

LA REVISIÓN DE LA TRADICIÓN POR MONTESQUIEU

En su libro *L'Esprit des lois* Montesquieu reduce a tres las formas de gobierno —monarquía, república y tiranía— e inmediatamente introduce una distinción totalmente nueva: *Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir* (III, 1); es decir, que la naturaleza del gobierno es lo que le hace ser lo que es y su principio es lo que le hace actuar y ponerse en movimiento. Montesquieu explica que por «naturaleza» se refiere a «la estructura particular de gobierno», mientras que por «principio», como veremos en seguida, a aquello que lo inspira. En su descripción de la naturaleza, la esencia o la estructura particular del gobierno, Montesquieu no tiene nada nuevo que decir, pero observa que esta estructura tomada en sí misma sería completamente incapaz de acción o de actividad.¹ Las acciones concretas de cada gobierno y de los ciudadanos que viven bajo las diversas formas de gobierno no pueden explicarse de acuerdo con los dos pilares conceptuales de las definiciones tradicionales del poder: la distinción entre gobernar y ser gobernado y la ley como limitación de dicho poder.

1. Por supuesto, Arendt es consciente, como deja claro en el resto de estos mismos manuscritos, de que «la fama de Montesquieu está firmemente asentada en su descubrimiento de las ramas de gobierno, la legislativa, la ejecutiva y la judicial, es decir, en el gran descubrimiento de que el poder *no* es indivisible [y que] está completamente separado de toda connotación violenta». Sin embargo, su argumento es que las «tres ramas de gobierno representan para Montesquieu las tres actividades políticas principales de los hombres: la creación de leyes, la ejecución de decisiones y los juicios que acompañan a ambas». «Los orígenes [del poder] se apoyan en las múltiples capacidades del hombre para la acción, y estas acciones no tienen fin en tanto que subsista el cuerpo político.» (N. del e.)

La razón de esta curiosa inmovilidad que, hasta donde yo sé, Montesquieu fue el primero en descubrir, es que los términos «naturaleza» o «esencia» del gobierno, tomados en su sentido platónico original, indican una permanencia por definición, una permanencia que se hizo, por así decirlo, aún más permanente cuando Platón buscó el mejor de los gobiernos. Él consideró como algo obvio que el mejor de los gobiernos sería también el más inmutable e inmovible a través de las circunstancias siempre cambiantes de los hombres. Para Montesquieu, la prueba suprema de que la tiranía es la peor forma de gobierno se basa aún en el hecho de que es susceptible de destrucción desde dentro —de declinar por su propia naturaleza— mientras que las otras formas de gobierno son destruidas principalmente por las circunstancias externas. Solamente en *Las leyes*, y no en *La República* ni en *El Político*, pensó Platón que la legalidad por sí misma, las leyes de la ciudad, podrían diseñarse de un modo tal que prevendrían cualquier posible perversión del gobierno, el único cambio que él tomó en consideración. Pero la legalidad, tal y como Montesquieu la entendía, sólo puede poner limitaciones a las acciones, nunca inspirarlas. La grandeza de las leyes en una sociedad libre consiste en que nunca nos dicen lo que debemos hacer, sino únicamente lo que no debemos hacer. En otras palabras, Montesquieu, precisamente porque tomó la legalidad de los gobiernos como punto de partida, percibió que debe haber algo más en los gobiernos que la ley y el poder para dar cuenta de las acciones reales y constantes de los ciudadanos que viven dentro de los límites de la ley, así como de las actuaciones de los cuerpos políticos mismos, cuyo «espíritu» difiere de un modo tan obvio de un caso a otro.

En consonancia, Montesquieu introdujo tres principios para la acción: la virtud que inspira las acciones en una república, el honor que las inspira en una monarquía y el miedo que guía todas las acciones en una tiranía, es decir, el miedo de los súbditos respecto del tirano y de los súbditos entre ellos mismos, así como el miedo del tirano respecto de sus súbditos. Así como el mérito del súbdito en una monarquía es alcanzar distinción y

recibir *honor*es públicos, del mismo modo el mérito del ciudadano en una república consiste en no ser más notorio en los asuntos públicos que sus conciudadanos, lo cual constituye su *virtud*. Estos principios de la acción no deben confundirse con motivos psicológicos. Son, en mayor medida, los criterios-guía en función de los cuales se juzgan todas las acciones en el espacio público más allá del criterio puramente negativo de la legalidad y que inspiran las acciones tanto de los que mandan como de los que obedecen. Que la virtud sea el principio de la acción en una república no significa que los súbditos de una monarquía no sepan qué es la virtud, o que los ciudadanos de una república no sepan qué es el honor. Significa que el espacio público-político está inspirado por uno o por otro, de modo que el honor en una república, o la virtud en una monarquía, se convierten más o menos en un asunto privado. Significa también que si estos principios ya no son válidos, si pierden su autoridad de tal modo que ya no se cree en la virtud dentro de la república o en el honor dentro de la monarquía, o si en una tiranía el tirano deja de temer a sus súbditos o los súbditos dejan de temerse los unos a los otros y a su opresor, entonces cada una de estas formas de gobierno toca a su fin.

Bajo las observaciones asistemáticas y a veces incluso casuales de Montesquieu sobre las relaciones entre la naturaleza de los gobiernos y sus principios de acción subyace una profunda intuición de la unidad de las civilizaciones históricas. Su *esprit général*, que une la estructura del gobierno con su correspondiente principio de acción, se convirtió en el siglo XIX en la idea que está detrás de las ciencias históricas, así como de la filosofía de la historia. El *Volksgeist*, o «espíritu del pueblo», de Herder, así como el «espíritu del mundo» o *Weltgeist* de Hegel, muestran signos evidentes de esta filiación. Pero el descubrimiento original de Montesquieu de los principios de la acción es menos metafísico y más fructífero para el estudio de la política. De él surge la cuestión de cuáles son los orígenes de la virtud y del honor, y Montesquieu, al responder a esta pregunta, resuelve sin saberlo el problema de por qué tan sólo unas pocas formas de gobierno recibieron aproba-

ción a través de una historia tan larga plagada de tantos cambios radicales.

La virtud, afirma Montesquieu, surge del amor por la igualdad, y el honor del amor por la distinción, es decir, del «amor» por una u otra de las dos características fundamentales y mutuamente conectadas de la condición humana de la pluralidad. Por desgracia, Montesquieu no nos dice de qué aspecto de la condición humana surge el miedo, el principio inspirador de la acción en las tiranías. En cualquier caso, este «amor» o, como diremos, la experiencia fundamental de la cual surgen los principios de la acción, constituye para Montesquieu el lazo vinculante entre la estructura de un gobierno, representada en el espíritu de sus leyes, y las acciones de su cuerpo político. La experiencia fundamental de la igualdad encuentra una expresión política adecuada en las leyes republicanas, mientras que el amor hacia ella, llamado virtud, inspira las acciones dentro de las repúblicas. La experiencia fundamental de las monarquías, así como de las aristocracias y otras formas de gobierno jerárquico, es que somos por nacimiento diferentes los unos de los otros y que, por tanto, luchamos por destacarnos, por hacer manifiesta nuestra distinción natural o social; el honor es la distinción por la cual una monarquía reconoce públicamente la diferencia entre sus súbditos. En ambos casos nos enfrentamos con aquello que somos por nacimiento: que nacemos iguales en la absoluta diferencia y distinción los unos respecto de los otros.

La igualdad republicana no es lo mismo que la igualdad de todos los hombres ante Dios o que la igualdad de todos los hombres ante la muerte como destino (ninguna de las cuales tiene una relación o una relevancia inmediata con respecto al espacio político). En cierto tiempo la ciudadanía se basaba en la igualdad bajo las condiciones de la esclavitud y en la antigua convicción de que no todos los hombres son igualmente humanos. A la inversa, durante muchos siglos las Iglesias cristianas permanecieron indiferentes a la cuestión de la esclavitud, al tiempo que se aferraban firmemente a la doctrina de la igualdad de todos los hombres ante Dios. Nacer igual quiere decir,

en términos políticos, igualdad en la fuerza con independencia de todas las demás diferencias. Así, Hobbes pudo definir la igualdad como una capacidad igual para matar, y una concepción similar es inherente a la noción de Montesquieu de un estado de naturaleza que él define como «miedo de todos los demás», en oposición a la idea de Hobbes de una «guerra de todos contra todos» originaria. La experiencia sobre la cual descansa el cuerpo político de una república es el estar-juntos de aquellos que son iguales en fuerza, y su virtud, que domina su vida pública, es la alegría de no estar solo en el mundo. Estar solo significa no tener iguales: «Uno es uno y solamente uno y siempre lo será», como señalaba osadamente una canción infantil de la Edad Media respecto de lo que, desde la perspectiva humana, puede concebirse como la tragedia de *un* único Dios. Solamente en tanto que estoy entre iguales no estoy solo y, en este sentido, el amor por la igualdad que Montesquieu denomina virtud es también gratitud por ser humano y no ser como Dios.

Asimismo, la distinción monárquica o aristocrática es posible únicamente debido a la igualdad, sin la cual no se podrían ni siquiera medir las distinciones. Pero la experiencia fundamental sobre la que se apoya es la experiencia de lo que hay de único en cada ser humano, que en el espacio político puede mostrarse solamente al compararse con los demás. Cuando el honor es el principio de la acción, entonces la máxima que inspira las acciones de un cuerpo político es la de proporcionar a cada sujeto la posibilidad de dar lo mejor de sí, de llegar a ser un individuo único que ni antes ni después se repetirá, y obtener el reconocimiento como tal en el transcurso de su vida. La ventaja específica de los gobiernos monárquicos es que los individuos nunca se enfrentan con la masa indistinta e indistinguible de «todos los demás», frente a la cual el individuo nunca puede invocar nada más que una desesperada minoría de a uno. El peligro específico de los gobiernos basados en la igualdad es que la estructura de la legalidad, en cuyo contexto la igualdad de poder recibe su significado, su dirección y su restricción, pueda llegar a agotarse.

Tanto si el cuerpo político se apoya en la experiencia de la igualdad como si lo hace en la de la distinción, en ambos casos el vivir y el actuar juntos aparece como la única posibilidad humana en la cual la fuerza, dada por naturaleza, puede convertirse en poder. Es por ello que los hombres, quienes, a pesar de su fuerza permanecen esencialmente impotentes en el aislamiento, incapaces siquiera de desarrollar su fuerza, establecen el espacio de existencia en el cual pueden ellos mismos, y no la naturaleza, ni Dios, ni la muerte, tener poder. La razón por la cual Montesquieu no se cuidó de proporcionarnos la experiencia fundamental de la cual surge el miedo en los gobiernos tiránicos es que él, como toda la tradición, no pensaba que la tiranía fuese en absoluto un auténtico cuerpo político. Pues el miedo como principio de la acción público-política posee una íntima conexión con la experiencia fundamental de la impotencia, que todos conocemos a raíz de situaciones en las cuales, por la razón que sea, somos incapaces de actuar. La razón por la que esta experiencia es fundamental —y, en este sentido, la tiranía pertenece a las formas elementales de gobierno— es que todas las acciones humanas y, por la misma razón, todas las posibilidades del poder humano, tienen límites. Políticamente hablando, el miedo (y no me refiero a la ansiedad) es la desesperación debida a mi impotencia cuando he alcanzado los límites dentro de los cuales es posible la acción. Más tarde o más temprano toda vida humana experimenta dichos límites.

Por tanto, el miedo no es, hablando propiamente, un principio de acción, sino un principio antipolítico dentro del mundo común. Es el miedo de las tiranías, que, de acuerdo con la teoría tradicional, provienen o bien de una democracia pervertida cuando las leyes, cuya función es limitar la fuerza de los que son considerados iguales, se resquebrajan hasta el punto de que la fuerza de uno anula la fuerza del otro, o bien se deben a la usurpación de los medios de violencia por un tirano para, acto seguido, arramplar con los límites establecidos por las leyes. La falta de legalidad significa, en cada caso, no sólo que el poder, generado por hombres que actúan juntos, ya no es posible, sino también que la impotencia se puede crear artificial-

mente. El miedo surge de esta impotencia general, y de este miedo provienen tanto la voluntad del tirano por someter a todos los demás como la predisposición de sus súbditos a soportar la dominación. Si la virtud es el amor por la igualdad en el reparto del poder, entonces el miedo es la voluntad de poder surgida de la impotencia, la voluntad de dominar como alternativa a ser dominado. Pero esta sed de poder nacida del miedo nunca puede ser aplacada, pues el miedo y la desconfianza mutua hacen imposible «actuar en concierto», según la expresión de Burke, de modo que las tiranías, en tanto persisten, se hacen cada vez menos poderosas. Las tiranías están condenadas al desastre porque destruyen el estar juntos de los hombres: al aislarlos entre sí buscan destruir la pluralidad humana. Las tiranías se basan en la experiencia fundamental en la cual estoy completamente solo, que es la de estar indefenso (tal y como definió Epicteto en una ocasión la soledad), incapaz de recabar la ayuda de mis congéneres.