Poder y libertad en Montesquieu y Rousseau

Posted on 1 de julio de 2000 by José María Vallejo García-Hevia

Con un estilo directo e inquisitivo, Carmen Iglesias ha reunido diez artículos suyos, publicados en los últimos años en revistas especializadas y libros colectivos, atravesados todos ellos por un común objeto y metodología. La unidad de objeto radica en el problema de la convivencia política, y de la libertad individual y social; la metodológica, en el recurso a un diálogo continuo con los clásicos del siglo XVIII francés. El contenido es denso, sugerente: se reflexiona sobre el núcleo del poder político, entonces y ahora; sobre su origen, legitimidad y límites. No se trata de rastrear *influencias* (pág. 109), sino de reconstruir el pasado histórico de nuestra cultura política.

La tensión que recorre todo el libro, y que a mi entender estructura la riqueza de cuestiones abordadas, es la dialéctica entre una concepción política unitaria de la sociedad (Platón, Hobbes, Rousseau) y otra pluralista (Aristóteles, Locke, Montesquieu). Cobra así todo su sentido la aparición, en el teatro setecentista donde se representa el *origen y los límites del poder político*, de esos dos actores contrapuestos, si no antagónicos: Montesquieu, preocupado por el problema de la libertad, y Rousseau, angustiado por la cuestión de la igualdad. Otro título posible del libro hubiera sido el de *Poder y libertad en el siglo XVIII* : un poder racionalmente limitado, como ortopedia de la libertad, para Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu; una libertad sentimentalmente igualitaria, como semilla del poder, para Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra.

MONTESQUIEU O EL SENTIMIENTO DE LA LIBERTAD COMO LÍMITE: PODER Y RAZÓN

Si la obra es deudora del carácter de su autor, Montesquieu es un hombre feliz, benévolo, modesto y equilibrado. Rousseau aparece, por el contrario, como un ser profundamente sensible, entusiasta, expansivo, torrencial hasta el desequilibrio, excesivo muchas veces. El temperamento del presidente del Parlamento de Burdeos era el de la moderación; la vocación del hijo del relojero y aprendiz de grabador en Ginebra era la del apostolado, iniciada en 1749, a los 37 años, con la *iluminación de Vincennes*, cuando iba a visitar a Diderot, preso por un delito de prensa.

En los capítulos de este libro dedicados a Montesquieu, Carmen Iglesias analiza su sistema político, que resulta expresión de su temperamento y huella de su procedencia social: la

libertad política es *poder hacer* lo que las leyes permiten, y, sobre todo, *no estar obligado a hacer*. Para Rousseau, en cambio, la libertad resulta obligatoria en una sociedad igualitaria. Ambas concepciones políticas descansan en diferentes, aunque no opuestas, perspectivas gnoseológicas, abordadas en *La teoría del conocimiento en Montesquieu* (págs. 365-422), y en *Las pasiones y el origen del conocimiento en Rousseau* (págs. 423-435).

La historia muestra para Montesquieu que es la sociedad la que introduce guerra y desigualdad: sólo las leyes positivas permitirían la igualdad y evitar la destrucción, siendo los hombres «libres e inciertos». La libertad consiste así, fundamentalmente, en la seguridad. Y ésta sólo puede alcanzarse rechazando toda coacción impuesta desde el poder. Se explica, además, su temor –liberal– a la unidad, que sólo puede conducir a la concentración y monopolio del poder. A partir de ahí, resulta coherente su apuesta por lo que Carmen Iglesias denomina «una estrategia por un sistema de libertad»; una defensa, en fin, de la diversidad, de la sociedad plural. Sólo un *régimen moderado* posibilita tal libertad de los ciudadanos: un régimen en el que no quepa abuso de poder, donde «el poder frene al poder», porque «incluso la virtud necesita límites» (*EL*, XI, 4). Se advierte aquí una clara influencia de Descartes en Montesquieu: del Descartes que en la tercera parte del *Discurso del método* (1637) apela a la moderación, para evitar excesos y, en caso de error, alejarse lo menos posible del verdadero camino. A diferencia de Maquiavelo, en fin, para Montesquieu la política no tiene por objeto el aumento del poder del Estado, sino garantizar la paz y seguridad individual.

El criterio de la moderación es, pues, el de los límites, frenos o contrapesos. Porque sólo hay dos formas históricas de poder: el *despótico*, que iguala y somete con miedo y corrupción; y el estructurado sobre una *pluralidad social*, poder de concurrencia y no de dominación. Ahora bien, para que las leyes, como expresión normativa del poder, no sean sólo de dominación, sino cauce para esa concurrencia plural, y garanticen la libertad individual, debe haber *cuerpos políticos intermedios*, expresión de la subyacente realidad social. El concepto de tales *cuerpos* es esencial en Montesquieu. Nobleza, clero y parlamentos, según él; partidos políticos, sindicatos, etc., para el Estado Liberal de Derecho. En Aristóteles y en Montesquieu –pensadores antiutópicos– la búsqueda de seguridad a través de un régimen moderado y la conservación de cuerpos intermedios son ideas esenciales. Por eso, más que su conocida clasificación de las formas de gobierno (republicano, monárquico, despótico), que se quiere histórica y no moral, interesa cómo conforma ese régimen moderado. Un régimen en el que la libertad individual se asegura mediante la concurrencia de una pluralidad de poderes: mediante su separación, como en la Constitución inglesa; o a través de los cuerpos intermedios de la Monarquía francesa, ya conocidos, así preferida.

La teoría de la división de poderes que el *Espíritu de las Leyes* cree descubrir en la

Constitución inglesa no sería más que la concreción histórica de su máxima de que el poder ha de frenar al poder. Pero más que una estricta separación de poderes, Montesquieu postula un equilibrio social y político entre ellos; se trata más de órganos diversos según sus respectivas funciones, que de poderes divergentes, inconciliables con la unidad de la soberanía. Aquí, el precedente de Aristóteles (*Política*, IV, 14), y la influencia de John Locke, se deja sentir, al considerar el poder legislativo como superior al ejecutivo, y prescribir que no han de estar reunidos en las mismas manos.

En conclusión, Montesquieu concibe al hombre como individuo libre, sin confianza ni desconfianza apriorística en la naturaleza humana. Desde la libertad individual considera ––a diferencia de Rousseau– que la igualdad natural, e incluso la jurídica, no impiden la desigualdad social, azarosa y privada. La política no ha de perseguir, por tanto, el perfeccionamiento del hombre, sino asegurar la libertad del individuo a través de instituciones articuladas a tal fin. Aquí radica el antiautoritarismo político de Montesquieu: en su renuncia a lo absoluto, al reino de la virtud y de la voluntad general, para mantenerse en un relativo régimen moderado que asegure institucionalmente la mayor libertad posible. Régimen que ha de contar, así, con poderes intermedios, subordinados y dependientes. Ahora bien, Carmen Iglesias no deja de apuntarlo, la burguesía de 1740, que adopta y adapta sus postulados, no era todavía la revolucionaria de 1791: a finales de siglo, se sentirá ya con fuerza suficiente como para controlar al temido bajo pueblo –«la canalla» de Voltaire–, y desligarse del aristocratismo liberal de Montesquieu.

ROUSSEAU O LAS RAZONES DE LA LIBERTAD COMO IGUALDAD: PODER Y UNIDAD

Rousseau, optimista antropológico y gnoseológico, fue un pesimista histórico. El conocimiento, para el ginebrino, no sólo es posible sino verdadero de seguirse la voz de la naturaleza. Las pasiones constituyen el motor del conocimiento (temor, afán de estimación, deseo de reconocimiento), atemperadas por la educación, que debe fomentar los sentimientos naturales. Una educación natural –así en su *Emilio*– que inevitablemente denunciará la manipulación que leyes y gobernantes ejercen sobre los gobernados, poniendo en cuestión los principios de su dominación. Consecuentemente, Rousseau configurará un mundo al margen del tiempo, una sociedad ahistórica. Montesquieu escribía libros de ciencia política, que analizan hechos: Rousseau escribe tratados de moral política, que no estudian hechos, sino su legitimidad. Por eso, a una sociedad histórica que considera ilegítima porque ha llevado a los hombres a la desigualdad, opone un *modelo de sociedad igualitaria o legítima*, construida racionalmente sobre un nuevo pacto o contrato social, cuyo instrumento es la voluntad general. A partir del paradigma moral de una *edad de oro*, de un *paraíso perdido*, el ciudadano ginebrino elabora racionalmente su concepto de *estado de naturaleza*. El estado virtuoso primitivo no persiste en la historia de la especie humana, pero sí en el

interior de los individuos: su restauración sólo será posible a través del artificio del contrato social. En consecuencia, la sociedad será un cuerpo artificial, mas, también un ser moral.

Su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* es una evocación de la pérdida del estado de naturaleza. En *El contrato social (*I, 6-7; II, 1-10) busca solucionar el problema. Tras observar que la felicidad primitiva consistía en el disfrute de la libertad y la igualdad, la restitución al hombre, ya constituido en sociedad política, de tales derechos naturales pasa por un contrato de asociación, que no de subordinación: cada individuo se une a todos, y a nadie en particular; todos tienen iguales derechos (que ya son civiles) en el seno de la comunidad; la libertad de todos los asociados queda garantizada; la ley no es más que la expresión de la voluntad general, en la que consiste la soberanía, que es un poder inalienable, imprescriptible, e indivisible. Y absoluto, e infalible, dado que el pueblo, titular de la soberanía, de la que es sujeto y objeto a la vez, la voluntad general, no puede cometer injusticia contra los particulares que lo integran, pues sería ir contra sí mismo. Estos principios serán los de la Revolución francesa, lo que explica que la Inquisición española prohibiese todas las obras del que calificaba como filósofo hereje ya desde 1764.

Mientras Montesquieu se negaba a someterse a un derecho cuyo origen fuese una subjetividad –aunque fuese ésta colectiva–, en Rousseau hay una pasión y una disolución en la unidad, una aspiración a ese *yo común*, como Carmen Iglesias no deja de recalcar. En él, como en Platón y en Hobbes, hay una imposición de la sociedad unitaria, que destruye y absorbe los cuerpos intermedios, y hostiliza la separación de poderes, además de condenar la democracia representativa. Son las consecuencias lógicas y políticas de sus postulados morales. Como Hobbes (*Del Ciudadano*, X, 4), Rousseau podría decir que «los inconvenientes que se encuentran en el gobierno de *uno* se refieren a la persona, no a la unidad».

De ahí luces y sombras de las tesis rousseaunianas. Luces varias y valiosas: su implícita condena tanto del orden señorial como del entonces naciente orden burgués; el ser el primer filósofo político que no admite otra forma de poder más que el democrático; el dar relevancia al principio de igualdad, sin cuyo complemento la libertad no es tal. Y sombras, amenazadoras tras las experiencias históricas de los regímenes totalitarios del siglo XX. Al margen de los límites de su pensamiento democrático –respecto a género y propiedad– las críticas pueden apuntar hacia esa su inquietante *paradoja de la libertad*, la de la obligación de ser libres en una sociedad igualitaria; y a la tiránica infalibilidad de la voluntad general; sin olvidar una excluyente religión civil (que el teísmo especulativo de Hume dejará sin fundamentación racional alguna). Es la base de los totalitarismos. Y hay más, según apunta Carmen Iglesias: que el pensamiento rousseauniano aloje al lector en un estado de buena conciencia, inocencia o ausencia de culpa, que arruina la lucidez intelectual y la crítica; o la insuperable escisión entre sociedad civil y sociedad política (Estado) introducida con la

supresión de todo cuerpo intermedio. Con razón, por lo demás, se puede advertir que los límites del gobierno en Rousseau son menores que en el monarca absoluto del Antiguo Régimen. Es, en definitiva, el resultado de la *dialéctica de la totalidad ideal*, un programa moral de autenticidad individual y social que conduce, en la práctica, a un universo político donde el individuo queda anegado en la colectividad; se está lejos de la *dialéctica de la pluralidad o relatividad de lo real* (Montesquieu, Diderot), dibujadas con precisión en *La máscara y el signo: modelos ilustrados. Diderot y la máscara del actor. Rousseau y el signo de la autenticidad* (págs. 295-361).

Ya Hegel avizoró la trampa y el peligro de la voluntad general infalible rousseauniana (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, IV, 3, 3), al tratar de la Revolución francesa y de sus consecuencias: si el hombre es voluntad, y «sólo es libre en tanto quiere lo que su voluntad es […] en la frase *Yo quiero, porque quiero* puedo poner todo, afirmarme en ella, *e incluso rechazar el bien a segundo término*» (subrayado mío). Por otra parte, Rousseau despreció la advertencia cartesiana de no enajenar la propia libertad por causa alguna (*DM*, III), al estimar «como un exceso toda promesa por la cual se enajena una parte de la propia libertad». Y a diferencia de Locke (*ST,* caps. 5, 7 y 8) –que consideraba que la propiedad privada preexistía en el estado de naturaleza, siendo anterior a la sociedad civil y sirviendo el pacto social para su defensa y garantía– en Rousseau se mantiene la contradicción insalvable de juzgar la propiedad como un robo, no basada en el trabajo personal, y, no obstante, mantenerla, como tal propiedad individual, tras el contrato social, en el estado de sociedad. No hay, en fin, en Rousseau –tampoco en Montesquieu– propuestas concretas de reforma política y social, el compromiso de una política definida y concreta, a diferencia, por ejemplo, de Voltaire (y su lucha por la prohibición de detención arbitraria, la supresión de la tortura y la pena de muerte, la proporcionalidad entre delitos y penas, la supresión de derechos señoriales, las garantías para la libertad de pensamiento y expresión).

COLOFÓN. RAZÓN Y SENTIMIENTO CONTEMPORÁNEOS

Son cuestiones elucidadas matizadamente por Carmen Iglesias, que vuelca en ello su familiaridad investigadora de muchos años con el pensamiento político francés del siglo XVIII, su influencia en España y, en particular, la de Montesquieu, y de su relevancia para la Historia de la sociedad y las ideas políticas contemporáneas. Esa familiaridad tuvo su arranque en una tesis de doctorado, *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural* (Alianza Editorial, Madrid, 1984), donde se indagó cómo Montesquieu había trasvasado al orden social la idea científica de naturaleza –en la definición, por ejemplo, de las leyes como las «relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas»––, a través del método de la experimentación, desechando el matemático y deductivo. Es en ese texto pionero (cap. III, págs. 126-177) donde se explica por qué el señor de La Brède

desborda el cartesianismo, y propone un método de experimentación newtoniano, a través de la investigación histórica. De ahí su característica acumulación de observaciones sobre las costumbres y leyes de los distintos pueblos, y la formulación del *espíritu general* como ley de leyes humanas. Su originalidad en el método hará posibles sus éxitos en la teoría política y sociológica. Esta novedosa y original perspectiva en la obra de Montesquieu fue puesta entonces al descubierto por Carmen Iglesias partiendo de un principio básico, el de no deslindar la historia de las ideas políticas y sociales de la historia de las ciencias; y de la constatación, histórica y epistemológica, de que en el siglo XVIII la idea de *naturaleza* englobaba tanto el universo mecanizado como la finalidad moral del hombre, el ser y el deber ser, el hecho y el derecho, lo real y lo ideal. Se explica, entonces, que en el surco abierto por esa misma línea de investigación, *Razón y sentimiento en el siglo XVIII* resulte ser un desarrollo y una profundización, una germinación, del capítulo V que culminaba su obra de 1984, «La cristalización naturalista en el *espíritu de las leyes*» (págs. 298-398).

En otro orden de cosas, conclusión evidente para el lector es que el pensamiento político de Montesquieu todavía constituye la base *sustantiva* de los sistemas democráticos occidentales; Rousseau, en cambio, es todavía lo *adjetivo*. La libertad siempre ha estado, y está, en peligro ––pero *está–.* La igualdad ha sido y es un problema apenas incoado, dejando a un lado las indignas soluciones totalitarias. Quizá, porque la libertad pervive, ante todo, en el individuo, aunque admite la necesaria suma de ciudadanos en el seno de una comunidad política; mientras que la igualdad sólo puede fructificar en sociedad, pero como amenaza permanente de la autonomía personal. Es decir, en última instancia, el hombre contemporáneo sabe que desde la libertad se puede caminar hacia la igualdad; mas desconfía si desde la igualdad se puede retroceder –o avanzar– hacia la libertad. Sentimentalmente, desea ligarse a Rousseau; racionalmente, se ampara en Montesquieu.

En este sentido, palpita en el libro que nos ocupa una indudable prevención de la autora, ante las consecuencias totalizadoras (totalitarias) del pensamiento de Rousseau. Y esta permanente preocupación por el tiempo presente se agradece. Si es cierto que Montesquieu parte de un análisis de la realidad del poder, su carácter personal –su *sentimiento*– le induce a poner límites, a preservar ciertas garantías; Rousseau elabora una idea del poder político, que es también moral, en la que los límites quedan arrinconados, considerados innecesarios al disolverse la igualdad en unidad. Tras el contrato social, en una sociedad igualitaria y legítima, el abuso de poder no existirá. ¿Será ello posible? Rousseau puede convencer a todos los hombres de buena voluntad, a casi todos los moralistas, a muchos cultivadores de la filosofía política, a algunos juristas, incluso a algún teólogo. Pero, ¿y a los historiadores?

Autor: CARMEN IGLESIAS

Titulo: Razón y sentimiento en el siglo XVIII