

Montesquieu, la república y el comercio

BERNARD MANIN*

Parece difícil ubicar a Montesquieu en la disputa entre los admiradores de la virtud republicana y los partidarios de la sociedad mercantil moderna. Esto lleva a interrogarse sobre Montesquieu, ciertamente, pero quizás también sobre la oposición entre la república y el comercio en la realidad objetiva de las cosas.

En la actualidad, la historia de las ideas opone dos corrientes o dos tradiciones del pensamiento de los siglos XVII y XVIII europeos. Por un lado, destacan los “republicanos”, herederos de Maquiavelo y del humanismo cívico del Renacimiento, quienes ven en la participación en el gobierno de la ciudad la forma más elevada de la realización humana. Su ideal es el del ciudadano libre e independiente, que no se somete ante los poderosos ni es servil con ellos y sí capaz de entregarse al bien común, que sacrifica, de ser preciso, sus propios intereses inmediatos, su vida, para defender la independencia de una ciudad que se gobierna a sí misma. El ciudadano propietario de la tierra, garantía económica de su independencia, que participa en la vida política y toma las armas cuando la ciudad lo llama, aparece aquí como la figura emblemática. Los historiadores afirman que, del otro lado, están los pensadores y los observadores que ven en el desarrollo de los intercambios y de la producción de bienes un avance de la humanidad, un factor de bienestar y de civilización. Para estos úl-

* El autor es profesor de Ciencia Política en la Universidad de Nueva York y en el Instituto de Estudios Políticos de París. Correo electrónico: bmanin@idf.ext.jussieu.fr. Traducción del francés de Mara Hernández y Esther Sada. Este artículo se recibió en marzo de 2001 y fue aceptado para su publicación en abril de 2001.

timos, la libertad consiste, antes que nada, en la seguridad de los individuos y la protección de sus actividades contra las intervenciones discrecionales e imprevisibles de los gobiernos, sean populares o monárquicos. El goce apacible de la propiedad, en su forma antigua (la propiedad de bienes raíces) y su forma nueva (la propiedad mobiliaria), constituye aquí un valor esencial. Además, esta corriente de pensamiento se maravilla de que cuando los individuos son libres de perseguir sus intereses como les parezca, se logra una prosperidad general que ninguna decisión de los gobernantes, por ingeniosa que sea, alcanzaba a producir antes.¹

Contra esta corriente, que no se llama todavía *liberalismo* pero en la cual se distingue el parentesco con lo que posteriormente se llamará así, los pensadores y actores que reivindicaban el republicanismo argumentan que si bien el comercio y la actividad financiera incrementan las riquezas, son también factores de corrupción. Más allá de la denuncia moral, del afán de ganancia y de vicios privados, el término *corrupción* se utiliza con frecuencia de manera explícita, en el sentido que le daba Maquiavelo: la degeneración del cuerpo político que conduce a la pérdida de la libertad. Los republicanos señalan que la importancia creciente del dinero abre la vía al retorno solapado de la dependencia de las personas bajo la forma del clientelismo. Se compran los votos y, así, el acceso a los cargos públicos, aunque sean de elección popular. El gobierno, enriquecido con la prosperidad general, también puede comprar los votos, aunque nominalmente dependa de un parlamento, distribuyendo prebendas y puestos en la administración.

Se debe señalar que la denuncia de que la corrupción conduce a la pérdida de las libertades tenía una importancia particular cuando Montesquieu residía en Londres (1729-1731). Utilizando, de manera por lo demás bastante oportuna, el lenguaje y los conceptos maquiavélicos introducidos en Inglaterra por Harrington y sus sucesores auténticamente republicanos, la oposición al gobierno de Robert Walpole (el principal ministro y jefe efectivo del gobierno de

¹ Se resume aquí, a grandes rasgos, el paradigma interpretativo que se impuso en la historia de las ideas luego de los trabajos de Pocock (1975) y Skinner (1978). Ambos han desarrollado su inspiración inicial en obras más recientes (Pocock, 1985; Skinner, 1998). Esta perspectiva suscitó innumerables trabajos, tanto históricos como jurídicos o filosóficos; sería demasiado largo mencionarlos aquí.

1720 a 1742) arremetía con virulencia contra el dominio de los hombres de las finanzas y los especuladores, contra la corrupción electoral y su "sistema de plazas" gracias al cual Walpole garantizaba para sí una mayoría en el parlamento. Montesquieu se vinculó momentáneamente con Bolingbroke, la figura más visible de esta oposición. También leía *The Craftsman*, el periódico dirigido por Bolingbroke, y de él copió varios fragmentos en su cuaderno de notas.²

El hecho de que Montesquieu se haya visto confrontado a la alternativa de la virtud y el comercio no es tan sólo una conjetura apoyada por la historia general de las ideas y por su estancia en la Inglaterra de Walpole. Existen múltiples pruebas de su propia mano que indican incluso que, de alguna manera, él también pensaba en esos términos. Es bien sabido que para Montesquieu, la virtud, definida como "el amor a la patria y a las leyes" (*Del espíritu de las leyes*, libro IV, capítulo 5, p. 26),³ constituye el principio de las repúblicas, la fuerza psicológica y la pasión que deben impulsar a los ciudadanos para que esta forma de gobierno sea viable. Ahora bien, hablando de la virtud entendida de este modo, escribe: "Los políticos griegos, que vivían en el gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo sino la de la virtud. Los de hoy no nos hablan más que de manufacturas, de comercio, de negocios, de riquezas y aun de lujo" (*Leyes*, III, 3, p. 16). Caracterizando a las monarquías de su tiempo y señalando su diferencia en relación con las repúblicas, escribe: "El Estado subsiste independientemente del amor de la patria, del deseo de la verdadera gloria, de la abnegación, del sacrificio de los propios intereses, y de todas esas virtudes heroicas de los antiguos, de las que solamente hemos oído hablar sin haberlas visto casi nunca" (*Leyes*, III, 5, p. 18). En sus *Pensées* finalmente encontramos este fragmento:

² Acerca del viaje de Montesquieu a Inglaterra y de sus vínculos con Bolingbroke y sus amigos, véase Shackleton (1961). Este autor indica (pp. 142-143, 152) que luego de su estancia y de sus discusiones en Inglaterra, Montesquieu cambió su opinión sobre Maquiavelo, a quien ya conocía, dejando de ver en él sólo el defensor de métodos cínicos y decidiéndose a leer con detenimiento los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, incluido el original en italiano. Respecto a Bolingbroke, véanse Krammick (1992) y Pocock (1975).

³ En lo sucesivo, las referencias a *Del espíritu de las leyes* estarán indicadas por la mención *Leyes*, seguida de los números de libros y del capítulo. Las citas corresponden a la traducción de Nicolás Estévez (Porrua, Colección Sepan Cuantos, 1997).

El amor a la patria le brindó a las historias griegas y romanas esa nobleza que las nuestras no tienen. Él es el resorte continuo de todas las acciones, y uno siente placer al encontrar por todos lados esa virtud, cara a todos los que tienen un corazón. Cuando se piensa en la pequeñez de nuestros motivos, en la bajeza de nuestros medios, en la avaricia con la que buscamos viles recompensas, en esa ambición tan diferente del amor de la gloria, se asombra uno de la diferencia de espectáculos, y parece que, desde que esos dos grandes pueblos ya no existen, los hombres se han empequeñecido (Montesquieu, 1950-1955, vol. II, p. 94).

Los comentaristas se han preguntado desde hace mucho tiempo sobre lo que parecería una tensión en el pensamiento de Montesquieu, entre su admiración indudable por la virtud republicana —que exige, según una de sus fórmulas más citadas, preferir “siempre el bien público al bien propio” (*Leyes*, IV, 5, p. 26)— y su elogio, no menos acentuado, de Inglaterra, sociedad mercantil por excelencia en la cual los individuos son libres de perseguir su interés personal como les parezca. No cabe duda de que Montesquieu estaba consciente de que la libertad inglesa no presentaba sólo consecuencias moralmente loables. El pasaje siguiente, en el que analiza “las costumbres, las maneras y el carácter” de la nación inglesa, lo muestra con evidencia: “Libres las pasiones, aparecerían en toda su extensión la envidia, las rivalidades, el odio, el anhelo de distinguirse y el afán de enriquecerse: de no suceder así, el Estado se parecería al hombre indiferente, vencido por los achaques, ya sin pasiones, por carecer de fuerza y de salud” (*Leyes*, XIX, 27, p. 208).

El elogio simultáneo de la Inglaterra mercantil moderna y de las repúblicas virtuosas de la antigüedad no revela, sin embargo, una tensión latente en los juicios de Montesquieu, ni siquiera una resignación nostálgica e incierta al curso de la historia. Expresa un principio positivo, y explícitamente asumido, de su teoría: el reconocimiento de una pluralidad de los bienes en política. Para Montesquieu, no hay un solo buen régimen o una sola forma buena de sociedad. *Del espíritu de las leyes* se esfuerza por demostrar que, en cambio, hay un mal en política: el despotismo. Pero, fuera de esta forma intrínsecamente

mala (que Montesquieu analiza también y cuyas causas explica), varios sistemas políticos y sociales velan por los bienes esenciales de la humanidad: las repúblicas —sostenidas por la virtud—, la monarquía moderada —apoyada en el honor y los poderes intermedios—, el régimen inglés —caracterizado por la separación de los poderes y el espíritu mercantil—, y de manera general lo que llama los “gobiernos moderados”.⁴ Ninguno de estos sistemas constituye el bien absoluto y único. En cada caso, uno de los bienes esenciales de la humanidad está mejor realizado que los otros, un valor es alcanzado en detrimento parcial de algún otro: la virtud de las repúblicas es austera y no favorece la dulzura de la vida, el honor de las monarquías es en definitiva ilusorio e hipócrita, el espíritu mercantil disuelve la generosidad. Pero en ninguna parte Montesquieu afirma que un antagonismo ineluctable oponga el espíritu mercantil a la virtud republicana.

Él reconoce, ciertamente, que el “dulce comercio” que destruye los “prejuicios destructores”, conduce a la paz y pule las costumbres bárbaras, corrompe también las “costumbres puras, y de esto se lamenta Platón” (*Leyes*, XX, 1, p. 214). Pero se trata de la pureza moral, no del principio de las repúblicas. “En los países donde domina el espíritu del comercio en todo se trafica, se negocia en todo, incluso en las virtudes morales y las acciones humanas. Las cosas más pequeñas, las que pide la humanidad, se venden y se compran por dinero” (*Leyes*, XX, 2, p. 214). Pero es bien sabido que Montesquieu se esfuerza por distinguir la virtud en su sentido político, principio de las repúblicas, de la virtud moral y más particularmente de las virtudes cristianas (*Leyes*, III, 5).⁵

Sin embargo, la idea de que el comercio corrompe las repúblicas y disuelve el principio de gobierno por los ciudadanos no figura en *Del espíritu de las leyes*. La estructura general de los debates del siglo XVIII, así como la polémica inglesa de la década de 1730 llevan a preguntarse sobre esta ausencia. Montesquieu no compartía aparentemente, aunque la conocía bien, la tesis de un

⁴ En otro trabajo intenté mostrar que el principio de una pluralidad de los bienes políticos es uno de los rasgos más importantes del pensamiento de Montesquieu (Manin, 1985).

⁵ Consultese particularmente la nota en la que Montesquieu (p. 18) escribe: “Hablo de la virtud pública, que es la virtud moral en el sentido de que se dirige al bien general; apenas me refiero a las virtudes morales del orden privado, y nada absolutamente a las que se relacionan con las verdades reveladas”.

antagonismo entre el comercio y la virtud. Es necesario tratar de comprender por qué.

EL CONCEPTO DE LA VIRTUD REPUBLICANA

La virtud republicana no se define solamente según la célebre fórmula que aún hoy en día se invoca, por actuar "prefiriendo siempre el bien público al bien propio". A decir verdad, no es ése el carácter que Montesquieu pone en primer plano. Leído integralmente, el pasaje en donde define la virtud republicana está formulado así: "Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consisten en aquella preferencia" (*Leyes*, IV, 5, p. 26). Por tanto, el amor a las leyes y a la patria constituye el primer y esencial contenido de la virtud. La primacía de la preocupación por el bien público por sobre el interés individual no es más que el corolario, no la sustancia.

El lugar central, dentro de la noción de virtud, del amor a la ley aparece más claramente aún si se considera el contexto en el que Montesquieu hace intervenir la noción de virtud republicana por primera vez en el desarrollo de *Del espíritu de las leyes*. Montesquieu introdujo la noción de una manera que llama la atención: la relaciona con la estructura particular del poder en las dos formas de la república, la democracia y la aristocracia. Argumenta que la democracia, previamente definida como un régimen en el que "el pueblo detenta el poder soberano", requiere un resorte específico que no es necesario en otros gobiernos.

No hace falta mucha probidad para que se mantengan un poder monárquico o un poder despótico. La fuerza de las leyes en el uno, el brazo del príncipe en el otro, lo ordenan y lo contienen todo. Pero en un Estado popular no basta la vigencia de las leyes ni el brazo del príncipe siempre levantado; se necesita un resorte más, que es la *virtud*.

Lo que digo está confirmado por el testimonio de la historia y se ajusta

a la naturaleza de las cosas. Claro está que en una monarquía, en la que el encargado de ejecutar las leyes está por encima de las leyes, no hace tanta falta la virtud como en un gobierno popular, en el que hacen ejecutar las leyes los que están a ellas sometidos y han de soportar su peso (*Leyes*, III, 3, pp. 15-16).

De este modo, la virtud es introducida en *Del espíritu de las leyes* como una necesidad funcional para las repúblicas. En los gobiernos populares es requerida teniendo en cuenta la estructura de acuerdo con la cual está organizado el poder. Tanto en las monarquías como en el despotismo podría decirse que el orden social está garantizado gracias a la exterioridad del poder en relación con su lugar de aplicación. La instancia que decreta y hace que se respeten las reglas no carga el rigor y los costos de éstas. Semejante estructura presenta ciertamente problemas específicos, incluso defectos redhibitorios en el caso del despotismo, que Montesquieu aborda en otra parte. Pero aquí se contempla a la monarquía y el despotismo bajo un aspecto particular, para destacar, en comparación, lo que constituye a sus ojos el problema central de los gobiernos populares: el hecho de que los que dan las órdenes son al mismo tiempo los que padecen los costos. La virtud, concluye Montesquieu, aporta la solución a este problema.

Un argumento muy similar es retomado en el capítulo siguiente en el que trata sobre la aristocracia. Señala que en este régimen no es necesario que la virtud esté tan propagada como en la democracia. "El pueblo, que es respecto a los nobles lo que son los súbditos en relación con el monarca, está contenido por las leyes; necesita, pues, menos virtud que en una democracia. Pero los nobles, ¿cómo serán contenidos? Debiendo hacer ejecutar las leyes contra sus iguales, crearán hacerlo contra ellos mismos. Es pues necesaria la virtud en esa clase por la naturaleza de la constitución". Continúa diciendo que en la aristocracia los nobles "forman un cuerpo que, por sus prerrogativas y por su interés particular, reprime al pueblo; basta que haya leyes para que, a este respecto, sean ejecutadas. Pero si al cuerpo de la nobleza le es fácil reprimir a los demás, le es difícil reprimirse a él mismo". Por lo tanto, la virtud es necesaria ahí donde

los detentores del poder tienen que reprimirse a sí mismos para garantizar la ejecución de las leyes (*Leyes*, III, 4, p. 17).

¿Pero por qué es “la ejecución” de las leyes (y no la legislación misma, el concepto de las leyes y su adopción) lo que plantea un problema de costos, ahí donde los gobernantes son también súbditos? En efecto, podría argumentarse que los detentores del poder (el pueblo o los nobles, o más bien la mayoría de uno u otro grupo) adoptan las leyes que les parecen buenas, ya sea porque se ajustan a su idea particular del bien común, o porque hacen progresar su fortuna particular. En este caso, el problema parecería ser, más bien, el garantizar que todos los intereses o todas las ideas del bien común sean tomadas en cuenta en la elaboración de la ley (la simple dedicación al bien común bastaría quizás, por cierto, para resolver este problema). Por otra parte, se podría también pensar que si las leyes tienen el favor de los que detentan el poder, serán cumplidas, y de este modo aplicadas a casos particulares, sin dificultades específicas, puesto que los que las aprueban detentan precisamente el poder de obligar.

Evidentemente, ése no es el razonamiento de Montesquieu. Para comprender su argumento, formulado en los pasajes antes citados, hay que tomar en cuenta una tesis que no se enuncia aquí, pero que se puede inferir fácilmente del conjunto de su obra. Para Montesquieu, una ley no es un mandato de tipo o de forma cualquiera. Sólo los mandatos que tienen la forma de reglas constituyen auténticas leyes. Cierto, no hace ningún desarrollo específico de la definición de los caracteres formales que distinguen a la ley de otros tipos de mandatos. Pero estos caracteres aparecen con fuerza en varios de sus análisis sobre temas que implican la noción de ley. Por ejemplo, al comparar la monarquía y el despotismo, escribe que en el gobierno monárquico “uno solo gobierna, pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas”, mientras que en el despótico “gobierna el soberano según su voluntad y sus caprichos” (*Leyes*, II, 1, p. 8). La inestabilidad y la incertidumbre del orden público están incluso descritas como la característica fundamental del despotismo y la razón principal por la cual los hombres son pobres y desdichados. Hay que concluir, por lo tanto, que una ley es antes que nada un mandato fijo y estable que no cambia según los

momentos. Por otra parte, la generalidad constituye también un carácter distintivo de la ley en el pensamiento de Montesquieu. Incluso si no pone el acento sobre la generalidad de manera tan insistente como Rousseau, Montesquieu sostiene que las leyes son, por definición, mandatos que presentan cierto grado de generalidad, y no exhortaciones individuales. Recurriendo al concepto de voluntad general, señala a propósito de ciertas repúblicas de Italia en donde los tres poderes no están distribuidos entre órganos distintos: “El cuerpo de la magistratura, como ejecutor de las leyes, tiene todo el poder que se haya dado a sí mismo como legislador. Puede imponer su voluntad al Estado; y siendo juez, anular también la de cada ciudadano” (*Leyes*, XI, 6, p. 104). Caracterizar a la ley como un mandato estable que no apunta a un objeto singular no constituye en modo alguno una innovación. Estos caracteres se encuentran ya en el pensamiento político griego, entre otros, de Aristóteles, Platón y Cicerón (a quien Montesquieu menciona sobre este punto preciso, aunque en un contexto particular).⁶ Esto explica quizás que Montesquieu no haya juzgado útil dedicar una elaboración específica para esta caracterización formal de la ley. En todo caso, es claro que para Montesquieu las leyes son reglas, es decir mandatos que no varían ni en función de los momentos ni en función de los casos singulares y de las personas.

Si se tiene en cuenta esta caracterización de la ley, se aclara el argumento antes enunciado respecto a las repúblicas. La dificultad esencial, en los gobiernos republicanos, es garantizar que los detentores del poder apliquen reglas estables y generales incluso en los casos en que las decisiones particulares conformes a esas reglas impliquen resultados costosos. Puesto que, en los gobiernos populares, los que ejercen la función ejecutiva y, por lo tanto, toman las decisiones particulares, son también los que cargan con el costo; esos regímenes están estructuralmente predispuestos a decidir caso por caso. Para que los regímenes populares sean gobernados de acuerdo con reglas, y no a través de medidas singulares y constantemente cambiantes (decretos, podría decirse), es

⁶ Véase *Leyes*, XII, 19. Montesquieu anota que Cicerón rechaza el principio de las leyes llevadas contra particulares, “porque la fuerza de la ley no consiste sino en que determina sobre todo el mundo”. Montesquieu cita en nota dos fórmulas del *De Legibus*, III, 19.

necesario que los detentores del poder estén dispuestos a sufrir pérdidas, o a infligirlas a aquellos de quien se sienten cercanos, en esos casos particulares. La situación es diferente en la monarquía que, no obstante, también es un gobierno que se rige por la ley, ya que el que la aplica en los casos particulares no carga con el costo que sus decisiones infligen. Podría decirse que al monarca no le interesaría, por lo tanto, dejar de aplicar la regla.

Es importante subrayar que el problema planteado aquí por Montesquieu no concierne solamente a la represión de las infracciones a la ley por parte de los gobernantes, pues en las repúblicas la autoridad encargada de castigar se siente solidaria con los que deben ser castigados. El problema se ubica fundamentalmente en la relación entre la regla y las decisiones particulares en los gobiernos populares. En todos los ámbitos de la acción pública y cualquiera que sea el objetivo que persigan los gobernantes, para que las reglas sean seguidas y respetadas, es necesario que los detentores de la autoridad acepten no tomar la decisión que cada vez les parezca mejor respecto a su objetivo.

Cuando los que se benefician (o sufren) con las decisiones tomadas son también aquellos que las toman, es grande la tentación de pretender el bien público de manera discrecional, buscando cada vez la solución óptima, en lugar de atenerse a reglas rígidas, sin miramientos por los resultados indeseables que puedan acarrear en tal o cual caso.

A este problema, la virtud, según la entiende Montesquieu, aporta una solución. Solo ciudadanos-gobernantes movidos por el amor de la ley están dispuestos a sacrificar sus preferencias, derivan de sus intereses o de sus convicciones, en casos particulares. La dimensión de apego afectivo que implica el término "amor" reviste aquí una importancia capital. Al identificar como una "pasión" el principio necesario para las repúblicas, Montesquieu enuncia, de hecho, una tesis sobre el tipo de motivación y el resorte psicológico requeridos para suscitar el respeto a la regla incluso en los casos en que éste produce un resultado indeseable para los que deciden. Rechaza implícitamente por ese lado la idea de que el cálculo racional e instrumental de los beneficios producidos a largo plazo por el respeto a la regla constituiría para los agentes un motivo suficiente para actuar conforme a la regla, en los casos en que tal acción pro-

duzca desventajas inmediatas y cercanas. Para que los ciudadanos estén dispuestos a sufrir esas desventajas tangibles y manifiestas, la consideración racional del largo plazo no basta. Para Montesquieu, es necesaria la fuerza de una pasión, la pasión por la regla.

La conservación y el éxito de las repúblicas requieren, pues, que los ciudadanos coloquen el respeto a la regla por encima de sus inclinaciones inmediatas. Puesto que los ciudadanos son los amos, esta primacía de la regla no puede venir más que de sus disposiciones interiores y del control de sí mismos. Deben ser capaces de reprimir por sí mismos sus inclinaciones del momento. De modo que, para Montesquieu, la virtud republicana es, antes que nada, la disciplina consigo mismo, la disposición interior para reprimir las inclinaciones que fluctúan al azar de las circunstancias, las personas y los objetos singulares.

El hecho de que Montesquieu vea las cualidades esenciales del buen ciudadano en la disciplina, consigo mismo y en la capacidad para reprimir las inclinaciones inmediatas, está confirmado por sus palabras sobre el estoicismo. La admiración de Montesquieu por los estoicos romanos, así como la influencia de *De Officiis* sobre la formación de su pensamiento, son hechos bien conocidos. En sus años mozos, escribió un *Discours sur Cicéron* (Montesquieu, 1950-1955, vol. III, pp. 15-21) en el cual el elogio es muy entusiasta.⁷ Algunos años más tarde, en 1725, redacta un *Traité des devoirs* inspirado explícitamente en Cicéron. El texto de este tratado se ha perdido en lo esencial. Montesquieu conservó, sin embargo, algunos fragmentos en sus *Pensées* (1950-1955, vol. II, pp. 333-335). Por otra parte, a través de su correspondencia,⁸ nos enteramos de que ha incorporado un pasaje en el capítulo de *Del espíritu de las leyes* consagrado al estoicismo (Libro XXIX, 10).

En ese capítulo, donde hace el elogio de la "secta de Zenón", Montesquieu vincula el desprecio de los placeres y del dolor y el sentido del deber característicos de los estoicos con el espíritu del ciudadano. Escribe que dicha secta "no extremaba sino las cosas en que hay grandeza, como el desprecio de los pla-

⁷ En el manuscrito se encuentra esta nota al margen, de fecha ulterior: "Hice este discurso en mi juventud. Podría volverse bueno si le quito el tono de panegírico".

⁸ Véase *Lettre de Montesquieu à Mgr. de Fitz-James* (8 de octubre de 1850), en Montesquieu (1950-1955, vol. III, pp. 162-163).

ceres y del dolor. Ella sola sabía formar ciudadanos; ella sola hacía los grandes hombres; ella sola modelaba los grandes emperadores [...] Los estoicos miraban como cosas vanas las riquezas, las grandezas humanas, el dolor, las penas y los placeres, no ocupándose más que en laborar por el bien de los hombres y en cumplir con sus deberes sociales; podría decirse que consideraban aquel espíritu sagrado que creían residir en ellos, como una providencia bienhechora que velaba por el género humano” (*Leyes*, XXIV, 10, p. 291). Al alabar de este modo, según una perspectiva que merece la atención, al estoicismo como la única doctrina que sabía formar buenos ciudadanos, Montesquieu indica que la virtud de los ciudadanos no implica un apego exclusivo y celoso a la patria particular en la que han nacido. Es el sentido de los “deberes de la sociedad”, ampliada ésta a la sociedad universal del género humano, combinado con el desprecio del placer y del dolor, lo que hace a un buen ciudadano. No hay, a sus ojos, conflicto entre el universalismo estoico y la entrega a la república romana, como lo muestran personajes que él admira particularmente: Cicerón, por una parte, Catón el Joven, por otra, ambos grandes figuras del estoicismo y ciudadanos romanos ejemplares.

Otro fragmento inicialmente escrito para el *Traité des devoirs* permite medir mejor la distancia que separa al buen ciudadano, según Montesquieu, de otras concepciones de la virtud cívica propuestas antes y después por él.

El espíritu del ciudadano, escribe, no es ver a su patria devorar a todas las patrias. Este deseo de ver a su ciudad engullir todas las riquezas de las naciones, de alimentar incesantemente sus ojos de los triunfos de los capitanes y de los odios de los reyes, todo eso no es en modo alguno el espíritu del ciudadano. El espíritu del ciudadano es el deseo de ver el orden en el Estado, de sentirse contentos con la tranquilidad pública, con la exacta administración de la justicia, con la seguridad de los magistrados, con la prosperidad de los que gobiernan, con el respeto rendido a las leyes, con la estabilidad de la monarquía o de la república. *El espíritu del ciudadano es amar las leyes, aun en casos en que nos perjudiquen, y considerar más el bien general que nos procuran, que el mal particular que nos causan al-*

gunas veces (Montesquieu, 1950-1955, vol. II, p. 349; las cursivas son mías).

Este fragmento no solamente confirma la interpretación presentada aquí de lo que Montesquieu entiende por virtud republicana. Indica también cómo esta comprensión particular se aleja de otras visiones posibles de las cualidades del buen ciudadano. Más aún, al alejar el “deseo de ver a su ciudad engullir todas las riquezas de las naciones” o el gusto por “los triunfos de los capitanes”, Montesquieu se refiere de manera indudable a rasgos bien conocidos de la historia de Roma. Lleva a cabo una elección en esta historia, al rechazar todo un lado de lo que otros podrían considerar como grande y admirable en los anales de la república romana. Como en el pasaje de *Del espíritu de las leyes* en el que hace del estoicismo la primera escuela del civismo romano, Montesquieu adopta sobre Roma un punto de vista particular y selectivo. Repudia a la república conquistadora, que impone el orden romano por la fuerza de las armas y la expoliación de las naciones vencidas.

Se ve, entonces, toda la distancia que lo separa de Maquiavelo. Para Montesquieu, la figura que encarna el civismo romano no es la del soldado dispuesto a sacrificar sus intereses y su vida por la ampliación de la república y su gloria, sino la del ciudadano que acepta sacrificar su interés personal inmediato para garantizar el buen cumplimiento de la ley y su estabilidad. Dar la prioridad al bien público sobre el interés individual puede revestir varias formas. Entre esas diferentes formas del sacrificio de sí, la elección de Montesquieu no tiene equívoco. Su elección no es la misma que la de Maquiavelo. Ciertamente, tanto para Montesquieu como para Maquiavelo, la virtud del ciudadano está totalmente orientada hacia este mundo, no hacia el otro. Ambos pensadores tienen opiniones parecidas a este respecto, como se ha hecho notar con frecuencia. Se podría agregar que para uno y otro la virtud consiste en un despliegue de energía que apunta a una forma de control, en el intento, siempre frágil, de imponer un orden a lo que no lo tiene. Pero los blancos de esta energía y los objetos de este control no son los mismos en una y otra concepciones. La *virtù* maquiavélica encausa la fortuna e impone un orden en el caos del mundo exterior. La

virtud de *Del espíritu de las leyes* disciplina las pasiones e impone un orden interno, en el centro del alma y de la ciudad.

POR QUÉ LA REPÚBLICA PUEDE SER MERCANTIL

Al leer *Del espíritu de las leyes*, sorprende la atención y el interés constantes de Montesquieu por las repúblicas mercantiles y las de la antigüedad, así como las del Renacimiento, algunas de las cuales sobrevivían todavía en su época: Atenas, Cartago, Tiro, Marsella, las repúblicas de Holanda, e incluso Florencia, Venecia y Ginebra (*Leyes*, XX, 4).⁹ Es evidentemente notable que Montesquieu ubique a Florencia y Venecia, estos dos altos lugares de la tradición republicana de acuerdo con los estudios actuales, dentro de las repúblicas mercantiles. El autor de *Del espíritu de las leyes* no se limita a mencionar la existencia de esas repúblicas mercantiles; analiza su espíritu, sus prácticas y las vías a través de las cuales el gobierno de varios se combina a veces con el comercio. Cabe subrayar que en esos análisis, Montesquieu no distingue sistemáticamente entre la antigüedad y el mundo moderno. Aun cuando, como se señalaba más arriba, Montesquieu opone algunas veces la preocupación de la virtud, lo que con frecuencia hace admirable la Antigüedad, al prosaísmo mercantil de los modernos, no erige esta distinción en sistema de interpretación de la historia. La imaginería, de colores contrastados, de la ciudad antigua, dominada por la preocupación del bien público, la defensa de la ciudad en primer lugar, y de las naciones modernas consagradas al culto apacible de los intereses individuales y egoístas en segundo, no constituyen en realidad el motivo central de *Del espíritu de las leyes*.

Montesquieu advierte acertadamente que el régimen romano era desfavorable al comercio.

⁹ Tratando aquí del "comercio de ahorro", Montesquieu escribe: "Así practicaron el comercio las repúblicas de Tiro, Cartago, Atenas, Marsella, Florencia, Venecia y Holanda". Véanse también *Leyes*, V, 6 (sobre las repúblicas mercantiles en general); V, 8 (sobre las aristocracias mercantiles); XX, 5 (capítulo enteramente consagrado a la república de Marsella); XX, 16 (sobre Génova); XXI, 7 (sobre Atenas y Corinto), y XXI, 11 (sobre Cartago y Marsella).

No se notaron nunca en los romanos celos ni envidias por causa del comercio. Combatieron a Cartago como nación rival, no como nación comerciante [...] Por otra parte, el genio de Roma, su gloria, su educación militar y hasta su forma de gobierno la apartaban del mercantilismo. En la ciudad no había más ocupaciones que la guerra, las elecciones, las cábalas y los pleitos; en el campo sólo se ocupaban en la agricultura; en las provincias no había comercio posible con un gobierno tiránico (*Leyes*, XXI, 14, p. 240).

En un párrafo revelador de su modo de razonar, añade: "Bien sé que hay gentes imbuidas en ideas erróneas, las cuales han creído que los romanos honraron y fomentaron el comercio; pero lo cierto es que no pensaron, o pensaron rara vez, en semejante cosa" (*Leyes*, XXI, 14, p. 241). Rechaza de manera incisiva las formas de razonamiento mecánicas, y por este lado también indica que, a sus ojos, el rechazo al comercio en Roma, uno de los mejores gobiernos del mundo, no prueba en modo alguno que el comercio no sea una de las cosas más útiles para los estados. No cabe duda, en todo caso, que Montesquieu ve en el rechazo al comercio una particularidad de Roma, no un rasgo universal de las repúblicas. Y por más admiración que tenga por Roma, no hace de ella el arquetipo del gobierno republicano.

La existencia de repúblicas mercantiles y el esplendor de algunas de ellas muestran que el gobierno popular no es necesariamente enemigo del comercio. Este fenómeno llama la atención del autor del libro que analizamos. Así, por ejemplo, para explicar por qué la democracia, que se corrompe la mayoría de las veces bajo el efecto de la desigualdad de fortunas, puede de todos modos combinarse con el comercio y el enriquecimiento que acarrea, escribe: "Es cierto, sin embargo, que cuando la democracia se funda en el comercio, pueden enriquecerse algunos particulares sin que las costumbres se corrompan. El espíritu comercial lleva consigo la sobriedad, la economía, el orden y la regla, por lo cual, mientras subsista ese espíritu, las riquezas no producen ningún mal efecto" (*Leyes*, V, 6, p. 34). La multiplicidad de los términos que Montesquieu emplea aquí para caracterizar las disposiciones ligadas al espíritu mercantil dificulta una descomposición analítica rigurosa. Montesquieu contempla eviden-

temente un complejo psicológico cuyos diferentes elementos están vinculados unos a otros y separados por fronteras indecisas. No obstante, se pueden distinguir algunos polos o líneas de fuerza principales dentro de este complejo. Otros pasajes de *Del espíritu de las leyes* en los que Montesquieu aborda el espíritu mercantil permiten delimitarlos con un poco más de precisión.

En primer lugar, se señalará la sorprendente mención de la frugalidad, el ahorro, la moderación como constitutivos del espíritu mercantil. En lugar de ver, como muchos de sus contemporáneos, en el deseo de goces y la sed insaciable de la ganancia los resortes de la actividad mercantil, Montesquieu juzga que el comercio supone (y fortalece) en los que lo ejercen la capacidad de refrenar, mediante una fuerza interna, la atracción por los placeres y los goces pese a ello posibles. En el razonamiento que se acaba de citar, Montesquieu no supone en modo alguno que los ciudadanos de las democracias mercantiles sean pobres, o que tengan apenas los medios para procurarse lo necesario. Por el contrario, apunta que, en una sociedad mercantil, los particulares acumulan algunas veces “grandes riquezas”. Pero los comerciantes, afirma aquí Montesquieu, son también individuos cuya actividad supone que tengan una disposición a no procurarse los goces a los cuales podrían tener acceso. En este sentido, el comercio está relacionado con la frugalidad y, de manera más general, con el control de los deseos, lo que señalan los términos de ahorro y de moderación.

El vínculo así establecido entre el espíritu mercantil y la frugalidad o el control de los deseos en general no es una observación aislada en *Del espíritu de las leyes*. Montesquieu lo señala también, efectivamente, en un contexto algo diferente. En un capítulo titulado: “De las leyes suntuarias en la democracia”, habla de “el espíritu mercantil” como una fuerza que actúa en el mismo sentido que las leyes positivas que prohíben o limitan el lujo. Subraya que el lujo, y no el comercio, corrompe: “[...] las almas corrompidas por el lujo”, escribe, “reniegan de las trabas opuestas por las leyes a sus egoístas ambiciones y se hacen enemigas de las leyes. [...] Cuando los romanos estuvieron corrompidos, sus deseos crecieron y se desbordaron” (*Leyes*, VII, 2, p. 66).

Otro aspecto del espíritu mercantil, según lo caracteriza este autor, llama igualmente la atención. Afirma que el espíritu mercantil acarrea un espíritu

“de orden y de regla”. El capítulo titulado “Del espíritu del comercio” permite circunscribir mejor aquello a lo que Montesquieu apunta:

El espíritu comercial produce en los hombres cierto sentimiento de escrupulosa justicia, opuesto por un lado al latrocinio y por el otro a las virtudes morales de generosidad y compasión, esas virtudes que impulsan a los hombres a no ser egoístas, a no mostrarse demasiado rígidos en lo tocante a los propios intereses y hasta a descuidarlos en beneficio del prójimo. La privación total del comercio es, al contrario, conducente al robo, que Aristóteles incluye entre los modos de adquirir. El latrocinio no se opone a ciertas virtudes morales, por ejemplo, la hospitalidad, muy rara en los países comerciantes y muy común en los pueblos que viven de la rapiña (*Leyes*, XX, 2, p. 215).

Los comerciantes obedecen estrictamente la regla. No dan ni toman ni más ni menos que lo que prescribe la regla impersonal del intercambio. Los tipos de comportamiento que Montesquieu opone al espíritu mercantil informan más precisamente todavía sobre los contornos de esta disposición para seguir rigurosamente la regla que se encuentra en el centro del espíritu mercantil. A diferencia de los pueblos bandoleros y hospitalarios a la vez, los pueblos comerciantes no se dejan guiar por sus impulsos y sus inclinaciones, que consisten en el impulso de apoderarse de los bienes deseables o de la simpatía acogedora hacia los extranjeros y los viajeros. La disposición a la regla, subraya, supone disciplinar los deseos impulsivos y las inclinaciones.

Entonces, se ve cómo se bosqueja un nexo posible entre el espíritu mercantil y la virtud republicana tal como la entiende Montesquieu. Tanto la virtud como el espíritu mercantil implican la disposición a obedecer las reglas, más que a los deseos y las inclinaciones. La misma disciplina propia es necesaria en uno u otro caso. La combinación de la virtud republicana y el comercio no tiene nada de necesario, ciertamente. Los ciudadanos de la república pueden apegar-se al respeto de otras reglas que no sean las del intercambio. A la inversa, los comerciantes pueden estar apegados al respeto de otras reglas diferentes de las que han promulgado las autoridades públicas. Pero el buen comerciante puede

ser un buen ciudadano porque uno y otro papel implican la misma aptitud para hacer que prevalezca la regla por sobre las inclinaciones.

Por lo demás, Montesquieu relaciona expresamente el espíritu mercantil con la virtud. En el libro VII, que trata sobre el lujo y "los diferentes principios de los tres gobiernos", argumenta que, de manera general, "una república es tanto más perfecta cuanto menos lujo haya en ella" (*Leyes*, VII, 2, p. 66). Pero en una observación adicional sobre el lujo, agrega: "No lo había entre los romanos de los primeros tiempos, no los hubo entre los lacedemonios; y en las repúblicas en que la igualdad no se ha perdido enteramente, el espíritu mercantil, el amor al trabajo y la virtud hacen que cada uno pueda vivir con lo que tiene y que, por consecuencia, haya poco lujo" (*Leyes*, VII, 2, p. 66). El uso a propósito del término "virtud" para caracterizar el espíritu mercantil merece evidentemente una atención particular.

Pero además, este texto pone en relieve, precisándolo al mismo tiempo, otro elemento del espíritu mercantil. Se ha visto (en fragmentos ya citados) que Montesquieu establece un vínculo entre el espíritu mercantil y el espíritu de trabajo. No obstante, aquí el trabajo es mencionado en una perspectiva más precisa: se presenta como aquello que permite a cada quien vivir de su propio bien. Recordemos que, para Montesquieu, el lujo está fundado en "las comodidades que logran algunos a expensas del trabajo de otros" (*Leyes*, VII, 1, p. 65). Resulta así que el espíritu mercantil está ligado al espíritu industrial de los que desean y pueden vivir de sus propios bienes, producto de su trabajo. Ahora, cabe subrayar que vivir del bien propio es una condición de la independencia. La tradición republicana, de Maquiavelo a Harrington, veía en la posesión de un bien raíz una de las condiciones necesarias de la ciudadanía: al poseer su tierra, los ciudadanos podían ejercer libremente sus derechos políticos porque no dependían de nadie para su subsistencia. Por su parte, Montesquieu traza aquí toda una constelación posible de conceptos y de hechos. La independencia no está necesariamente ligada a la propiedad de la tierra, también puede provenir del trabajo. El ciudadano industrial de la república comerciante es independiente porque se gana la vida con su trabajo.

Así, debe destacarse el hecho de que Montesquieu vea en el trabajo y en el

amor al trabajo una de las características centrales de las repúblicas comerciantes desde la antigüedad. Sobre el mismo punto insiste al destacar que el lugar otorgado al trabajo distinguía a una república de otra. "Hubo en Grecia dos clases de repúblicas: unas eran militares, como Lacedemonia; otras mercantiles, como Atenas. En las unas se quería que los ciudadanos estuvieran ociosos; en las otras se fomentaba el amor al trabajo. Solón tenía por crimen la ociosidad y quería que cada ciudadano diera cuenta de su manera de ganar la vida. En efecto, en una buena democracia, en la que no deba gastarse más que lo preciso, cada uno debe tenerlo, pues no teniéndolo, ¿de quién lo recibiría?" (*Leyes*, V, 6, p. 34). Lejos de ver en el comercio el reino de la dependencia generalizada, como después de él otros lo harán, Rousseau en particular, Montesquieu convierte al espíritu mercantil en una de las fuentes posibles de la autonomía individual. El comerciante industrial es, también, una figura de la independencia ya que no es un sirviente ni depende, para su subsistencia, de la buena voluntad del prójimo. Depende antes que nada, según Montesquieu, de su propia diligencia. Es el "lujo" y no la actividad mercantil la que corrompe, en la medida en que la comodidad es resultado del trabajo del prójimo más que del propio.

Montesquieu anota que las repúblicas pueden prestarse al comercio por otra causa. Proporcionan incluso, insiste, un entorno más favorable que las monarquías. Escribe:

Además, las grandes empresas comerciales están siempre ligadas a los negocios públicos. Pero en las monarquías, los asuntos públicos les parecen tan inseguros a los comerciantes como seguros los creen en las repúblicas. De esto resulta que las grandes empresas comerciales no sean para los estados monárquicos, sino para los gobiernos populares. En resumen, la confianza en el derecho propio que se tiene en las repúblicas hace posible que se emprenda todo; como cada cual cree tener seguro lo adquirido, procura adquirir más (*Leyes*, XX, 4, p. 216).

Sin embargo, en múltiples ocasiones Montesquieu señala que las monarquías, por lo menos las que están convenientemente organizadas, garantizan

también la seguridad de los bienes y de las personas. Para explicar la tesis formulada aquí, se puede exponer la conjetura siguiente. La seguridad, señala Montesquieu en reiteradas ocasiones, consiste antes que nada en una creencia subjetiva: la certeza de que no será uno privado de sus bienes por decisiones caprichosas e imprevisibles. Podría argumentarse que en las monarquías, esta creencia en la seguridad está fundada sólo en la experiencia vivida. Los súbditos prueban que no enfrentan decisiones arbitrarias y caprichosas, porque instituciones en las cuales no participan (los cuerpos intermedios depositarios de las leyes) garantizan en realidad la estabilidad de las leyes. Pero esto no es más que una condición que se vive en la experiencia, cuya solidez y carácter duradero pueden, de repente, ser siempre cuestionables. En cambio, ahí donde la ley y su aplicación están en manos de los ciudadanos mismos, éstos tienen menos razones de “sospechar” que la dirección de los asuntos públicos pueda volverse irregular e incierta. Cualquiera que sea la manera en que se reconstruya el argumento que lleva a Montesquieu a la afirmación aquí citada, es necesario señalar que, a sus ojos, las repúblicas son particularmente hospitalarias hacia el comercio porque el respeto de las reglas que las caracteriza las convierte en regímenes de seguridad y certidumbre. La observación importante es que la estabilidad y la seguridad de los bienes pueden jugar a favor de la toma de riesgos y de las empresas azarosas de los comerciantes.

Las repúblicas favorecen especialmente lo que Montesquieu llama el “comercio de ahorro” por oposición al “comercio de lujo”. El comercio de ahorro, tal como lo define *Del espíritu de las leyes*, se caracteriza por la naturaleza de las mercancías que le conciernen, a la vez que por su estructura geográfica y el tipo de provecho que engendra. En el comercio de ahorro, los bienes intercambiados corresponden “a necesidades reales”, y no a lo que sirve “al orgullo”, “las delicias” o las “fantasías”. Por otra parte, los negociantes del comercio de ahorro “al tener el ojo sobre todas las naciones de la tierra, llevan a una lo que extraen de la otra”, en lugar de importar bienes en su país o exportar sus producciones (*Leyes*, XX, 4). Finalmente, este comercio implica una modalidad de ganancia particular. “Esta especie de tráfico”, anota Montesquieu, “es más propio del gobierno de muchos que del de uno solo, porque se funda

en la regla de ganar poco, pero continuamente; y esta regla no puede observar a un pueblo en que reine el lujo, que gaste mucho y busque principalmente las cosas caras y la ostentación” (*Leyes*, XX, IV, p. 215). Por singular que parezca actualmente semejante distinción entre el comercio de lujo y el comercio de ahorro, estas observaciones comprueban que Montesquieu busca una reflexión sistemática sobre las relaciones entre la república y el comercio. Se traza un nexo entre el espíritu de las repúblicas y la actividad industriosa de los que pueden ganar poco cada vez, porque ganan de manera repetida.

Los vínculos que Montesquieu discierne entre el espíritu mercantil y las disposiciones psicológicas o las prácticas propias de las repúblicas no trazan sino una combinación contingente. Pero ello no significa que la combinación sea puramente aleatoria. Aparece, en primer lugar, con cierta regularidad en el curso de la historia. De Atenas a las repúblicas holandesas, pasando por Cartago y Venecia, la alianza del comercio y de la república se muestra de manera recurrente. Podría decirse que se trata de una regularidad parcial o local, no universal. En este sentido, no constituye, propiamente dicho, una ley. Pero sobre todo, esta regularidad de la experiencia obedece a una lógica y se comprende mediante la razón. Todo el esfuerzo de Montesquieu se centra precisamente en identificar y clarificar racionalmente los puntos o las vías por donde puede pasar el nexo entre la república y el comercio. Al identificar, por ejemplo, el apego a la regla y a la disciplina consigo mismo como un elemento común del carácter republicano y el carácter mercantil, Montesquieu revela un punto de contacto precisamente identificado y totalmente inteligible entre el comercio y el gobierno popular. En la realidad histórica, el vínculo puede ser activado y vuelto eficaz, o no serlo, en función de las circunstancias y del contexto. Pero la vía que sigue, si se establece, no es ni mediocre ni misteriosa. Podría decirse, utilizando un concepto metodológico recientemente propuesto por Jon Elster, que Montesquieu identifica así un “mecanismo” que vincula el comercio y la república.¹⁰ La misma estructura lógica gobierna a los otros vínculos entre la república y el comercio que Montesquieu descubre (la garantía de la seguridad y

¹⁰ La interpretación del pensamiento de Montesquieu desarrollada aquí se inspira en los análisis metodológicos de Jon Elster. Sobre el concepto de “mecanismo”, véase Elster (1999).

de la certidumbre, la independencia fundada en el trabajo personal). Por lo tanto, sólo es posible que las repúblicas sean mercantiles, pero esta posibilidad, cuyo carácter viable es demostrado por la historia de manera recurrente, no es accidental. Lazos inteligibles y esenciales vinculan la república al comercio.

Cuando las repúblicas son comerciantes, pueden ser grandes potencias militares y ejercer una especie de imperio. Montesquieu afirma, ciertamente, que el comercio conduce a la paz y suaviza las costumbres, pero no llega a la conclusión de que las repúblicas mercantiles están demasiado enamoradas de la paz y de la tranquilidad de los intercambios como para ser incapaces de utilizar la fuerza contra las potencias hostiles. En ninguna parte Montesquieu afirma que las repúblicas mercantiles sean menos aptas que las otras para defender su independencia y su autonomía frente al extranjero, uno de los valores centrales para los autores de la tradición republicana. En *Del espíritu de las leyes*, no existe la retórica, que luego se propagaría tanto, que opone la búsqueda de los goces individuales y de las pasiones blandas, que se supone animan a las sociedades mercantiles, a la entrega colectiva y a la energía requerida por las grandes empresas de envergadura histórica. Por el contrario, Montesquieu subraya que las repúblicas mercantiles también pueden ser grandes potencias e incluso tener políticas imperiales. El comercio las lleva, sin embargo, a buscar una forma particular de la fuerza militar: la fuerza marítima, lo que Montesquieu nombra "el imperio marítimo".

Observa que los romanos despreciaban a la marina. "Gran importancia daban los romanos a las tropas de tierra, cuyo espíritu era mantenerse firmes, pelear con tesón y defender su puesto hasta morir. No estimaban las tácticas de los marinos, que presentan combates, sorteando peligros, se valen, en fin, de la astucia más que de la fuerza [...] Estos últimos [los romanos], por consiguiente, no destinaban a la marina más que gentes ínfimas que no podían tener cabida en las legiones. Los marineros, en general, era libertos" (*Leyes*, XXI, 13, p. 240). Pero lo relevante es que Montesquieu no hace de la preferencia por "el imperio de la tierra" la característica necesaria y universal de las repúblicas. Consagra todo un largo capítulo a Cartago, república de mercaderes y enemiga de Roma, que detentaba, dice, "el imperio del mar". E interpreta las Gue-

rras Púnicas como el conflicto entre la fuerza terrestre y la marítima, utilizando el mismo esquema interpretativo de Tucídides en su análisis del conflicto entre Esparta y Atenas (*Leyes*, XXI, 11).

Insiste incluso en su admiración por Hannón, el capitán cartaginés. Alaba en particular la combinación entre la osadía de sus actos y la sobriedad con la que los cuenta en sus relatos. Escribe:

El relato de Hannón es una hermosa muestra de la antigüedad: el mismo hombre que ha ejecutado escribe; no se ve en lo que escribe la menor ostentación. Los grandes capitanes cuentan sus campañas con la mayor sencillez, porque cifran su gloria en lo que han hecho y no en lo que dicen. Están más orgullosos de lo que han hecho que de lo que han dicho. En el escrito de Hannón, el fondo es como el estilo: no da en lo maravilloso; todo lo que se refiere al clima, al terreno, a los habitantes y a las costumbres, es lo mismo que hoy vemos en la costa de África; parece, al leerlo, que estamos leyendo un diario de un viajero de nuestro días (*Leyes*, XXI, 11, p. 237).

Para Montesquieu, el prosaísmo basado en los hechos no siempre es enemigo de la gloria, a veces la realza. Al extenderse así sobre la gloria de Hannón y el crédito que conviene conceder a su relato, Montesquieu rechaza adoptar sobre Cartago el punto de vista de los romanos y ratificar, podría decirse, el veredicto de la historia que ha dado a Roma la victoria final sobre los cartagineses. "Este relato de Hannón es tanto más precioso por cuanto es un monumento púnico; y no es otra la causa de que se le haya tenido por fabuloso, pues los romanos siguieron odiando a los cartagineses hasta después de haber destruido su república. Sin embargo, la victoria fue lo que decidió si la mala fe debía llamarse púnica o romana. Los modernos mantienen este prejuicio" (*Leyes*, XXI, 11, p. 237). Con estas líneas, Montesquieu subraya la contingencia de la salida de las Guerras Púnicas, rehusa ver en ello una prueba de la inferioridad intrínseca de Cartago y de su menor valor. Más aún, se vuelve a sí mismo protagonista del conflicto histórico entre Roma y Cartago. Contribuye a socavar

lo que fue indudablemente el proyecto de los romanos: no dejar que de Cartago subsistiera sino la imagen de trapacería que de ella habían forjado para la posteridad.

La fórmula "el imperio marítimo" no es sólo un feliz hallazgo de vocabulario, sino una noción que Montesquieu utiliza de manera regulada en *Del espíritu de las leyes*. La emplea también refiriéndose a Atenas, "nación mercantil", a quien, dice, su victoria sobre los persas le dio "el verdadero imperio marítimo". "Tengo que hablar, escribe, de este imperio marítimo que tuvo Atenas." Enseguida cita un texto en donde Jenofonte afirma que Atenas "posee el imperio marítimo", indicando así la fuente de la noción que aparece de manera recurrente en *Del espíritu de las leyes* (XXI, 7).

El texto al cual Montesquieu se refiere aquí, *La constitución de Atenas*, no es en realidad obra de Jenofonte, contrariamente a lo que se creía en el siglo XVIII, sino de un autor anónimo llamado en la actualidad "Pseudo-Jenofonte".¹¹ En este texto, el autor relaciona las características esenciales de la sociedad, de la economía y del gobierno ateniense con el hecho de que Atenas sea una república marítima, que posee "el imperio del mar" [*hè arkhè hè kata thalattan*].¹² Anota que la mayoría de los atenienses son capaces de maniobrar un navío de guerra (*naus*) en cuanto se embarcan, pues pasan toda su vida familiarizados con el mar, aprendiendo las técnicas de la navegación a veces a bordo de un navío mercantil (*plouon*), otras en un buque de pasajeros (*holkas*).¹³ El

¹¹ Acerca de los problemas filológicos suscitados por la atribución de este texto, véase Leduc (1976). Este estudio contiene una traducción del texto, pero no el original griego. Se puede leer el texto griego en la edición de las obras de Jenofonte publicadas por la Loeb Classical Library (1968). Es necesario señalar que la autenticidad del texto no está en duda. Parece haber sido escrito hacia 430 a. C. La hostilidad del autor a la democracia ateniense, por lo demás explícitamente proclamada al principio de la obra, no impide que los historiadores lo consideren, aun hoy en día, como una fuente de información importante en lo que concierne al sistema ateniense.

¹² Pseudo-Jenofonte, *La constitución de Atenas*, libro II, cap. 16. Ahí está el pasaje que cita Montesquieu. El autor describe que Atenas está confiada en su dominio del mar [*tè arkhè tè kata thalattan*], la traducción por "imperio del mar" parece a la vez feliz y apropiada. El Pseudo-Jenofonte utiliza en varias ocasiones en el texto nociones muy cercanas. Además, llama a los atenienses "los dueños del mar" [*hoi arkhontoi tès thalattès*]; emplea también la expresión "thalassocrates" [*thalassokratores*], cf. Pseudo-Jenofonte, *op. cit.*, II, 2-4, 6, 11, 14.

¹³ *Ibid.*, I, 20. Aquí el vocabulario es importante. Términos diferentes designan al navío mercantil ordinario (*to plouon*), el navío de pasajeros (*holkas*) y el navío de guerra (*naus*). Mediante el uso de estos términos diferentes, el autor subraya que la práctica de la navegación permite una transición cómoda de la actividad mercantil a la actividad militar.

autor establece también un vínculo entre el imperio del mar que ejerce Atenas y el lujo de bienes variados que reina en la ciudad.¹⁴ Finalmente, en un razonamiento con lucidez asombrosa y claridad analítica, el Pseudo-Jenofonte revela la relación que une la democracia a la forma marítima del poder. Dice que es normal que en Atenas el pueblo y los pobres tengan más peso político que los nobles y los ricos, pues son los ciudadanos sin fortuna los que trabajan a bordo de los navíos de guerra y dan a la ciudad su poderío. En cambio, en las ciudades en donde el poder descansa en el ejército terrestre, son los hoplitas, y por lo tanto los ciudadanos, los que tienen los medios para financiar por sí mismos equipo de infantería, quienes aportan la contribución decisiva a la defensa. Como los derechos y la influencia política van por todos lados junto al papel militar, argumenta el autor, en las ciudades en las que predomina el ejército terrestre, los derechos políticos están reservados para los individuos de posición acomodada. Por el contrario, en la potencia marítima que es Atenas los pobres pueden desempeñar un papel militar fundamental puesto que no tienen que financiar el equipo con el cual combaten: los navíos. Los buques de guerra son financiados por la ciudad o, más precisamente, son construidos y armados gracias a las contribuciones financieras que la ciudad impone a los ricos (las liturgias).¹⁵ De este modo se explica, según el Pseudo-Jenofonte, el hecho de que el poder marítimo esté ligado al régimen democrático, mientras que la fuerza terrestre se asocia a la preponderancia política de las clases acomodadas o ricas.

En el texto que cita, Montesquieu no retoma el razonamiento que vincula la forma marítima de la fuerza a la democracia y, en cambio, subraya que Atenas, república mercantil, era también una gran potencia ávida de gloria y de imperio.

Atenas, con mil proyectos de gloria; Atenas, que aumentaba la rivalidad sin aumentar la influencia; más cuidadosa de ensanchar su imperio marítimo que de disfrutarlo; con un régimen político en el cual las clases inferiores podían repartirse las rentas públicas, mientras los acaudalados eran oprimi-

¹⁴ *Ibid.*, II, 7.

¹⁵ *Ibid.*, I, 2, 13.

dos, no hizo el gran comercio que le prometían el trabajo de sus minas, la multitud de sus esclavos, el número de sus marineros, su autoridad sobre las ciudades griegas y, más que todo, las sabias instituciones de Solón. Su tráfico se redujo casi exclusivamente a Grecia y al Ponto Euxino, de donde sacaba todas las subsistencias (*Leyes*, XXI, 7, p. 229).

Esas líneas, en las que hay sin duda que escuchar también el eco de Tucídides, incluso si sólo el Pseudo-Jenofonte es citado, confirman que según Montesquieu, no hay antagonismo necesario entre el espíritu negociante y la búsqueda de la gloria y de la potencia de la ciudad. Atenas es descrita como una república audaz, llena de energía, agitada por una actividad incesante y nunca en descanso, que prefiere lanzarse a nuevas empresas, más que gozar del fruto de las precedentes. El mismo espíritu de riesgo y de empresa anima en este sentido a los marinos y los mercaderes. Podemos recordar aquí algunas de las palabras que Tucídides pone en la boca de los enviados de Corinto y que trazan el retrato de los atenienses frente a una asamblea en Esparta antes del principio de la guerra. En este pasaje, uno de los más ilustres de su obra, Tucídides escribió:

Ellos [los atenienses] son innovadores, vivos para imaginar y para realizar sus propósitos [...] Asimismo practican la audacia sin medir sus fuerzas, el riesgo sin detenerse en las reflexiones y el optimismo en las situaciones graves [...] Lo que imaginan sin alcanzarlo completamente es para ellos un bien del cual se les frustra; lo que consiguen en un ataque no es más que un magro resultado en comparación con el porvenir, y si un intento fracasa, otra esperanza viene, para compensar, colmar la falla. Ya que —por un rasgo que les es propio— cuando han imaginado algo, posesión y esperanza vienen a ser lo mismo, tan rápido emprenden lo que han decidido. Por eso desperdician su vida, en las pruebas y los peligros; y aprovechan tan poco como es posible lo que tienen: siempre están adquiriendo, sus fiestas son hacer lo que se tiene que hacer; y la desdicha, para ellos, es por lo menos tanto el reposo en la inacción como una actividad de continuas pruebas. Por eso se

tendría razón al decir, en resumen, que su naturaleza es no tener jamás tranquilidad alguna ni dejar que el resto del mundo la tenga.¹⁶

Al subrayar de esta forma los vínculos entre el comercio y una forma particular del poder, Montesquieu se inscribe en una larga tradición. Esta tradición, a la cual Tucídides ha dado una de sus expresiones más relevantes, sostenía también que la abundancia de bienes y de lujo que reinaba en una ciudad mercantil no impedía en modo alguno que los ciudadanos se dedicaran a la ciudad y estuvieran dispuestos a sacrificar, para defenderla, las dulzuras de la vida que ésta les ofrecía. Ahí está, como es sabido, uno de los temas centrales de la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles.¹⁷ Montesquieu no aporta, pues, nada nuevo a este punto; pero recuerda, contra los admiradores exclusivos de Roma, que, para una república, la fuerza terrestre no es el único camino hacia el poder y la gloria.

El elemento novedoso en estas reflexiones sobre el comercio y el imperio marítimo atenienses radica más bien en el paralelo acentuado que Montesquieu traza entre Atenas y una potencia marítima recientemente aparecida en la escena del mundo: Inglaterra. Montesquieu escribe en efecto lo siguiente:

Atenas, escribe Jenofonte, posee el dominio del mar, pero como el Ática se comunica por tierra, los bárbaros la invaden y saquean mientras los atenienses emprenden expediciones. Los principales dejan que los enemigos devasten sus tierras, pero ponen en seguridad sus bienes muebles depositándolos en alguna isla; el populacho, que no tiene tierras, está libre de inquietudes. Si los atenienses vivieran en un isla, podrían causar daños a los otros sin recibirlos ellos, ya que son dueños del mar.

Se diría que Jenofonte quería hablar de Inglaterra (*Leyes*, XXI, 7, p. 229). En el capítulo en que Montesquieu analiza las costumbres inglesas, se encuentran varias anotaciones que hacen eco a lo que ha sido señalado aquí como ca-

¹⁶ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, pp. 59, 2-8.

¹⁷ Tucídides, *ibid.*, II, pp. 35-46.

racterística del espíritu mercantil. Inglaterra es descrita como una nación constantemente activa y jamás en descanso. Una actividad incesante recorre todas las esferas de la sociedad. Montesquieu argumenta que en esta nación mercantil “como cada cual atendería a sus propios intereses, no se pensaría tanto en galanterías, hijas de la ociosidad, porque no habrá tiempo que perder” (*Leyes*, XIX, 27, p. 212). Condiciones particulares, como lo elevado de los impuestos, fortalecen todavía más el espíritu de trabajo y de industria. “En un Estado, donde por una parte reinara la opulencia y por otra parte los impuestos fueran excesivos, apenas se podría vivir con una fortuna limitada” (*Leyes*, XIX, 27, p. 210). El lujo que reina en Inglaterra, describe también Montesquieu, es real, pero de tipo particular. “Habría un lujo verdadero, que no se fundaría en refinamientos de la vanidad sino en las necesidades reales; y no se buscaría en las cosas otros placeres que los que la naturaleza ha puesto en ellas. Mucho de superfluo habría también, pero estarían proscritas las frivolidades; y de ese modo, los que tuvieran más caudal que ocasiones de gastarlo, emplearían su dinero en cosas raras, y habría en la nación más ingenio que gusto” (*Leyes*, XIX, 27, p. 212). Para Montesquieu, el comercio no acarrea necesariamente los efectos deletéreos del lujo. El espíritu afanoso, que no deja sino poco tiempo a los goces, aporta un freno a la frivolidad.

Montesquieu desarrolla pues, de manera general, un análisis del espíritu mercantil que explica la compatibilidad del comercio con la forma republicana de gobierno. No se podría decir simplemente que su pensamiento no se deja captar fácilmente o clasificar de acuerdo con el paradigma dual que opone los partidarios de la república a los admiradores de la sociedad mercantil moderna. Semejante planteamiento sería por lo demás trivial: los paradigmas son necesariamente esquemas simplificadores. El hecho de que un pensamiento tan complejo como el de Montesquieu se resista a él no constituiría sino una evidencia sin alcance. Sería igualmente engañoso interpretar que la tesis de que el comercio es compatible con la república ha sido dictada por la voluntad de reconciliar dos formas de organización social que Montesquieu consideraría igualmente buenas aunque opuestas entre ellas. Los análisis que preceden muestran que lo que Montesquieu contempla es totalmente otra cosa.

Para él, la república mercantil no es ni una negociación entre dos principios contrarios ni la forma más recomendable que combina dos caracteres deseables a menudo separados. Es una forma histórica que aparece de manera recurrente y que revela sus mecanismos internos, explicando así su posibilidad y a la vez su resistencia al paso del tiempo: el vínculo entre el espíritu mercantil y la disciplina consigo mismo, esencial en la virtud republicana, la relación entre el espíritu de trabajo y el de independencia, el efecto favorable de la seguridad interna sobre la disposición para tomar riesgos; finalmente, la propensión del comercio a engendrar una forma particular de potencia militar, garantía de independencia. Cabe subrayar que Montesquieu se dedica más a explicar por qué las repúblicas pueden ser mercantiles, que a mostrar las ventajas de la combinación entre el comercio y el gobierno popular. Pero es allí precisamente donde se opone de la manera más incisiva al paradigma de la república como enemiga del comercio. Su análisis positivo y explicativo de la historia lo lleva a negar que un antagonismo necesario y universal oponga el comercio a la forma republicana de gobierno. Atento a Cartago así como a Atenas, Montesquieu rebaja el rechazo del comercio al estatuto de particularidad romana. Lector de Tucídides, sin duda sabe que Esparta está más cerca de Roma en este punto. Pero la modalidad que comparten Roma y Esparta no constituye, a sus ojos, más que una de las vías posibles para la república. El análisis y la interpretación de los hechos históricos, no los juicios de valor sobre el comercio y la república, separan a Montesquieu de los republicanos de tradición maquiavélica. Éstos convierten un rasgo particular de Roma en una ley universal de las repúblicas. Montesquieu sostiene, por el contrario, que la república terrestre no constituye sino una de las posibilidades para el gobierno popular. No reproduce la toma de partido maquiavélica en sentido inverso. No le otorga un estatuto privilegiado a la república marítima: ésta no es, para él, ni más inteligible que la república terrestre ni superior en valor. Montesquieu discierne sencillamente dos posibilidades, ahí donde Maquiavelo y sus herederos veían sólo una.

¿HACIA EL OCASO DE LA LIBERTAD INGLESA?

Como se observaba al principio de este estudio, Montesquieu se confrontó directamente con el discurso que empleaba el lenguaje republicano de tradición maquiavélica por atacar la política favorable a los intereses comerciales y financieros, emprendida por el gabinete inglés, dirigido por Walpole. Bolingbroke, en su diario *The Craftsman*, y más generalmente el *Country Party* argumentaban que la influencia creciente del dinero, el enriquecimiento y, en particular, el desarrollo de la riqueza mobiliaria amenazaban las bases de la libertad inglesa al introducir en todas partes la corrupción, al sustituir el sentido del interés público por la codicia y el interés privado, y al arrasar con el único sostén verdadero de la libertad: la virtud de los propietarios de bienes raíces independientes.

El texto de *Del espíritu de las leyes* no permite determinar cuál era precisamente la posición de Montesquieu respecto a esta polémica de la que había sido testigo directo durante su estancia en Inglaterra. En el capítulo que dedica al análisis de la política inglesa, a las costumbres de Inglaterra y a la importancia que reviste el comercio en ese país (*Leyes*, XIX, 27), no trata explícitamente el problema de la corrupción. Por el contrario, en su correspondencia a William Domville, que sin duda alguna es un personaje ligado al círculo de Bolingbroke y que reproduce en sus reflexiones las preocupaciones centrales de ese grupo, Montesquieu se pregunta terminantemente si la función creciente del comercio y del mundo financiero amenaza la virtud y la libertad en Inglaterra, y adelanta reflexiones sustanciales sobre el tema del comercio y la corrupción.

De pronto, podríamos encontrar sorprendente que, más allá de las razones de cortesía para con su correspondiente, Montesquieu acepte interrogarse según los términos de Bolingbroke y sus amigos. En efecto, *Del espíritu de las leyes* no coloca al régimen inglés entre las repúblicas. Aunque Montesquieu subraya, como se ha visto, el parentesco entre Inglaterra y Atenas, ambas naciones comerciantes y poseedoras del "imperio del mar", en ninguna parte describe formalmente el gobierno como una república: sin duda, la presencia de un monarca y de una cámara de la nobleza son suficientes para explicarlo. Entonces,

podría pensarse que la cuestión de saber si el comercio corrompía, en Inglaterra, la virtud y el sentido del interés general necesarios para los gobiernos republicanos no tenía, en realidad, lugar en su propia perspectiva. Además, dado que el lujo es un rasgo inherente a las monarquías según su teoría, podría esperarse que no considere que su desarrollo es problemático o amenazador en un país que tiene a un monarca a la cabeza. No obstante, un examen atento del análisis del régimen inglés propuesto por Montesquieu muestra que, para el autor de *Del espíritu de las leyes*, ese gobierno trae consigo una dimensión republicana.

En primer lugar, hay que mencionar que en una observación, es verdad, incidental, este autor designa a Inglaterra como "una nación en que la república se esconde bajo la forma de la monarquía" (*Leyes*, V, 19, p. 48). Además, de manera quizás más significativa, Montesquieu analiza la institución central del régimen inglés, la designación de los representantes por elección, según una perspectiva republicana. En particular, se proyecta en su concepto de las ventajas y las justificaciones del proceso electivo. Con respecto a los representantes ingleses, él menciona: "De un gran vicio adolecía la mayor parte de las repúblicas antiguas: el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que exigen alguna ejecución, de las que es enteramente incapaz. El pueblo no debe tomar parte en la gobernación de otra manera que eligiendo sus representantes, cosa que está a su alcance y puede hacer muy bien" (*Leyes*, XI, 6, p. 106). Una formulación como ésta hace eco, evidentemente, de lo que había escrito al principio de *Del espíritu de las leyes*, en un capítulo dedicado a las repúblicas: "El pueblo es admirable para escoger a los hombres a quienes debe confiar una parte de su autoridad" (*Leyes*, II, 2, p. 9).

Al mencionar en el estudio del régimen inglés que el pueblo es totalmente incapaz de discernir aquellos que son los más aptos para gobernar, entonces Montesquieu se limita a retomar la tesis que había establecido en sus reflexiones sobre las repúblicas, diciendo: "Si se pudiera dudar de la capacidad natural que tiene el pueblo para discernir el mérito, no habría más que repasar de memoria la continua serie de admirables elecciones que hicieron atenienses y romanos; no se pensará, sin duda, que fuera obra de la casualidad" (*Leyes*, II, 2, p. 9).

Ahora bien, este argumento de que el pueblo está totalmente apto para realizar buenas elecciones representaba un *leitmotiv* entre los partidarios del gobierno republicano. Cabe mencionar, por ejemplo, que en una fórmula donde tanto el parentesco como la diferencia con la fórmula de Montesquieu es contundente, Maquiavelo escribía: "en la elección de los magistrados él [el pueblo] hace una elección mucho mejor que los príncipes [...]; yo sólo quiero al pueblo romano como testigo. Durante varios cientos de años, a raíz de tantas elecciones de cónsules y de tribunos, no hizo cuatro elecciones de las que tuviera que arrepentirse".¹⁸ El argumento es semejante en uno y otro autor, incluso en el giro lingüístico, con una excepción importante: para Montesquieu, Atenas cuenta entre las repúblicas que demuestran el discernimiento del pueblo, pero no para Maquiavelo. Otros escritores republicanos invocaban también un argumento como éste. Así, Guicciardini alababa, repetidas veces, la capacidad del pueblo, "príncipe sin pasión", para elegir a los individuos más dignos y más distinguidos.¹⁹ Harrington (1992), por último, se maravillaba con la aptitud de los hombres para evaluarse mutuamente con precisión y para elegir a los verdaderos mejores, "la aristocracia natural", cuando las elecciones eran libres. Se entiende por qué este argumento era empleado principalmente por los republicanos, si se observa que mostrar la aptitud del pueblo para discernir el mérito y la competencia correspondía a establecer que no había ninguna necesidad del principio hereditario (el blanco principal de la hostilidad de los republicanos) para que los puestos de autoridad fueran ocupados por personas de valor. Entonces, al retomar este argumento por su cuenta y al ver la justificación principal de la elección de los miembros del parlamento, Montesquieu planea la representación política inglesa según una perspectiva republicana.

Una perspectiva como ésta merece más atención ya que no era la única posible y quizás no era la más común entre los escritores políticos. También podía justificarse la elección de los representantes al invocar el principio del consentimiento que dice que toda autoridad legítima proviene del consentimiento de aquellos sobre quienes se ejerce. Este principio estaba presente, de manera

masiva, en la cultura política de los siglos XVII y XVIII, en particular para Locke y los revolucionarios ingleses. Al no utilizarla y al preferir la idea de que la elección por el pueblo es uno de los mejores medios de seleccionar buenos gobernantes, Montesquieu adopta un punto de vista particular sobre el parlamento inglés: lo interpreta como una institución de tipo republicano; aun cuando quisiéramos argumentar que el principio del consentimiento también figura, de alguna manera, en el segundo plano de su estudio del régimen inglés, todavía sería necesario aceptar que está mezclado de manera tan estrecha a la visión republicana que se vuelve imposible distinguir uno de otro.²⁰

Por lo tanto, al discernir así los elementos republicanos en el régimen inglés, Montesquieu tenía razones, según su propia perspectiva, para entrar en el debate de la corrupción, la virtud y la libertad, tal y como lo formulaban Bolingbroke y sus amigos. Y, de hecho, en su correspondencia con Domville, no rechaza en lo absoluto los términos en los que razona su interlocutor. Éstos llevan, de manera evidente, la huella del círculo de Bolingbroke. Domville escribía:

Quizás usted es el único extranjero que ha podido desarrollar un sistema tan complicado y de caracteres variables [...] Usted siente que ya no somos lo que debíamos ser, que nuestra libertad se convirtió en permiso, que la idea del bien público se perdió y que nos espera el destino de las naciones corrompidas, e incluso, que ahí nos precipitamos. Permítame preguntarle, señor Montesquieu, que ha reflexionado tanto sobre las causas de la decadencia de las naciones, de qué manera terminará ese relajamiento de las costumbres, ese abandono [*sic*] de los primeros principios.²¹

Montesquieu respondió a esta carta de la manera siguiente:

²⁰ Para apoyar la idea de que el principio del consentimiento interviene, también, en la perspectiva de Montesquieu, podríamos mencionar la frase siguiente: "Como en un Estado libre todo hombre debe estar gobernado por sí mismo, sería necesario que el pueblo en masa tuviera el poder legislativo: pero siendo esto imposible en los grandes estados y teniendo muchos inconvenientes en los pequeños, es menester que el pueblo haga por sus representantes lo que no puede hacer por él mismo" (*Leyes*, XI, 6, p. 105).

²¹ Carta de W. Domville a Montesquieu, 4 de junio de 1749, en *Montesquieu* (1950-1955, vol. III, p. 1235).

¹⁸ Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, I, p. 58.

¹⁹ F. Guicciardini, *Del modo di eleggere gli uffici nel Consiglio Grande* [sin referencia].

Usted me pregunta lo que auguro sobre su gobierno. No soy lo suficientemente temerario para exponer mi sentimiento; sin embargo, creo que en Europa quien dará el último suspiro de libertad será un inglés. Incluso, creo que usted retardará la prontitud de la caída total de las otras naciones. Lo que usted dice acerca de las formas, en verdad, es muy sensato, al igual que la dificultad para sustituir otro sistema, solamente eso sería capaz de detener a aquellos para quienes este sistema resultaría incómodo, sin considerar que su libertad depende de su comercio, y su comercio, de alguna manera, de su existencia.²²

Entonces, la posición de Montesquieu es clara: no comparte las opiniones expresadas en *The Craftsman*. Desde su punto de vista, el desarrollo del comercio y del mundo financiero en Inglaterra no amenazan su libertad a través de la corrupción. No obstante, esta carta sólo expresa su juicio general y no los argumentos ni los análisis que lo fundamentan. Éstos se encuentran en lo que aparentemente constituye el borrador de una respuesta a Domville, que no le envió, pero que conservó en sus libretas de apuntes.

Ese segundo texto, poco conocido, merece ser citado con todo detalle:

Señor, usted me preguntó lo que pienso de la duración del gobierno inglés y me pidió predecir cuáles podrán ser las consecuencias de su corrupción. [...] Considero, señor, que lo que conservará su gobierno es que, en el fondo, el pueblo tiene más virtud que los que lo representan. No sé si me equivoco, pero creo haber visto eso en su nación: el soldado vale más que los oficiales y el pueblo vale más que los magistrados que lo gobiernan. [...] [En todo el pueblo] creo haber observado un cierto espíritu de libertad que se mantiene encendido y que no quiere apagarse, y cuando pienso en el talento de esta nación, tengo la impresión de que parece más sojuzgada de lo que lo está, porque lo que ahí se encuentra más sometido, se muestra con toda claridad y lo que es más libre, con menos. Yo no digo que en las elecciones de miembros del Parlamento, la corrupción no se haya infiltrado, pero per-

²² Carta de Montesquieu a Domville, 22 de julio de 1749, en *Montesquieu* (1950-1955, vol. III, p. 1245).

mítame hacer algunas reflexiones. [...] Le suplico que reflexione en el género particular de corrupción que se emplea en esas asambleas particulares. Son comidas, asambleas tumultuosas, licores embriagantes, ligas, partidos, odios o indirectas, medios expuestos a plena luz. La corrupción más peligrosa es la que es sorda, la que se esconde, la que afecta el orden, la que parece regla, la que va donde no parece que se dirige. Le pido que recuerde la corrupción de Roma y verá que era totalmente diferente. [...] Entonces, todas las falsedades y todas las profundidades de la corrupción en Inglaterra se refieren únicamente al Parlamento y a ese Parlamento puede faltarle la probidad, no carece de luces, de tal manera que la corrupción no deja inquietarse ya que es difícil cubrirse con un velo. Ahora bien, no hay bribón que no anhele ser bribón y, además, pasar por un hombre de bien. [...] Son las riquezas las que hacen su corrupción. (¡No compare sus riquezas con las de Roma, ni con las de sus vecinos! Sin embargo, compare las fuentes de sus riquezas con las de Roma y las fuentes de riquezas de sus vecinos. En el fondo, las fuentes de sus riquezas son el comercio y la industria, y esas fuentes son de tal clase que aquel que se enriquezca, no lo hará sin enriquecer con ello a muchos otros. Las fuentes de riquezas de Roma eran la ganancia de la recaudación de tributos y el saqueo de las naciones sometidas. Ahora bien, esas fuentes de bien no pueden enriquecer a un particular sin empobrecer con ello a muchos otros; de donde se deduce que, en ese Estado y en todos los que se le asemejen en este aspecto, existen sólo personas extremadamente ricas y otras sumamente miserables. No podía haber mediocres, como entre ustedes, ni de espíritu de libertad, como entre ustedes. Sólo podía haber un espíritu de ambición, por un lado, un espíritu de desesperación, por el otro, y por consiguiente, ya no más libertad.²³

En esta intensa y compleja carta, hay tres argumentos que llaman particularmente la atención. En primer lugar, Montesquieu argumenta que la "virtud" no está tan amenazada en Inglaterra como lo cree su correspondiente: ésta

²³ Carta a Domville, reproducida en *Les Pensées*, núm. 1960, en *Montesquieu* (1950-1955, vol. II, pp. 592-595).

subsiste en el pueblo. Al razonar de esta manera, Montesquieu indica que ante sus ojos la preservación de la libertad, tanto en Inglaterra como en las repúblicas, se basa en la preservación de la virtud y del sentido del bien público. Debido a que no le parece que esta virtud esté a punto de desaparecer, él no ve que haya graves amenazas sobre la libertad. Se observará que Montesquieu no afirma, según un argumento de tipo mandevilliano, que Inglaterra se protege de la decadencia porque está organizada según una estructura donde puede alcanzarse el bien público sin recurrir a la virtud de los individuos. Inglaterra necesita realmente la virtud de sus ciudadanos, pero al contrario de lo que proclaman los amigos de Bolingbroke, los avances del comercio no han destruido dicha virtud.

Por otra parte, el contraste que se describe en esta carta entre Roma e Inglaterra muestra que, para Montesquieu, la causa de la corrupción fatal de la libertad no reside ni en el enriquecimiento mismo, ni mucho menos en el comercio y la industria, sino en una forma particular de enriquecimiento, el que prevalecía en Roma. La recaudación de los tributos, es decir, de los impuestos, y el saqueo, las prácticas romanas en las que él ve las fuentes del enriquecimiento corruptor, presentan una estructura común: el enriquecimiento de ciertos individuos es, aquí, el opuesto exacto del empobrecimiento de otros, lo que se gana aquí necesariamente se pierde allá. Según Montesquieu, el enriquecimiento por extracción o por despojo es el que corrompe, porque entonces el resultado es la concentración de la riqueza en ciertos sectores de la sociedad o del mundo y de la pobreza en otros. La razón por la cual el comercio y la industria no tienen este efecto corruptor, se debe a la manera en que distribuyen la riqueza. Hay que mencionar que, en este razonamiento, Montesquieu hace resaltar las consecuencias distributivas de las dos formas de enriquecimiento que él compara. Desde el punto de vista de la preservación de la libertad, el mérito del comercio no se debe a que origina más riqueza global que la extracción o el despojo, sino a que la distribuye de manera diferente, ya que una multitud de individuos o de grupos pueden ganar ahí simultáneamente. El argumento central de Montesquieu es que la transacción comercial, a diferencia de la extracción y del despojo, es mutuamente benéfica. Las razones pre-

cisas por las que una estructura de ganancias como ésta desemboca en el desarrollo de una clase media ("el estado mediocre") no se han elaborado de manera clara y rigurosa, aunque la dirección general del argumento es totalmente clara: la fuente de la corrupción destructora de libertad reside en la concentración de la riqueza y de la pobreza, no obstante que el comercio y la industria, contemplados desde el ángulo de sus efectos distributivos, son mecanismos que difunden la riqueza.


Aun cuando Montesquieu menciona en esta carta solamente los efectos distributivos comparados de dos formas de enriquecimiento, no podemos dejar de observar que la extracción y el despojo aún difieren del comercio en otro aspecto: en los dos primeros casos, el enriquecimiento no resulta del trabajo y de la industria, mientras que en el comercio algunos se enriquecen debido a su actividad menesterosa. Como Montesquieu subraya, por otra parte, que el espíritu de trabajo, inherente al espíritu de comercio, es uno de los factores que impiden que el enriquecimiento produzca efectos sutiles en las repúblicas comerciantes, parece razonable pensar que esta otra diferencia entre el comercio y la extracción (o el despojo) figure, de igual manera, en el segundo plano de su argumentación en la carta a Donville.

En fin, si se sigue la carta, otra razón explica por qué la corrupción, de la que Montesquieu no niega la existencia en Inglaterra, no causará probablemente los efectos destructores que temen y denuncian los adversarios de la política de Walpole. Esta otra razón obedece al carácter abierto, público y, por lo tanto, expuesto a la crítica de los fenómenos de corrupción. Montesquieu reconoce que, sin duda, la política inglesa se corrompe, pero el sistema contiene un antídoto: la luz de la publicidad. Al mismo tiempo, la corrupción está presente, aunque también se le acosa, se le expone y se le denuncia. Ahora bien, la corrupción deletérea y destructora de libertad, según Montesquieu, es la que pasa inadvertida, ya que entonces no puede echarse a andar ningún mecanismo corrector. Es la denuncia de los comportamientos condenables y no su ausencia lo que se necesita para preservar la libertad. Aquí encontramos un argumento expuesto en *Del espíritu de las leyes*: la salvaguardia de la libertad inglesa reside en la preocupación constante de la pérdida de la libertad y en

las sospechas, a menudo infundadas, que ésta origina. Montesquieu menciona que el pueblo inglés teme sin cesar la pérdida de su libertad y la competencia entre los partidos empuja a los hombres políticos a avivar esos temores. Algunos ciudadanos celosos de su libertad y que se mantienen en alerta sospechan lo peor de todo esto. Escribe: "Así, cuando los terrores no tuvieran fundamento, sólo ocasionarían vanos clamores e injurias; y aun darían el buen resultado de que no se enmohecieran los resortes del gobierno y el de que estuvieran alerta todos los ciudadanos" (*Leyes*, XIX, 27, p. 209). En ese capítulo de *Del espíritu de las leyes* la preocupación y la vigilancia políticas no están separadas de la actividad y de la agitación que recorren sin cesar esta nación "siempre enardecida" donde las pasiones, libres para manifestarse, aunque contenidas en sus efectos, dan su dinamismo y su energía a toda la sociedad, tanto en el orden político como en la adquisición de las riquezas.

Montesquieu no define formalmente el régimen inglés como una república comerciante, no obstante que sus análisis de las repúblicas comerciantes permiten comprender por qué no acepta el sombrío diagnóstico de Bolingbroke y sus amigos.

Hoy en día, la idea de que una tensión fundamental pone frente a frente a los principios del republicanismo y a los de la sociedad mercantil, ha adquirido el estatuto de una evidencia indiscutible que estructura investigaciones y debates. Esa dualidad se impuso como el paradigma que domina en la historia de las ideas políticas del periodo que va desde el Renacimiento hasta las revoluciones inglesa, francesa y estadounidense. Cuando se estudia una doctrina o una corriente de pensamiento políticas, primero se busca situarlas con respecto a esta oposición, aunque sea para concluir que intentan rebasarla. Los pensadores o los actores que al igual que los Constituyentes estadounidenses o ciertos revolucionarios franceses, como Siéyès, toman partido a favor de un gobierno republicano en una sociedad mercantil, son considerados como innovadores que proponen una combinación inédita entre dos realidades que hasta el momento se consideran opuestas.

La obra de Montesquieu revela los límites de esta oposición. No está buscando una salida a la alternativa de la república y del comercio. Su trabajo de observación y de análisis circunscribe la validez de la oposición y muestra su carácter, por así decirlo, local. Al estudiar a los republicanos comerciantes que, de Atenas o Cartago, han aparecido de manera recurrente a lo largo de la historia, Montesquieu muestra que la república hostil al comercio y a la que el crecimiento de las riquezas ha llevado a la decadencia, en donde Roma aporta el arquetipo, representa sólo una de las formas del gobierno republicano. Así, la oposición entre el comercio y la república muestra que es tan sólo un rasgo propio de un cierto tipo de república. Dicha oposición no es accidental, sin duda, no resulta ni de circunstancias fortuitas, ni de las singularidades de Roma. Hay mecanismos inteligibles que la explican y su fuerza se extiende más allá de Roma. Además, Esparta proviene del mismo modelo; sin embargo, por inteligible y difundida que sea dicha oposición, tampoco es una ley universal, pues vale para un modelo particular de gobierno republicano. También es posible otro modelo, igualmente inteligible y de igual manera común a más de un caso, el de la república comerciante. Aquí, los principios del gobierno popular y los del comercio son, no solamente combinados, sino estrechamente solidarios unos de otros. Al explicar los mecanismos por los que el comercio y el gobierno republicano pueden apoyarse mutuamente, según un esquema de causalidad recíproca, Montesquieu inflige un mentís empírico a la tradición que ve en Roma a la única figura posible de la república y hace que esta tradición aparezca como si procediera de un partido a favor de Roma, que elige descuidar una parte importante de la experiencia histórica. 

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Elster, Jon (1999), *Alchemies of the Mind*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Harrington, James (1992), *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, edición y traducción al inglés de J. G. A. Pocock, Nueva York, Cambridge University Press.

- Kramnick, I. (1992), *Bolingbroke and his Circle. The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Leduc, C. (1976), *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres.
- Loeb Classical Library (1968), *Xénophon: Scripta Minora*, traducción al inglés de G. W. Bowersock, Massachusetts, Harvard University Press.
- Manin, Bernard (1985), "Montesquieu et la Politique Moderne", *Cahiers de Philosophie Politique de l'Université de Reims*, Bruselas, Ousia.
- Montesquieu (1997), *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa.
- (1950-1955), *Oeuvres complètes*, 3 vol., París, Éditions Nagel.
- Pocock, J.G.A. (1975), *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press.
- (1985), *Virtue, Commerce and History*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Shackleton, R. (1961), *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press.
- Skinner, Quentin (1978), *The Foundations of Modern Thought II*, Nueva York, Cambridge University Press.
- (1998), *Liberty before Liberalism*, Nueva York, Cambridge University Press.