lo político pueda agotarse en una taxonomía. Por el contrario, su filosofía no se interrumpe ni se fija en su propuesta inicial; y eso explica la complejidad de su *Política*: Aristóteles va y vuelve, observa y se corrige, matiza y distingue. Su pensamiento sigue siempre en movimiento, y no cesa nunca de detenerse en

4. Raymond Aron constituye una excepción a esta regla (ver, por ejemplo, su *Introducción a la filosofía política*, Paidós, Madrid, 1999).

5. Ver, por ejemplo, el *Político*, 291d-292b y 302d (Gredos, Madrid, 1998). Ver también la

Historia de Heródoto, III, 80-82 (Gredos, Madrid, 1997).

6. *Política*, III, 7, 1279a33-1279b10 (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997).

las distintas modalidades prácticas que puede adoptar cada régimen, y a contrastar su teoría con la realidad. La *politeia*, o régimen constitucional, por ejemplo, es en principio el régimen en el cual el pueblo gobierna con vistas al interés común, pero más tarde Aristóteles se corrige: en rigor, se trata de una mezcla entre democracia y oligarquía, y el filósofo de Estagira recurre a la noción de régimen mixto⁷. Para el autor de la *Política*, en ausencia de un hombre absolutamente virtuoso, esta mezcla entre democracia y oligarquía⁸, que tiene como resultado la *politeia*, es el mejor régimen. La mezcla permite un sano equilibrio entre distintas fuentes de legitimidad, y eso le da estabilidad al gobierno: “más la mezcla es perfecta, más estable es el régimen”⁹. Polibio, al analizar la política romana, retoma la intuición aristotélica en el libro VI de su *Historia*: “Es claro que debemos considerar como superior a otras la constitución que combina las características de todas aquellos que acabamos de enumerar”, a saber, la realeza, la aristocracia y la democracia¹⁰. La idea polibiana es que los distintos poderes se contrabalancean unos a otros, para llegar a un equilibrio¹¹. Más

7. “La república es, en términos generales, una mezcla de oligarquía y democracia” (*Política*, IV, 8, 1293b33-34). Ver la sucinta pero nítida explicación de Bénétou, Philippe, *Les régimes politiques*, Puf, collection « Que sais-je ? », Paris, 1996, p. 12-20. Ver también *Las leyes*, III, 691d y 701a (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1996).

8. *Política*, IV, 8, 1293b33-34.

9. *Ibid.*, 12 1297a7-8. Ver *Las leyes* de Platón, III, 692-693.

10. *Historia*, VI, p. 549 (Gredos, Madrid, 2000).

11. *Historia*, VI, 2, p. 557-559 y VI, 5, p. 569. En cualquier caso, el historiador griego modifica sutilmente la tesis aristotélica: para este último, el régimen mixto aspira sobre todo a cierta concordia en el seno de la ciudad, mientras que para

tarde, tanto Cicerón¹² como santo Tomás¹³ adoptarán el concepto de régimen mixto. Puede decirse entonces que los regímenes constituyen el instrumento utilizado por los clásicos para explicar muchos fenómenos, y a partir de los cuales se explica la primacía del factor político: dado que el hombre es un animal político, entonces el régimen es particularmente relevante, porque permite acceder de modo directo a la comprensión de lo humano. Al mismo tiempo, la ciencia de los regímenes permite buscar la mejor especie de gobierno, atendiendo siempre a las circunstancias.

La ciencia aristotélica de los regímenes empezó a ser cuestionada desde el siglo XVI. Maquiavelo relativiza, por ejemplo, la distinción entre monarquía y tiranía, y de hecho no habla ni de reyes ni de tiranos, sino que escoge un término plástico que le permite mantener la ambigüedad: el príncipe. Así, oscurece la pregunta por el régimen, privilegiando la cuestión del poder¹⁴. Por su parte –y en continuidad con el secretario florentino–, el análisis de Bodino modifica el punto de observación. Este último, más que observar la realidad política para dar cuenta de ella, intenta dar una justificación teórica a la monarquía absoluta y, **más generalmente, al poder**. Aunque Bodino conserva cierta ambigüedad a la hora de determinar la mejor especie de gobierno, los *Seis libros de la*

Polibio lo relevante es el equilibrio de poderes: el problema empieza a tomar un cariz un poco distinto. En Polibio, el régimen mixto (al menos en su versión romana) no es un régimen armonioso.

12. *De republica*, I-II (Gredos, Madrid, 1999).

13. *Summa Theologiae*, I-II, q. 105, a. 1 (BAC, Madrid, 1996). En todo caso, en su tratado sobre la monarquía, las preferencias de Tomás van hacia un régimen más marcadamente monárquico.

14. Ver Vatter, Miguel, *Machiavelli's The Prince*, Bloomsbury, New York, 2013, p. 42.

república (1576) constituyen una cerrada defensa de la monarquía absoluta, cuyo principal instrumento es la noción de soberanía, que tendrá larga vida en la historia del pensamiento político moderno. Estudiar lo político desde la soberanía implica un cambio de perspectiva: el problema de los regímenes pierde en relevancia. La cuestión ahora pasa por lo siguiente: todos los regímenes necesitan ser soberanos si quieren constituirse como auténticas repúblicas¹⁵. La noción de soberanía fue elaborada teniendo en el visor la teoría del régimen mixto, propia del pensamiento clásico: no se trata de temperar los poderes mezclando legitimidades diversas, sino de dar con una fuente auténtica de legitimidad política¹⁶. Si el régimen mixto busca un equilibrio entre distintos modos de gobierno para evitar que éstos cedan a la corrupción, Bodino quiere encontrar un principio simple sobre el cual fundar el poder. A partir de sus trabajos, la filosofía política va a privilegiar la consideración abstracta relativa a los orígenes y la extensión del poder, dejando de lado la observación minuciosa de los regímenes, a la que Aristóteles y sus seguidores atribuían tanta importancia.

15. Grocio lo explica del siguiente modo: “No es por la excelencia de una cierta forma de gobierno, sobre la cual las opiniones están muy divididas, que debe juzgarse el derecho que tiene el Soberano sobre sus súbditos, pero por la extensión de la voluntad de aquellos que le confirieron ese derecho” (*De iuri belli ac pacis*, Puf, Paris, 1999, I, III, 8, 2).

16. Cf. Manent, Pierre, « Les théoriciens de la monarchie : Bodin et Montesquieu », in id., *Enquête sur la démocratie*, Gallimard, Paris, 2007, 317-330, p. 321. Desde luego, y como lo nota Pierre Manent, al elaborar la teoría de la soberanía, Bodino pone los fundamentos de la pérdida de legitimidad de la monarquía.

Para percibir correctamente la profundidad de la inflexión propiciada por Bodino, el mejor camino es detenerse un instante en Thomas Hobbes, quien explicita de modo sistemático algunos de estos presupuestos. El filósofo inglés admite la pertinencia general de la tripartición clásica entre monarquía, aristocracia y democracia. Sin embargo, a la hora de agregar el segundo criterio, que distingue entre especies rectas y corruptas, Hobbes lo rechaza formalmente: es incompatible con el sistema de la soberanía. Por eso, afirma que

Existen otras denominaciones de gobierno, en las historias y libros de política: tales son, por ejemplo, la tiranía y la oligarquía. Pero estos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas malinterpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la monarquía la denominan tiranía; a quienes les desagrada la aristocracia la llaman oligarquía; igualmente quienes se encuentran agraviados bajo una democracia la llaman anarquía, que significa falta de gobierno. Pero yo me imagino que nadie cree que la falta de gobierno sea una nueva especie de gobierno; ni, por la misma razón, puede creerse que el gobierno es de una clase cuando agrada, y de otra cuando los súbditos están disconformes con él o son oprimidos por los gobernantes¹⁷.

17. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, FCE, México, 1992, XIX, p. 151. Y en el tratado *De cive*: “Aristóteles (...) dice que hay dos clases de gobierno: la una tiende a beneficiar *al que gobierna* y la otra tiende a beneficiar a los *súbditos*. Es como si allí donde los *súbditos* son tratados con severidad hubiese un tipo de gobierno, y allí donde son tratados más benévolamente hubiese otro. Lo cual, en mi opinión, no puede sostenerse. Pues todos los beneficios y todas las pérdidas que tienen lugar en un gobierno afectan por igual al que gobierna y al súbdito” (Alianza, Madrid, 2010, X, 2, p. 174-175).

Hobbes borra así de un plumazo una distinción fundamental para el pensamiento clásico y, de paso, también rechaza toda subdivisión al interior de la división principal: “no puede existir ninguna otra especie de república, porque es necesariamente o bien un solo hombre o bien varios o bien todos, que detiene o detienen integralmente el poder soberano”¹⁸. En otras palabras, su tipología aspira a la exhaustividad. Para explicarlo, recurre al siguiente argumento: la soberanía es indivisible. En rigor, no se trata tanto de distintas especies de gobierno, sino solamente de distintos modos de ejercer el poder, que es siempre idéntico a sí mismo. La posición de Hobbes tiene la ventaja de la simplicidad, al reducir todos los fenómenos políticos a un principio único, el de la soberanía. Esto explica por qué –al igual que Bodino– rechaza toda posibilidad de régimen mixto: no podrían instituirse dos soberanos sin llevar al cuerpo político a un estado de guerra: la mezcla es incompatible con la soberanía. Hubo, nos dice Hobbes, varios que, considerando la diversidad de repúblicas particulares que han existido, pueden tener dificultades para “reducirlas cómodamente a tres”, y proponen en consecuencia la existencia de mezclas¹⁹. Sin embargo, nada de esto es posible: en lugar de dejarse tentar por la multiplicidad de regímenes políticos, y sus eventuales acomodos, es indispensable conservar el principio de unidad de la soberanía, que es el único medio de evitar la guerra y la muerte violenta²⁰. No

18. *Leviatán*, XIX, p. 151.

19. *Ibid.*, p. 156.

20. Montesquieu responde este argumento de Hobbes en un pasaje que forma parte de la primera versión de las *Consideraciones sobre los Romanos*: “Hay quienes han considerado vicioso el gobierno de Roma, porque era una mezcla de

hay que tratar de moderar la soberanía dividiéndola, pues ello sólo puede causar conflictos²¹. Así, Hobbes cambia la pregunta de lugar. No se trata ya de conocer la realidad política en su diversidad, y menos aún de poner el acento en una improbable virtud de los gobernantes. El problema reside más bien en la fuente del poder antes que en la consideración de los regímenes políticos, o la reflexión sobre el modo de ejercer el poder: el punto de partida ya no es el mismo. De hecho, la preferencia hobbesiana por la monarquía no tiene un fundamento real, ya que los tres modos de gobierno son, en el fondo, lo mismo: “la diferencia entre estos tres géneros de gobierno no consisten en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y la seguridad del pueblo”²². La monarquía es sin duda el régimen preferido por Hobbes, pero no hay ninguna distinción de fondo que pueda realizarse entre los regímenes: en todos los casos, se trata del mismo fenómeno, el fenómeno del poder²³.

monarquía, aristocracia y estado popular. Pero la perfección de un gobierno no consiste en llevarlo a una de las especies de régimen que se encuentran en los libros de político, sino en la respuesta a los objetivos que todo legislador debe tener, que son la grandeza de un pueblo o su felicidad. ¿El gobierno de Lacedemonia no estaba también compuesto de tres [principios]?” (*Pensées*, Lafont, Paris, 1991, n. 1532; todas las traducciones de Montesquieu al español son nuestras). Vemos aquí dibujarse, muchos años antes de la publicación del *Espíritu de las leyes*, el interés de Montesquieu por el problema de los regímenes.

21. *De cive*, VII, 4, p. 144-145.

22. *Leviatán*, XIX, p. 195.

23. En el tratado *De cive*, Hobbes da la razones por la cuales es favorable al régimen monárquico. Sin embargo, también afirma en el *Prefacio* que la superioridad de la monarquía no puede ser demostrada: “[Me he propuesto] no dar a

Esta oposición entre las enseñanzas clásicas y las modernas es capital. Allí donde Aristóteles observa, Hobbes deduce a partir de principios abstractos; allí donde Aristóteles confronta sus propias teorías con la realidad, Hobbes tiende a reducir la realidad al cuadro predeterminado por su propia teoría; en fin, allí donde Aristóteles matiza y compara, Hobbes zanja sin mayores complicaciones. La atención prestada por Aristóteles a los regímenes políticos, a su clasificación y a su división no es sino el reflejo de la importancia que le otorga a la realidad política, a los regímenes que efectivamente existen; y el régimen mixto es un esfuerzo por buscar lo mejor sin perder de vista aquello que es viable (por eso la *politeia*, el régimen constitucional, es una mezcla entre las dos especies de gobierno más frecuentes, la democracia y la oligarquía). Inversamente, el modo en el que Hobbes obvia estas distinciones muestra bien que la cuestión simplemente no le interesa, porque no es pertinente desde la sola consideración del poder soberano. Si la filosofía política de Aristóteles es, en gran medida,

los lectores la impresión de que se debe menos obediencia a una aristocracia o a una democracia que a una monarquía. Pues aunque en el capítulo X he dado argumentos dirigidos a hacer que los hombres piensen que la monarquía es el tipo de gobierno más conveniente, confieso que ello es algo que no queda demostrado en el libro, sino solamente propuesto como probable. Lo que sí afirmo expresamente a lo largo de todo el texto es que cualquiera que sea el tipo de gobierno, ha de ser un poder supremo y equitativo” (p. 49). Para Hobbes, en definitiva, el pueblo debe obedecer al soberano, sea cual sea y, por lo mismo, “no debe entusiasmarse con ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas, más que con la suya propia; ni desear ningún cambio” (*Leviatán*, XXX, p. 278). Ver Kant, Emmanuel, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008, 49, p. 149-150.

una ciencia de los regímenes políticos, la de Hobbes es, al contrario, una ciencia del poder y de la soberanía, mucho más deductiva que inductiva.

Este es, en resumidas cuentas, el escenario que enfrenta Montesquieu. Por un lado, las enseñanzas clásicas sobre el régimen han sido desacreditadas y, por otro, se ha impuesto la noción de soberanía para dar cuenta de la realidad política. El tipo de respuesta que Montesquieu da a estas preguntas es decisiva para determinar la naturaleza de su proyecto. El filósofo francés es consciente de las dificultades inherentes a la cuestión, y eso explica la complejidad de su propuesta. En cualquier caso, no se contenta con escoger un camino fácil, como podría ser retomar las categorías aristotélicas, o conformarse a la idea de soberanía. En efecto, su ambición es más vasta: Montesquieu intenta elaborar su propia alternativa, que toma elementos de ambas tradiciones pero sin confundirse con ellas, y así pretende dar cuenta de ciertos fenómenos específicamente modernos sin renunciar del todo a las herramientas clásicas.

3. La propuesta de Montesquieu

La primera sugerencia que realiza Montesquieu sobre esta cuestión se encuentra en la apertura del libro II del *Espíritu de las leyes*: “Hay tres especies de gobierno: el REPUBLICANO, el MONÁRQUICO y el DESPÓTICO”²⁴. La afirmación es sorprendente, porque rompe con la tradición sin sumarse a ella. Además, deja entender, desde el principio, su propio proyecto: la

24. *De l'esprit des lois*, Garnier, Paris, 1973, II, 1 (con mayúsculas en el original).

construcción de una nueva ciencia de los regímenes y de una nueva clasificación. Con todo, debe notarse que –para sorpresa para el lector–, esta ciencia no se forja en una discusión o una confrontación con las otras posibilidades: *El espíritu de las leyes* no discute directamente con Aristóteles, ni tampoco trata explícitamente la cuestión de la soberanía²⁵. Quizás debamos suponer que Montesquieu cree que la superioridad de su clasificación respecto de Aristóteles es evidente, y que su refutación está implícita en su propio desarrollo, y lo mismo podría valer para la soberanía. Con todo, esto nos obliga a intentar comprender la especificidad de su propuesta.

A este respecto, la primera pista la ofrece el propio Montesquieu, cuando afirma que el estudio de los regímenes es un elemento determinante de la filosofía política. Las últimas líneas del tercer capítulo del libro I son explícitas: el estudio de los regímenes constituye esa parte del conocimiento a partir de la cual podemos aprehender los fenómenos políticos. El principio de cada gobierno, dice Montesquieu tiene una “suprema importancia” sobre las leyes. Si podemos establecer esa relación, entonces “veremos correr las leyes como de su fuente”. Las otras relaciones parecen ser “más particulares”: la primacía de lo político –idea aristotélica por excelencia– es así explícitamente afirmada²⁶, contra la pretensión moderna según la cual la

consideración del poder soberano es suficiente para dar cuenta de la vida social²⁷. Montesquieu cree, en definitiva, que si queremos comprender la vida social, es indispensable atender en primer lugar a la política, pues el régimen informa el orden colectivo. Eso explica su preferencia por el estudio detallado de cada régimen político: es imposible explicar, por ejemplo, las instituciones francesas sin referirse a su modo monárquico de gobierno.

El primer elemento que llama la atención en la clasificación de Montesquieu es su rechazo a la tesis moderna según la cual sería imposible distinguir nítidamente entre monarquía y despotismo. Esta doctrina, como vimos, es suscrita por Hobbes, quien considera que las distinciones entre buenos y malos gobiernos son ilusorias, pues dependen del gusto de cada cual, y su pensamiento político es precisamente un esfuerzo por superar la perspectiva fundada en esas preferencias. A su modo, Maquiavelo también había borrado la distinción entre rey y tirano en *El príncipe*. Para él, todos los estados, todas las señorías son o repúblicas o principados, y de más está decir que en los capítulos siguientes se niega sistemáticamente a realizar distinciones cualitativas entre tipos de principados. Puede decirse que Montesquieu parte de la distinción maquiaveliana, pero modificándola: la acepta en cuanto admite la distinción entre el gobierno de uno y el gobierno de muchos; pero la rechaza en cuanto distingue la monarquía del despotismo. No todos los principados son gobernados del mismo modo, y esto no tiene nada de azaroso:

25. **Sobre Montesquieu y la cuestión de la soberanía**, ver Ehrard, Jean, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Droz, Ginebra, 1998, capítulo 9 y Larrère, Catherine, « Montesquieu : l'éclipse de la souveraineté », in Zarka, Yves-Charles (ed.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Vrin, Paris, 2011, 199-214.

26. *De l'esprit des lois*, I, 3.

27. **Por este motivo, Aron sugiere que Montesquieu es el último de los clásicos** (y el primer sociólogo), ver Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 66.

en las monarquías uno solo gobierna por leyes fijas y establecidas, mientras que en el despotismo uno sólo gobierno sin ley ni regla. Estas afirmaciones llevan a Montesquieu lejos de Maquiavelo y de Hobbes. El despotismo no es un fenómeno inevitable con el cual habría que acomodarse, sino que es una realidad que debe ser combatida²⁸. Al mismo tiempo Montesquieu rechaza el criterio aristotélico de la virtud para distinguir la monarquía del despotismo, e instaura un criterio excluyente: la ley. La diferencia entre monarquía y despotismo no reside tanto en el carácter de aquellos que gobiernan –cuestiones accidentales, dirá más tarde–, pero en el hecho de que la monarquía tiene instituciones estables, mientras que el despotismo no tiene por regla sino la voluntad del déspota. Así, Montesquieu evita en principio cualquier calificación de orden moral, adhiriendo a un paradigma que pone el acento en los procedimientos: el despotismo hace al déspota más que el déspota al despotismo. Los problemas políticos no son problemas de personas, sino problemas relativos a instituciones políticas: tal parece ser la lección implícita en la distinción de Montesquieu²⁹.

Ahora bien, este modo de proceder deja más de una pregunta en el tintero. Por ejemplo, ¿por qué distinguir estas tres especies y no más (o menos)? Si el criterio de lo “bueno” (o de las “leyes fijas y establecidas”) es válido para el gobierno

28. **Sobre el despotismo, ver el artículo de Bertrand Binoche en el diccionario Montesquieu en línea: “Despotisme”, en <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr/> (revisado el 22 de junio de 2015).**

29. **Con todo, cabe mencionar que en los desarrollos posteriores Montesquieu matizará mucho la supuesta distinción radical entre monarquía y despotismo.**

de uno solo, ¿por qué no aplicarlo entonces también al gobierno de varios³⁰? ¿Por qué la república es objeto de una nueva división entre aristocracia y democracia? Montesquieu conserva los dos primeros regímenes correspondientes al gobierno de uno solo, aunque modifica el criterio (la ley más que la virtud), y en lugar de hablar de tiranía prefiere el término de despotismo (y sabemos que, en boca de nuestro autor, la elección de los términos utilizados nunca es inocente). Además, los cuatro otros regímenes clásicos (aristocracia, oligarquía, república y democracia), son reducidos a uno solo, y luego dos: la república aristocrática o democrática. Dicho de otro modo, allí donde el pensamiento antiguo distinguía cuatro especies, Montesquieu sólo ve una en un primer momento, y dos a continuación (democracia y aristocracia). Es como si el gobierno de muchos fuera rígido, sin permitir mayor flexibilidad en su configuración interna. Al mismo tiempo, el régimen mixto no juega ningún papel en el sistema de Montesquieu, al menos a primera vista. Todo indica que, en su lógica, los regímenes deben permanecer puro, como si no pudieran mezclarse sin corromperse.

Esto puede quedar más claro con las consideraciones siguientes. Para explicar cada régimen, Montesquieu distingue la naturaleza del principio. La primera es la “estructura particular”, algo así como su formalidad política, mientras que el principio es “la pasión humana que lo hace mover”³¹. Estas pasiones juegan un papel central en la construcción del sistema, y

30. Cf. Rahe, Paul, “Forms of Government: Structure, Principle, Object and Aim”, in Carrithers, David *et al.* (eds.), *Montesquieu Science of Politics. Essays on The Spirit of Laws*, Rowman & Littlefield, New York, 2001, 69-108, p. 69.

31. *De l'esprit des lois*, III, 1

es importante destacar su importancia: el principio, lo que hace mover cada régimen de gobierno, no guarda relación con un principio racional, sino sólo con las pasiones: lo político sigue el orden de las pasiones. Recordemos que Montesquieu ya había anunciado esta tesis en el libro I del *Espíritu de las leyes*³². Esto hace difícil la mezcla, porque las pasiones de cada régimen son difícilmente compatibles y operan en direcciones antinómicas: la vanidad (principio de la monarquía) es muy distinta de la virtud (principio de la república). Es cierto que Montesquieu realiza aproximaciones entre los regímenes, pero referidas básicamente al despotismo. El objetivo es mostrar los riesgos inherentes a toda especie de gobierno –es fácil deslizarse hacia el despotismo– más que presentar un modo de gobierno especialmente estable y equilibrado, que es lo propio del régimen mixto. Enseguida, y como bien lo notara Raymond Aron, debe decirse que la teoría de Montesquieu sobre los modos de gobierno debe parte de su complejidad a una combinación de diversos planos, que van desde consideraciones sociológicas (donde se incluye, por ejemplo, el clima), hasta cuestiones geográficas, pasando por nuevos criterios políticos. El objetivo de esta complejización parece ser mostrar las limitaciones de la ciencia aristotélica de los regímenes, que no alcanza a aprehender todas estas dimensiones. Por de pronto, Montesquieu intenta sintetizar dos problemas diferentes en una sola clasificación: las formas y los regímenes³³. Así, monarquía, república y despotismo no

son sólo especies de gobierno, sino que corresponden a distintos modos de organización política, y de configuración física. Los regímenes aristotélicos suponían un mismo cuadro político (la *polis*), mientras que los de Montesquieu representan además organizaciones distintas (el régimen de la *polis* es la república; el de la nación, la monarquía; y el de las enormes extensiones de territorio, el despotismo). Esto tiene su relevancia: las categorías utilizadas por Montesquieu le permiten dar cuenta de algunos fenómenos que Aristóteles no había considerado con la suficiente detención, pues el filósofo griego niega el carácter político de aquello que excede el tamaño de la *polis*. La ambición de Montesquieu es precisamente la de elaborar una ciencia política más exhaustiva que la aristotélica, esto es, que pueda contener formas políticas más extensas que la limitada ciudad griega (como la nación). Al ampliar la perspectiva, Montesquieu afirma la superioridad del punto de vista moderno: la ciencia nueva puede explicar realidades que la ciencia clásica no percibía bien, y tanto es el caso que ni siquiera disponía de los instrumentos conceptuales adecuados. No es de extrañar entonces que Montesquieu introduzca, al mismo tiempo, nuevos criterios políticos decisivos para juzgar los regímenes: moderación y libertad. Dado que Aristóteles carecía de esos criterios, sus distinciones tienen un interés limitado. En lo que concierne al régimen mixto, esta superposición de planos agrega una dificultad: la mezcla aristotélica de regímenes da por sentada la *polis*. Dicho de otro modo, el régimen mixto es difícilmente aplicable a una categorización que también incluye formas políticas.

32. Sobre el libro I, ver Courtois, Jean-Patrice, *Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des lois*, Puf, Paris, 1999.

33. Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 33-34.

4. Moderación y libertad política

Para intentar explicar la clasificación propuesta por Montesquieu en II, 1³⁴, es necesario tratar otro problema central. Se trata de lo siguiente: el régimen inglés, descrito en el capítulo más célebre del libro (XI, 6: “La constitución de Inglaterra”), no parece entrar fácilmente en ninguna de las categorías iniciales. Esto plantea un problema de la más alta importancia, porque implica que uno de los regímenes que Montesquieu erige como modelo no puede ser aprehendido utilizando los instrumentos conceptuales que el mismo autor propone al inicio de su trabajo. ¿Cómo explicar esta paradoja? ¿Qué validez general puede tener una clasificación que no da cuenta de un fenómeno moderno tan importante como el régimen libre de Inglaterra³⁵?

En estricto rigor, una lectura atenta de los primeros libros del *Espíritu de las leyes* hace pensar que la primera clasificación tiene un carácter provisorio y limitado. Por un lado, la exposición de Montesquieu, que en un principio va siguiendo de un modo casi escolástico la tripartición de los regímenes, se diluye de modo casi imperceptible³⁶. Así, la monarquía es comparada con cada vez mayor frecuencia al despotismo, mientras que la república es presentada como una realidad intrínseca-

mente ligada a las condiciones históricas singulares de la Antigüedad y, por tanto, imposible de replicar. A medida que avanzan las páginas, el lector queda con una curiosa sensación: la república es desacreditada en virtud de su singularidad histórica, mientras que la monarquía deja ver todos sus peligros ligados a la concentración excesiva del poder en una sola persona, aproximándose al despotismo. ¿Qué modelo político propone entonces Montesquieu? Desde luego, nuestro autor sabe que la situación es problemática, y que si quiere –como afirma en el prefacio– orientar a los legisladores debe proponer criterios políticamente relevantes, esto es, que puedan orientar la acción. Por lo mismo, Montesquieu introduce progresivamente un nuevo criterio para evaluar (y clasificar) los regímenes políticos, que se superpone con la tripartición inicial sin confundirse con ella. Este nuevo criterio es la moderación: para Montesquieu, un buen gobierno es ante todo un gobierno moderado. Ya en el penúltimo capítulo del libro III, Montesquieu introduce la distinción entre gobiernos moderados y gobiernos despóticos, sugiriendo que el auténtico criterio de distinción política reside allí. El libro VI, que trata de derecho penal, también deja entender que la moderación es el elemento que permite distinguir las especies de gobierno deseables de aquellas que más vale evitar. Desde luego, el autor francés nunca dice explícitamente si la monarquía y la república son gobiernos intrínsecamente moderados, lo que deja entender que ambas categorías corren por carriles distintos. Larrère ve en la introducción de la moderación más continuidad que ruptura con las primeras categorías³⁷. Aunque es cierto que la moderación no rompe explícitamente con

34. “Hay tres especies de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico”.

35. Sobre este problema, ver Manent, Pierre, *La cité de l’homme*, Fayard, Paris, 1994, p. 19. Una visión distinta en Spector, Céline, *Montesquieu: pouvoir, richesses et société*, Puf, Paris, 2004.

36. Ver Larrère, Catherine, « La typologie des gouvernements chez Montesquieu », *Revue Montesquieu* 5 (2001): 157-172.

37. *Ibid.*, p. 169.

la tripartición, supone la incorporación de un criterio que no se ajusta con comodidad a ella.

Así, la moderación le permite a Montesquieu superar la primera tripartición. Esto contiene una doble crítica. Por un lado, hay una distancia implícita respecto de la filosofía clásica: la ciencia de los regímenes es insuficiente para dar cuenta de la realidad política. Si la tripartición no basta para comprender los fenómenos, puede pensarse entonces que Montesquieu está sugiriendo que las distinciones entre regímenes de gobierno tienen una utilidad limitada: lo que importa es saber cuán moderado es el gobierno, lo que deja en un segundo plano la cuestión del régimen. Desde luego, hay algo más que un problema semántico, y la moderación no se confunde con la virtud aristotélica: el gobierno moderado no es tanto el gobierno virtuoso ni el que busca la excelencia humana, sino aquel que protege los derechos naturales del individuo³⁸. Pero la moderación también supone una crítica muy severa a Hobbes, que instaura un poder despótico donde no cabe la moderación. Si lo propio de la política moderna es la afirmación de individuos titulares de derechos, entonces es necesario proteger efectivamente esos derechos antes que dejarlos a merced de un poder excesivo.

Con todo, la moderación está lejos de agotar nuestro problema. De hecho, Montesquieu agrega un segundo criterio, que se suma a la moderación sin confundirse con ella: se trata de la libertad política. Ésta, dice, se encuentra en los gobiernos

moderados, aunque no necesariamente³⁹. Sólo está allí donde no hay abuso del poder, lo que deja entender que el gobierno moderado, sin ser despótico, permite en principio algunos grados de abuso de poder. Siempre en el mismo capítulo (XI, 4), Montesquieu dice que es una “experiencia eterna” que todo hombre que posee poder está condenado a abusar de él, y llega hasta donde encuentre límites. Para evitar el abuso de poder, entonces, no se puede esperar virtud del gobernante: eso sería muy ingenuo. Más bien, hay que saber ocupar el poder para limitar el poder: en Montesquieu, el problema político se convierte en un problema de mecánica. Esto nos da una pista respecto de su posición sobre la noción de soberanía: una mecánica que opone algunos poderes a otros para garantizar la libertad supone que hay más de un poder, esto es, supone que la soberanía debe dividirse. Montesquieu no habla de soberanía porque sospecha que dicha teoría corre el inevitable riesgo de justificar el despotismo, en la medida en que niega por principio la posibilidad de limitar el poder. La teoría de la soberanía es difícilmente compatible con la moderación, y más aún con la libertad política: ésta es la intuición que parece fundar el liberalismo de Montesquieu.

Pero, al mismo tiempo, la libertad política es un criterio eminentemente moderno, irreductible a las categorías antiguas. La filosofía clásica de los regímenes no fue confeccionada en función de la libertad política, sino que buscaba la excelencia y la virtud: dado que los objetivos han variado, los instrumentos no pueden ser los mismos. Esto se ve claro si volvemos a considerar el régimen mixto y su relación con el régimen inglés. Hay quienes han afirmado que “La constitución de Ingla-

39. *De l'esprit des lois*, XI, 4.

38. Déra-thé, Robert, «La philosophie des lumières en France : raison et modération selon Montesquieu», *Revue internationale de philosophie* 21 (1952) : 275-293.

terra” sería un régimen mixto. Jean Goldzink, por ejemplo, sostiene que el sistema británico descrito por Montesquieu, equivale a un régimen mixto⁴⁰. Es cierto que, en principio, no faltan motivos para pensar así. Desde luego, está la alusión que el propio Montesquieu hace en V, 19, cuando sugiere que en Inglaterra la república se esconde bajo la apariencia de monarquía. Y ciertamente nada habría sido más fácil que explicar el sistema inglés bajo el concepto de régimen mixto, donde habría una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia (rey, senado y representantes): en principio, el régimen inglés se presta para un ejercicio de ese tipo. Sin embargo, Montesquieu no sistematiza la cuestión ni se detiene en ella⁴¹. Tampoco da a entender, al menos en *El espíritu de las leyes* que la utilización de ese término podría ser apropiada para comprender la constitución británica. Por el contrario, su silencio parece indicar que quiere mantenerse alejado de esa concepción. En cualquier caso, la relación de la constitución inglesa con el régimen mixto está ligada a un problema de orden más general: en rigor, Montesquieu no explica nunca a su lector el estatuto de la constitución libre, ni su coherencia con los criterios anteriormente utilizados.

40. Goldzink, Jean, *La solitude de Montesquieu : le chef d'œuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris, 2011, p. 90.

41. Sobre esto, es importante recordar las observaciones de XI, 8. Allí, Montesquieu habla de los orígenes del régimen inglés, y dice que este régimen gótico “en un principio estuvo mezclado de aristocracia y monarquía”, lo que da a entender que más tarde ya no lo estuvo (*De l'esprit des lois*, XI, 8). En uno de sus *Pensamientos*, Montesquieu define el régimen inglés como una “monarquía mezclada” (*Pensées*, n. 1744), pero no utiliza la expresión en *El espíritu de las leyes*.

5. Inglaterra y el régimen mixto

Puede pensarse que el autor de *El espíritu de las leyes* tiene clara conciencia de los desafíos de la filosofía política moderna: librarse de los instrumentos que están intrínsecamente unidos al contenido que los clásicos quisieron darles. En esta materia, el caso de James Harrington es patente como contraejemplo de lo que realiza Montesquieu. El autor de *Océana* critica la división social (que había sido defendida por Maquiavelo) porque sería incompatible con el régimen mixto y con una comprensión aristotélica de la vida política. Así, puede decir que “si la razón no es otra cosa que el interés de todos, y si el interés de todos debe ser el verdadero interés, la razón de todos debe entonces ser la recta razón”⁴². En toda la obra de Montesquieu no hay ninguna expresión análoga. Esto porque el francés abandona las concepciones clásicas fundamentales: en su lógica, el concepto de “recta razón” ya no tiene mayor asidero, como lo muestra una lectura atenta del libro I. En la medida en que la noción misma de régimen mixto está vinculada a cierta concepción del bien, y a cierta mirada armónica de la realidad política, Montesquieu prefiere privarse de su uso antes que aceptar, aunque fuera implícitamente, algunos supuestos que no comparte. Por otro lado, si el régimen mixto busca acordar los intereses diversos, Montesquieu sólo quiere oponerlos: el poder se opone a sí mismo, no se armoniza. Montesquieu no cree en las virtudes de la deliberación política, y no instaura nunca algo así como una éti-

42. Harrington, James, *Océana*, Belin, Paris, 1995, p. 244.

ca de la discusión⁴³. Por el contrario, es consciente de que su sistema de libertad no conlleva ninguna discusión razonable. Por lo demás, lo afirma explícitamente en XIX, 27, que es uno de los capítulos más importantes del libro: el gran número – esto es, el pueblo– no tiene la suficiente equidad ni sentido común ser ecuánime a la hora de juzgar los problemas políticos⁴⁴. Más que disposiciones racionales, en el régimen libre encontraremos odio, envidia y celo⁴⁵: no hay allí ninguna búsqueda de lo común ni de la armonía social. Una nación armónica, dice nuestro autor, equivale a un “un hombre abatido por la enfermedad, que no tiene pasiones porque no tiene fuerzas”⁴⁶. La nación libre no es conducida por la razón sino por las pasiones, e incluso es indiferente que “los particulares razonen bien o mal: basta que razonen”⁴⁷. En este sentido, es importante notar que su proyecto no se inscribe fácilmente en la lógica ilustrada, cuyo objetivo es proveer de luces a la masa. Montesquieu es más pesimista (o más lúcido), pues no cree que el pueblo pueda actuar

43. Cf. Binoche, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Vrin, Paris, 1998, p. 266 y Jean-Fabien Spitz, « République et démocratie de Montesquieu à Madison », *Revue de Synthèse* 2-3 (1997) : 259-283, p. 266. Sobre el carácter del poder legislativo en Montesquieu, ver Pangle, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of Laws*, Chicago Press, 1973, p. 136.

44. *De l'esprit des lois*, XIX, 27.

45. XIX, 27.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.* Esta expresión debe compararse con la célebre afirmación de Kant, según la cual “el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)” (*Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 38).

movido por la razón, y no pregona una reforma de ese tipo, como más tarde lo hará Kant, cuyo enorme esfuerzo consiste en volver compatibles ambas lógicas⁴⁸.

Dado que el régimen mixto busca la armonía y la concordia, el sistema inglés no cabe en esa lógica. La constitución libre, por el contrario, acepta el conflicto, e intenta procesarlo de un modo que sea compatible con la libertad: en algún sentido, el sistema de Montesquieu no es sino un esfuerzo por moderar las consecuencias de las intuiciones de Maquiavelo relativas a los humores sociales⁴⁹. Por lo mismo, el régimen inglés no es propiamente hablando un régimen mixto, sino un régimen nuevo. El modelo inglés funda su propia categorización, y es irreductible a las taxonomías antiguas. No se trata de un puro capricho intelectual del autor que, buscando originalidad a toda costa, habría despachado sin más las categorías que le precedían, incluyendo las suyas propias. El gesto es mucho más significativo: Inglaterra no puede ser clasificada por cuanto su objeto directo es la libertad política, y eso la hace irreductible a los otros modos de comprensión de los regímenes. No es un régimen que busque el bien común, sino que busca la libertad: merece en consecuencia ser considerado por sí mismo, porque se constituye él mismo en criterio de evaluación. En virtud de lo anterior, no puede ser comparado con otros regímenes: Montesquieu sugiere ex-

48. Ver su opúsculo *¿Qué es la Ilustración ?* (Alianza, Madrid, 2004).

49. Montesquieu se inscribe así en la tradición maquiaveliana, según la cual la libertad política es fruto de la división social. Ver sobre esto Burnham, James, *The Machiavellians, Defenders of Freedom*, Gateway, 1987. Sobre el conflicto en Maquiavelo, ver Lefort, Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1986.

plícitamente que son los otros regímenes los que deben compararse a Inglaterra para medir su grado de libertad⁵⁰: la libertad política se ha convertido en el nuevo criterio. Podría incluso decirse no solamente que en Inglaterra no hay régimen mixto, sino también que no hay ningún tipo de régimen propiamente político. Si Inglaterra no se deja percibir bajo ninguna taxonomía, entonces excede la comprensión tradicional de lo político: Inglaterra instauro su propio criterio, irreductible a las otras categorías⁵¹. Para Aristóteles, los criterios decisivos para la determinación del régimen eran el número y la virtud, y la constitución inglesa no se deja aprehender ni por uno ni por el otro; ni tampoco como un régimen que mezclaría las especies clásicas. Por otro lado, la tripartición de Montesquieu tampoco resulta útil para comprenderlo. Recordemos que los regímenes que enumera poseen una naturaleza, un principio y un objetivo. La naturaleza tiene que ver con el modo de gobierno⁵², y el principio es “aquello que lo hace actuar”⁵³. Montesquieu, ya lo vimos, expone con detalle el principio de cada modo de gobierno, que corresponde de hecho a las pasiones dominantes: honor, virtud, miedo. La pregunta que surge naturalmente es: ¿cuál es entonces el principio del régimen inglés? Pues bien, no tiene principio, pues allí “todas las pasiones son libres”: no hay pasión dominante. Por lo mismo, resulta imposible comprenderlo como si fuera un régimen más. El régimen de la libertad descrito por Montesquieu no privilegia ninguna pasión, no intenta fundar un orden social

50. *De l'esprit des lois*, XI, 20.

51. Cf. Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994, p. 24.

52. *De l'esprit des lois*, II, 1.

53. *Ibid.*, III, 1.

de un tipo específico: deja todo esto a los individuos⁵⁴. Es innegable que todo esto puede desembocar en cierto desorden, pero eso no implica necesariamente caos ni inestabilidad. Para Montesquieu, en este sistema el odio sería “impotente”⁵⁵. Aunque primen la envidia y el celo, el mecanismo impide que esas pasiones puedan producir efectos políticos perversos: la libertad del individuo queda entonces asegurada.

Cabe agregar, a modo de conclusión, que Montesquieu es muy explícito en su rechazo de integrar a Inglaterra en cualquier clasificación tradicional. Después del célebre capítulo XI, 6 –donde se explica la constitución inglesa y la distribución de los poderes– hay un bloque de tres capítulos (8-11), cuya finalidad es probar la incapacidad de la ciencia política antigua, y específicamente aristotélica, para comprender la monarquía moderna. Montesquieu nota, no sin cierto placer, la insuficiencia de la ciencia antigua: “los antiguos”, dice, “no conocían el gobierno fundado sobre un cuerpo de nobles, y todavía menos el gobierno fundado en

54. “El principio de su gobierno, que Montesquieu no enuncia explícitamente como tal, consiste en la libertad concedida a todas las pasiones. Lo que equivale a decir que su principio es no tener principio, o quedar indeterminado. Así, pueden emerger en toda su extensión las pasiones de todos y no las de uno solo, como en el despotismo; todas las pasiones y no una sola que daría su color a todas las otras como en las monarquías, o que sería pasión de la renuncia a las pasiones en provecho de toda la ciudad, como en las repúblicas antiguas” (Garoux, Alain, « Montesquieu, écrivain politique », *Cahiers de philosophie politique*, 2-3, 1984-1985, Montesquieu, Université de Reims, 80-112, p. 98-99). Si no hay pasión dominante, entonces cada cual puede dar libre curso a la pasión preferida: en eso consiste el régimen de la libertad.

55. *De l'esprit des lois*, XIX, 27.

un cuerpo legislativo”⁵⁶. Más adelante: “Los antiguos, que no conocían la distribución de los tres poderes en el gobierno de uno solo, no podían hacerse una idea justa de la monarquía”⁵⁷. Y luego: “Los griegos no imaginaron la verdadera distribución de los tres poderes en el gobierno de uno solo; sólo la imaginaron en el gobierno de varios”⁵⁸ (XI, 11). Los antiguos no tenían una idea clara de la monarquía ni de la distribución de poderes⁵⁹ y, por consiguiente, su ciencia es inútil para dar cuenta de la monarquía y de la constitución de Inglaterra. El veredicto es claro: la filosofía clásica no explica los fenómenos políticos más relevantes para la modernidad, lo que equivale a decir que la filosofía política no cumple con su pretensión de aprehender exhaustivamente la realidad política. Como dijimos más arriba, los griegos sólo pensaron lo político en el cuadro de la *polis*, y ese cuadro resulta “singular” para Montesquieu⁶⁰. Al limitar su análisis a la *polis*, Aristóteles quizás perdió de vista que especies políticas más extendidas pueden seguir siendo políticas, aún siéndolo de un modo distinto. Es cierto que la monarquía nacional es menos intensamente política que la ciudad, y Montesquieu en alguna medida le da razón a Aristóteles porque uno de sus objetivos es precisamente despolitizar las sociedades modernas –la representación política es una manera de neutralizar los conflictos políticos demasiado agudos, y el comercio es el modo de desviar el in-

terés de los ciudadanos de los asuntos públicos–, pero eso no quita que haya en ella componentes políticos⁶¹. El cuadro de la *polis* es muy estrecho y singular para pensar las realidades políticas modernas: la ciencia política griega parece haber quedado superada. Montesquieu completa así su crítica radical de la política aristotélica: está vinculada a una forma singular que perdió su carácter explicativo de la realidad. Si todo esto vale para la monarquía, es aún más cierto para Inglaterra. En este contexto, no es de extrañar que Montesquieu rechace la noción de régimen mixto⁶². Dicho de otro modo, su liberalismo político rechaza al mismo tiempo la noción de soberanía (que es difícilmente compatible con la moderación) como la ciencia clásica de los regímenes (que busca la perfección humana más que la libertad individual). Lo propio de la modernidad es, entonces, la libertad política, y la filosofía debe hacerse cargo de ese nuevo criterio, con sus costos y beneficios: tal es la tarea que Montesquieu acomete en *El espíritu de las leyes*.

El proyecto de Montesquieu parece coherente, y de hecho ha dominado buena parte de la modernidad. Sin embargo, deja abierta una duda relevante. En efecto, cabe preguntarse si los principios que propone siguen siendo explicativos de la realidad política. En efecto, puede pensarse que el agotamiento relativo de las democracias contemporáneas tiene que ver con que el liberalismo que las

56. *De l'esprit des lois*, XI, 8.

57. *De l'esprit des lois*, XI, 9.

58. *De l'esprit des lois*, XI, 11.

59. Montesquieu también afirma explícitamente que los regímenes antiguos no lograron balancear correctamente los poderes (ver *De l'esprit des lois*, XI, 6 y 11).

60. *Política*, VII, 4-5.

61. Montesquieu reconoce de hecho que un territorio demasiado grande implica un régimen despótico (*De l'esprit des lois*, X, 16).

62. Sobre su relación general con el pensamiento griego, ver Touchefeu, Yves, “Écrivains Grecs”, disponible en <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377671347/fr/> (revisado el 22 de junio de 2015).

funda no logra dar cuenta de cierto tipo de aspiraciones colectivas, no alcanza a captar cierto tipo de demandas que exceden las consideraciones relativas a la libertad individual. Durante los últimos siglos, la instancia encargada de procesar esta dimensión fue la nación: la libertad individual se articulaba con la libertad nacional; la democracia representativa se encarnaba al interior de una comunidad política con límites definidos; e incluso el comercio encontraba su sentido en un cuadro determinado. En la medida en que ese contexto nacional se va debilitando, la libertad parece quedar suspendida en un lugar un poco precario, por cuanto le

cuesta articularse con lógicas colectivas. Por lo mismo, la pregunta por el régimen político cobra especial relevancia, porque la democracia parece estar mutando con mucha velocidad. En ese esfuerzo, la ayuda de Montesquieu puede ser muy valiosa, por cuanto su modo de fundamentar el régimen inglés parece ser tributario de ciertas realidades que el mismo liberalismo no puede fundar, ni recrear (y Montesquieu es más consciente de esto que cualquier otro liberal). Mientras mejor explicitemos la naturaleza de esta dificultad, más podremos avanzar en la comprensión de la situación contemporánea.