

Reflexiones sobre la reciente publicación de  
*Montesquieu. Tutte le Opere (1721-1754)*, Milano:  
Bompiani, 2014, pp. CCLI + 2.683 (ed. Domenico Felice)<sup>1</sup>

Gaetano Antonio Gualtieri  
Università di Bologna (Italia)

---

Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu (1689-1755), es uno de los personajes intelectuales más significativos del “siglo de las Luces”. Todavía hoy, a doscientos cincuenta años de su muerte, son de gran actualidad algunas de sus fundamentales teorías y formulaciones, como el principio de la división de poderes dentro de un Estado, la concepción de la existencia de un “espíritu” característico de cada pueblo, el rechazo de la tortura y la necesidad de conmensurar las penas a los delitos. La relevancia, la complejidad y la riqueza de los temas afrontados por el filósofo francés hacen comprender claramente el motivo por el que autores ilustres se han visto influidos por su pensamiento, y esto sería motivo suficiente para recopilar todos sus escritos.

En este contexto, *Montesquieu. Tutte le Opere (1721-1754)*, Milano, Bompiani (colección “Il pensiero occidentale”), 2014, representa una ponderada y conspicua publicación de imprescindible importancia para cualquier estudioso o intelectual, interesado no sólo en el pensador de La Brède, sino más en general en la filosofía moderna. En este volumen, editado por Domenico Felice, uno de los máximos expertos a nivel internacional de Montesquieu, se presenta una nueva traducción, con amplias notas y en edición bilingüe, de todos los escritos que el filósofo francés publicó a lo largo de su vida, es decir: las *Lettres persanes* (la primera de sus dos redacciones de 1721), el *Temple de Gnide* (1725), la versión del 1748 de las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), el *Dialogue de Sylla et*

---

<sup>1</sup> Traducción de Ana Troncoso González.

*d'Euclate* (1745), la versión de 1750 del *Esprit des lois* (1748), la *Défense de l'Esprit des lois* (1750) y el *Lysimaque* (1754).

Sería fácil perderse en la lectura de una recopilación tan compleja si no hubiera una *Introducción* en grado, como la redactada por el editor del volumen, de mantener los hilos de los diversos textos, atendiendo, al mismo tiempo, al desarrollo cronológico del pensamiento de Montesquieu y a las características fundamentales de cada escrito. De este modo se facilita la comprensión del lector en algunas páginas que, de otro modo, podrían presentar algunas dificultades hermenéuticas. La *Introducción* de Felice une finura y eficacia, situándose en una óptica dialógica en la comparación bien de quienes afrontan la lectura de las tesis sin ser especialistas del pensador francés, bien de sus intérpretes más fieles.

El volumen se ha completado con los elementos siguientes: una detallada *Cronología de la vida y de las obras de Montesquieu* y una nutrida y amplia *Bibliografía* (compuesta de tres secciones: “Repertorios y ediciones francesas anteriores” y “Ediciones italianas” de los escritos incluidos en el volumen, además de “Literatura secundaria [1952-2012]”, dedicada al filósofo bordelés), ambas editadas por Piero Venturelli; fichas de presentación y *Apéndices* a los textos singulares; *Índice de los temas tratados*. Este vastísimo *corpus* de materiales contribuye a dar fe del alto valor científico de la publicación.

En la *Introduzione* se pone en evidencia, en primer lugar, la ilimitada erudición del autor de La Brède, unida a su capacidad de maravillarse, que es típica de cualquier gran filósofo<sup>2</sup>. Felice atrae la atención sobre el hecho de que “Montesquieu se interesó en todo y recogió sobre cada ámbito del saber (de la física a la metafísica, de la biología a la fisiología, de la geología a la medicina, de la economía al derecho, de la estética a la ética, de la Historia de la Tierra a la del hombre y de las ciencias naturales a las de la sociedad y la política) una cantidad increíble de material, abriendo canteras, redactando proyectos y esbozando estudios e investigaciones”<sup>3</sup>. Sin embargo, de todo el inmenso *sujet* que constituye el pensamiento de Montesquieu, la parte de lejos preponderante está constituida por los pueblos por las instituciones, por los hombres y las civilizaciones que se han sucedido en la Historia. Lo que caracteriza al filósofo bordelés es el hecho de no considerar aisladamente a los diversos pueblos, sino que compara a unos con otros, al punto de llevar a cabo un estudio en profundidad de tipo científico sobre el tema.

Son sustancialmente cuatro las categorías conceptuales que presiden la metodología de investigación del pensador francés: relación, relatividad, espíritu general de la nación y grandeza/decadencia<sup>4</sup>. Estas cuatro categorías

<sup>2</sup> Cf. D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere (1721-1754)*, tr. it. con texto original, editado por D. Felice, Milano, Bompiani, 2014, pp. IX-CXXXV: X.

<sup>3</sup> D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere (1721-1754)*, cit., p. X.

<sup>4</sup> Ver S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 10-20.

están presentes, aun si en germen, ya en la *Cartas persas*, obra injustamente considerada, por algunos intérpretes, un *divertissement*, cuando en cambio se trata de una obra muy seria<sup>5</sup>, en la que prima la idea de que la opresión del hombre sobre el hombre es, de lejos, la realidad más extendida del planeta y que afecta profundamente a Europa<sup>6</sup>.

Analizando los rasgos distintivos de los diversos pueblos, Montesquieu identifica causas precisas y las agrupa en dos tipos: *causas físicas* (o materiales u objetivas) y *causas morales* (o espirituales o subjetivas). Ambos tipos de *causas* contribuyen a definir un concepto fundamental del pensamiento del bordelés: *l'esprit général*, o sea el *espíritu* o *carácter general de las naciones o de los pueblos*<sup>7</sup>. *L'esprit général* es la expresión de las características de un pueblo dado y viene, por lo tanto, entendido por Montesquieu como síntesis de las causas físicas y espirituales de la vida social<sup>8</sup>. La teoría que expresa este concepto acoge el principio de la evolución de la sociedad: es un esquema dinámico, por tanto adecuado para expresar el devenir histórico de la civilización<sup>9</sup>. Según el pensador de La Brède, es un mal gobernante no sólo el individuo corrupto interiormente, sino también el que no presta suficiente atención al *espíritu general* del pueblo que gobierna. Los aspectos que un gobernante debe tener en cuenta consisten en darse cuenta que el interés de los individuos reside siempre en el interés común y que la justicia hacia los demás es automáticamente una forma de consideración hacia nosotros mismos.

La investigación del filósofo francés parte de las principales operaciones del alma, derivadas de las sensaciones, según una teoría empirista y lockeana;

<sup>5</sup> Según un importante intérprete del bordelés, se trata, incluso, de un “libro lleno de angustia” (S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, en L. Firpo [director], *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, Torino, Utet, 1975, pp. 207-208).

<sup>6</sup> Cf. D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. XXI.

<sup>7</sup> Incluso antes que en el *Esprit des lois*, es posible encontrar una formulación bastante acabada de la categoría del *esprit* o *caractère général d'une nation* en el *Essai sur les causes* (1734-1738), una obra que Montesquieu deja inconclusa e inédita.

<sup>8</sup> Se deben, en este punto, recordar las palabras del bordelés, el cual afirma: “Muchas cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, la vestimenta y las costumbres; donde se forma un espíritu general, del que es el resultado. A medida que, en cada organización, una de estas causas actúa con mayor fuerza, las demás le ceden en proporción. La naturaleza y el clima dominan casi ellos solos entre los salvajes; las costumbres gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan a Japón; tiempo atrás la vestimenta daban ejemplo en Esparta; las máximas del gobierno y las costumbres antiguas las daban en Roma” (Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, en D. Felice [editado por], *Tutte le opere*, cit., XIX, 4, p. 1521). Se trata de la lista más larga jamás propuesta por el filósofo francés de los factores que constituyen o condicionan el espíritu general (siete factores contra los seis enumerados en *Essai sur les causes*: “Existe en cada nación un carácter general, de los cuales el de cada individuo es más o menos influenciado. Esto se produce de dos formas: mediante las causas físicas, que dependen del clima [...]; y mediante las causas morales, que consisten en la combinación de las leyes, de la religión, de los vestidos y de las costumbres, y en esa especie de propagación de la manera de pensar, de la atmósfera y de las necesidades de la Corte y de la capital, que se difunden”; parece digno de nota el hecho de que esta ampliación no trate los factores físicos, sino sólo los morales).

<sup>9</sup> Véase S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 392-393.

las sensaciones se transmiten desde los objetos externos al alma, mediante un espíritu o jugo contenido en las fibras nerviosas, siguiendo en este aspecto las enseñanzas de la doctrina cartesiana de los *espíritus animales*, acogida por Montesquieu desde su juventud, pero combinada en obras más maduras con las teorías coetáneas sobre la vibración y la tensión de los nervios<sup>10</sup>. A su vez, el estado de las fibras nerviosas depende del ambiente externo o natural, además de la constitución física de la maquinaria corpórea; en consecuencia, el ambiente externo y la constitución física desempeñan una función decisiva en la determinación de los espíritus o caracteres nacionales que se encuentran en el mundo. No menos importantes que las causas físicas son las morales. Estas últimas plasman el carácter general de una nación mucho mejor que las causas físicas. Esto es cierto, empero, sólo en un estadio muy avanzado del desarrollo de las sociedades humanas, o sea para los pueblos civilizados, no para los bárbaros y salvajes. En estos últimos, de hecho, no existiendo ningún tipo de educación, predominan los factores físico-geográficos<sup>11</sup>.

Felice nos advierte contra emitir juicios precipitados sobre estas teorías, a la luz de los más recientes descubrimientos y teorías médicas y fisis-psicológicas, al igual que sería un grave error evaluar la categoría de *espíritu general* de un pueblo en base a las sucesivas concesiones racistas y nacionalistas de las que ha sido recubierta, que a veces se han superpuesto, y que resultan del todo extrañas a la mentalidad filosófica de Montesquieu<sup>12</sup>. El editor del volumen, de todos modos, especifica que tales conceptos son absolutamente básicos y centrales en el pensamiento del autor bordelés. Por otra parte, el mismo “espíritu de las leyes” resultaría incomprensible si no se partiera también de las cuestiones físicas que se encuentran en la base, o sea el *espíritu nervioso* y sus diversas reacciones en función del clima<sup>13</sup>. Las climas calurosos debilitan al hombre y lo agotan, haciéndolo esclavo, mientras que los climas templados lo revigorizan<sup>14</sup>. Entre los factores físicos, sin embargo,

<sup>10</sup> En el *Essai sur les causes*, los nervios se comparan con las cuerdas vibrantes de los instrumentos musicales: Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, editado por D. Felice, Pisa, Ets, 2004, p. 47; sobre la cuestión ver a R. Mazzolini, *Dallo 'spirito nerveo' allo 'spirito delle leggi': un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, en G. Barber - C.P. Courtney (editor), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 214-215. Estos textos de Montesquieu son influencia de R. Cartesio, *Le passioni dell'anima* (1649), en Id., *Opere*, 2 voll., tr. it., intr. y notas editadas por E. Garin, Bari, Laterza, 1967, vol. II, parte I, artt. 10, 34, pp. 408, 422.

<sup>11</sup> Si veda D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. LXXII. También trata este nudo conceptual C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni* (2003), en D. Felice (editor), *Leer El espíritu de las leyes de Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 353-404.

<sup>12</sup> Cf. D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. LXXV.

<sup>13</sup> Si veda D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. LXXV.

<sup>14</sup> Cf. C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni* (2003), cit., pp. 356 ss.

Montesquieu, no sólo contempla el clima, sino también la geografía de un territorio e incluso las dimensiones del mismo; razón por la que la metodología del filósofo francés se aplica también al individuo singular y a la suma de los individuos que constituyen una sociedad. Y es aquí donde se introduce la famosa tripartición – eminentemente descriptiva – de los gobiernos (republicano, monárquico, despótico) establecida por el pensador de La Brède, según la cual a un gobierno republicano conviene un territorio de pequeñas dimensiones, a un gobierno monárquico un territorio de dimensión intermedia y a un gobierno despótico un territorio de grandes dimensiones.

Junto a tal tripartición, Montesquieu enuncia una bipartición – principalmente evaluativa – de los mismos gobiernos siendo *moderados* y *despóticos*: los primeros son de tipo republicano o monárquico y dan vida a una constitución articulada y compleja, distinguida por un régimen político de tendencia pluralista (que puede adoptar la forma de un gobierno mixto), mientras los gobiernos despóticos son monocráticos y presentan una constitución simple e inarticulada.

Ahora bien, el haber analizado completamente el despotismo, considerándolo una forma autónoma de Estado, representa una de las innovaciones del *Esprit des lois* y, de forma más general, del pensamiento de Montesquieu. Por tal concepción, el bordelés se diferencia de Aristóteles y de Maquiavelo: mientras estos últimos, de hecho, “ ‘rebajan’ o ‘degradan’, por así decir, el Estado despótico al rango de *subspecie* de la especie *monárquica*, él lo ‘asciende’ o ‘eleva’ a la dignidad de *tipo primario* o *fundamental* de gobierno”<sup>15</sup>.

Según Montesquieu, cada forma de gobierno está constituida sobre la base de dos elementos: la *nature* y el *principe*. La “naturaleza” alude a la estructura constitucional de un gobierno (el gobierno republicano es aquel en que todo el pueblo, o una parte de él, detenta el poder; el monárquico, aquel en que gobierna uno solo, pero por medio de leyes fijas y estables; el despótico, aquel en que uno solo conduce todo con su voluntad y sus caprichos, evitando reglas y leyes); el “principio”, sin embargo, identifica lo que hace actuar a cada forma de gobierno, o sea las pasiones humanas que hacen que se mueva, además de los factores psicológicos que inducen a los miembros de un determinado Estado a cumplir el propio deber, en primer lugar el de obedecer las leyes<sup>16</sup>. Esto es lo que da lugar a que cada

<sup>15</sup> D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. LXXXIX.

<sup>16</sup> Cf. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, III, 1, en Id., *Tutte le opere*, cit., p. 947. Sobre el argumento, ver P. Venturelli, *Tassonomie delle forme di governo, distribuzione dei poteri e concetto di spirito generale. Considerazioni critiche sull'Esprit des lois di Montesquieu*, “Storia e Politica”, 5 (2013), 1, pp. 71-111: 77-88.

forma de gobierno tenga el propio *principe* (o *ressort*, esto es “resorte”<sup>17</sup>): la república tiene la *vertu*, la monarquía el *honneur*, el despotismo la *crainte/terreur*<sup>18</sup>.

Felice destaca cómo, al definir la *natureza* de los tres tipos de gobierno, Montesquieu emplea, simultáneamente, dos criterios diferentes: un *criterio descriptivo* del quién gobierna y dónde (o sea, lo relativo al número de personas que detentan el poder y el lugar geográfico en cuestión) y un *criterio axiológico*, concerniente a *cómo* el o los que detentan el poder lo ejercen. Respecto del primer caso, en efecto, el despotismo, por ejemplo, es una forma de gobierno *adecuada* y correspondiente a las condiciones físico-climáticas de los países extraeuropeos, y por tanto conforme al *esprit général* de los pueblos que los habitan; en relación con el segundo, sin embargo, el despotismo es siempre y en todas partes un gobierno pésimo.

En el despotismo, junto a una falta de *libertad política* se constata también una falta de *libertad civil*, desde el momento en que el déspota sostiene no sólo el *imperium*, sino también el *dominium*, siendo propietario de todos los bienes de sus súbditos<sup>19</sup>, reducidos por este motivo al rango de esclavos, sea en sentido político o en sentido social<sup>20</sup>. Esclavitud política y esclavitud civil, despotismo político y despotismo social generan un *esprit précaire*, cuyos efectos son la tendencial destrucción de toda actividad económica y la desertificación de los territorios donde ellos prosperan. En el lado opuesto, la bondad de un gobierno y la seguridad de la propiedad de los bienes constituyen la razón principal de la prosperidad y del desarrollo económico.

Otro de los motivos constantes en los escritos del filósofo de La Brède lo representa la positividad que reconoce al operar, al trabajo, a la iniciativa humana, frente a la inacción y el ocio: los primeros son el efecto de un gobierno

<sup>17</sup> El concepto de *ressort* hace referencia a las ideas mecánicas que caracterizan las concepciones de algunos autores de la época; no casualmente hace referencia al “resorte” que causa el movimiento de un dispositivo. Cf. D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, p. 107; P. Venturelli, *Tassonomie delle forme di governo, distribuzione dei poteri e concetto di spirito generale*, cit., p. 78.

<sup>18</sup> Sobre esto consultar P. Venturelli, *Tassonomie delle forme di governo, distribuzione dei poteri e concetto di spirito generale*, cit., pp. 78-84. Hay que especificar que la *virtud* de la que habla Montesquieu se entiende en sentido político, como se concluye –entre otros– de las siguientes palabras: “Lo que he llamado *virtus* en la república es el amor de la patria, es decir el amor de la igualdad. Esta virtud, que es el amor de la patria o de la igualdad en la república, es el resorte [*ressort*] que hace actuar al gobierno republicano, como el honor es el resorte político [*ressort politique*] del gobierno monárquico. Lo que hace que estos resortes políticos sean diferentes es el hecho de que, en la república, quien ejecuta las leyes se da cuenta que también estará sujeto a ellas y sentirá también su peso. Hace falta por tanto que se ame la patria y la igualdad de los ciudadanos, para ejecutar las leyes; sin esto, las leyes no serán cumplidas. Así no es en la monarquía. Para que las leyes sean cumplidas basta que el monarca lo quiera” [Montesquieu, *Chiarimenti sullo Spirito delle leggi* (1750), in *Id., Tutte le opere*, cit., pp. 2361-2362, nota 6 (se trata de un *éclaircissement* no incluido en la edición original impresa en este documento)].

<sup>19</sup> Cf. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, cit., V, 14 e VI, 1, pp. 1033, 1059.

<sup>20</sup> Al respecto, ver F. Venturi, *Despotismo orientale*, “Rivista storica italiana”, 72 (1960), pp. 117-126: 119.

libre; los segundos, en cambio, del despotismo. De ahí que el pensador francés establezca las siguientes conexiones: libertad - política - propiedad - actividad - dinamismo económico y, del otro lado, despotismo (o esclavitud política o ausencia de libertad política) - ausencia de propiedad (o esclavitud civil o ausencia de libertad civil) - positividad - estancamiento económico. No están fundamentadas, por tanto, las críticas, a menudo dirigidas a Montesquieu, de haber descuidado, en la lista de los elementos causales del *esprit général*, el factor económico<sup>21</sup>. Para confirmar esto se debe tener presente que los cuatro libros de los que se compone la IV parte dell'*Esprit des lois* (en la edición de 1750) –dedicados al comercio, la moneda y la población– constituyen en conjunto un verdadero tratado de economía política<sup>22</sup>.

Despotismo, monarquía y república se diferencian según el *modo de ejercicio del poder* o por el hecho de que, por ejemplo, hablando del gobierno monárquico, mientras en este último se registra la presencia de *pouvoirs intermediaires*, en grado de frenar el poder de quien manda, en el despotismo tales fuerzas político-sociales no existen, pues el poder del tirano es arbitrario<sup>23</sup>. En cierto sentido, casi sólo la religión puede contener la voluntad de un déspota; Felice destaca cómo, en otras partes del *Esprit des lois*, emerge la función moderadora de la religión, en particular en el capítulo 10 del libro III. Según Montesquieu, gracias a los preceptos religiosos, que se reclaman de los principios divinos y por tanto derivan de un ser superior, las leyes son impuestas tanto al príncipe como a los súbditos<sup>24</sup>. De manera más general se puede afirmar

<sup>21</sup> Cf., por ejemplo, L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris, Puf, 1992, p. 63; C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006, pp. 67-69.

<sup>22</sup> Sobre tales textos, consultar el estudio de E. Pii, "*Esprit de conquête*" ed "*esprit de commerce*" (1998, con título parcialmente diverso), en D. Felice (editor), *Leer El espíritu de las leyes de Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 409-440.

<sup>23</sup> La referencia a la monarquía vale sobre todo por la variante continental (o de tipo francesa) de esta forma de gobierno, y lo que es un ordenamiento constitucional en el que están presentes ciertos privilegios que, en la sociedad y en el ámbito de la vida política, están en grado de ralentizar el poder del monarca. A propósito de la monarquía en el *opus maius* del bordelés, Cf. M. Goldoni, *La monarchia* (2009, pero con título diferente), en D. Felice (editor), *Leer el Espíritu de las leyes de Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 67-124.

<sup>24</sup> Entorno al importante papel de la religión, concebida por Montesquieu como instrumento de cohesión social, hay que hacer referencia especial a S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 43 (1966), pp. 582-603; M. Cotta - D. Felice (editor), *Leer Montesquieu oggi: dialogo con Sergio Cotta*, en D. Felice (editor), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. II, pp. 893-905; Th. Casadei - D. Felice, *Per una filosofia del limite. Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, "Bibliomanie", 15 (2010), pp. 217-243; D. Felice, *Il dispotismo* (1998, con título diferente), in Id. (editor), *Leer el Espíritu de las leyes de Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 125-198; Id., *Montesquieu e i suoi lettori*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 83-118, 125-132. Creemos que – de diferentes puntos de vista – son cuestionables, sin embargo, las argumentaciones de los siguientes ensayos: L. Bianchi, *Histoire et nature: la religion dans "L'Esprit des lois"*, en C. Volpilhac-Augier - M. Porret (editor), *Le temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304; M. Platania, *Montesquieu e la "necessità" della religione. Un approccio laico e comparativo al problema religioso nelle società politiche*, en M. Geuna - G. Gori (editor), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 167-198.

que, en la perspectiva del pensador de La Brède, la religión tiene un papel fundamental incluso en la formación de la moral de los ciudadanos. El hombre ideal al que mira Montesquieu, por otra parte, es el centrado en la moderación, no el individuo hobbesiano-mandevilliano, que propende a satisfacer exclusiva e ilimitadamente el propio interés<sup>25</sup>; en este sentido, la religión tiene una tarea fuertemente constructiva<sup>26</sup>.

Pero ¿qué son las leyes, en la visión de Montesquieu? Son, antes que nada, “relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas”. En otras palabras, la ley es aquello que *liga*, vale decir, es aquello que pone en relación a los hombres con Dios y a éstos entre sí<sup>27</sup>.

En la locución “relaciones necesarias”, en efecto, contrariamente a las interpretaciones de muchos estudiosos, tendentes a destacar el término “necesarias”, es sobre la palabra “relaciones” donde en cambio es menester poner el acento; así las cosas, resulta clara, a juicio de Felice, la influencia ejercida en el pensamiento de Montesquieu de la filosofía estoica, según la cual, como se aprecia, existe una concatenación de todos los acontecimientos y de todos los seres, los cuales se hallan sometidos al dominio del *Logos*, presente sea en la naturaleza, en la razón individual o en la comunidad humana<sup>28</sup>.

Por lo demás, el estudio intenso del estoicismo, en particular de Cicerón y Marco Aurelio, aporta un cambio de la filosofía del bordelés, que si en las *Cartas persas* se concentra en manera especial sobre el egoísmo y sobre el utilitarismo del hombre, a partir del *Tarité des devoirs* deja siempre un espacio mayor a la confianza en las virtudes del ser humano, sin excluir por eso completamente los lados demoníacos y oscuros que se anidan en la consciencia del hombre<sup>29</sup>, y que, tras pasados a la vida comunitaria, conducen a una “falsa política”, hecha de artificios y de astucias.

Las reflexiones sobre los antiguos conmueven a Montesquieu sea como hombre y como pensador, y lo estimulan a acentuar el interés por la

<sup>25</sup> Al respecto, ver D. Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*, cit., p. 91.

<sup>26</sup> Conviene precisar que “Montesquieu no piensa en el cristianismo como *subspecie* del catolicismo, sino en todas las religiones y en particular a las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam)” (D. Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*, cit., p. 95).

<sup>27</sup> Cf. H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), intr. di R. Zorzi, tr. it. di M. Magrini, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 168-169, 216-217. Sobre esta cuestión, tomar especialmente las ideas de Th. Casadei: *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, en D. Felice (editor), *Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. II, pp. 625-673, y *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, en D. Felice (editor), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 805-838: 814 ss.

<sup>28</sup> Véase P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai “Pensieri” di Marco Aurelio* (1992), tr. it. de A. Bori y M. Natali, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 75-98.

<sup>29</sup> La cuestión de la duplicidad de la naturaleza humana ha fascinado, entre otros, a uno de los principales “herederos” del pensamiento del bordelés, Émile Durkheim, que afronta la cuestión en *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* (1914), editado por G. Paoletti, Pisa, Ets, 2009.



práctica de la justicia<sup>30</sup>, virtud que el filósofo de La Brède ve concatenada a los deberes. Estos no son todos iguales, sino que se hallan sometidos a una jerarquía precisa, que a su vez reclama una jerarquía de los bienes<sup>31</sup>, de la cual surge que el deber primario del hombre es anteponer continuamente el género humano a todo lo demás.

Felice señala también otro aspecto fundamental del pensamiento del *Président*, el concerniente a la cuestión del “estado de naturaleza”, por Montesquieu descompuesto en dos fases: el *estado de naturaleza verdadero*, meramente hipotético, en el que se considera el hombre como tal, anterior a la constitución de la sociedad y exclusivamente desde el punto de vista de sus necesidades y de sus inclinaciones naturales; la *sociedad de naturaleza* o *estado de sociedad natural*, existida históricamente, en la que el bordelés examina al hombre que vive en sociedad con sus semejantes y desde el punto de vista de sus capacidades racionales y de las pasiones adquiridas por medio de la sociedad y con el progresar de la civilización.

En el *estado de naturaleza verdadero*, el hombre, según Montesquieu, siente miedo, pero esto no le lleva en absoluto a agredir a otros hombres, como sin embargo afirma Hobbes<sup>32</sup>; más bien los evita y más tarde se acerca a ellos; además, el ser humano se siente igual a sus semejantes, no tanto en la fuerza como en la debilidad, por lo que no busca en absoluto combatir contra ellos, sino vivir en paz con ellos; miedo de la muerte e igualdad natural, lejos de empujar a los hombres a la guerra de todos contra todos, los llevan pues a vivir en paz con sus semejantes. A la luz de eso, en la perspectiva del filósofo de La Brède, la paz es –desde el punto de vista temporal– la primera ley natural, que viene por ello dictada al hombre no por la razón, sino únicamente por su naturaleza (o constitución) física.

En la *sociedad de naturaleza*, sin embargo, los hombres adquieren el sentimiento de la fuerza; en consecuencia, se instaura entre ellos la desigualdad y comienza así el estado de guerra. Este último, por tanto, constituye un estado acorde no al *estado de naturaleza verdadero* (o sea al

<sup>30</sup> Cf. D. Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*, cit., pp. 38-39.

<sup>31</sup> Sobre esto, consultar D. Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*, cit., p. 45. Es oportuno citar un célebre fragmento del bordelés: “Si fuera consciente de algo que fuera útil, pero resultase perjudicial a mi familia, lo eliminaría de mi mente. Si conociera algo útil para mi familia, pero no para mi patria, trataría de olvidarlo. Si conociera algo útil para mi patria, pero dañino para Europa, o quizás útil para Europa pero perjudicial para el ser humano, lo consideraría un crimen” (Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 741 [atribuible al *Traité des devoirs*], en Id., *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, editado por D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 104).

<sup>32</sup> Escribe el filósofo inglés: “la condición humana [...] es una condición de guerra de cada hombre contra todos los demás [...]; esto lleva a una condición tal que cada hombre tiene derecho a una cosa, incluso al cuerpo de otro. Por tanto, durante todo el tiempo en que persiste este derecho natural de cada hombre en cada cosa, ningún hombre (independientemente de su fuerza o sabiduría) puede tener la seguridad de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede normalmente a los hombres para vivir” (Th. Hobbes, *Leviatano* [1651], editado por R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, I, XIII, 8, pp. 211-215).

hombre como tal), sino al *estado de sociedad natural* (es decir al hombre que vive en sociedad).

Felice, sin embargo, advierte que la guerra es, en cada caso, el punto de partida para dar cuenta de las leyes positivas y del Estado basado en ellas. Lo que Montesquieu reprocha a Hobbes, pues, es sustancialmente un error de método, que consiste en atribuir al hombre natural las pasiones que son sin embargo típicas del hombre que vive en sociedad, intercambiando así por impulsos naturales lo que en realidad son impulsos “artificiales”, originados a partir de la reflexión y de la vida en sociedad<sup>33</sup>.

La descomposición del *estado de naturaleza* en dos partes hace que el bordelés, de un lado, retome el punto de vista de la tradición aristotélico-grociana y pufendorfiano-lockeana, para la cual es la paz y no la guerra lo que se inscribe en la naturaleza humana; mas de otro lado, y en oposición a esta tradición, asume el punto de vista hobbesiano, según el cual para explicar el origen de las leyes positivas hay que presuponer un estado de guerra.

De esto se deduce que la guerra y la paz son no ya valores absolutos, sino más bien valores relativos e instrumentales. Tal relativización permite a Montesquieu retomar y relanzar la teoría clásica y medieval de la “guerra justa”, y considerar posible el derecho internacional, adoptando como idea-guía la primera ley de naturaleza que postula la paz<sup>34</sup>.

Montesquieu ha reflexionado mucho sobre la historia y a él se debe una importante novedad que lo distancia de sus contemporáneos: la formulación de una teoría del devenir histórico, según la cual los acontecimientos no están determinados por causas providencialistas, como por ejemplo sostiene Bossuet<sup>35</sup>, o incluidos en la “historia ideal eterna”, como ocurre en el interior de la perspectiva de Vico<sup>36</sup>, y no son tampoco una epifanía de causas principales y causas ocasionales, según teoriza Malebranche<sup>37</sup>, sino que derivan de “laicas” causas generales físicas y morales. Los *caracteres generales de una nación* o de un pueblo son diferentes, y tal diversidad, lejos de ser fruto de la casualidad o de la providencia, está determinada por precisas causas inteligibles<sup>38</sup>. Objeto de particular atención por parte del filósofo bordelés es la Antigua Roma, analizando la cual elabora el canon *grandeur/décadence*, que se configura más tarde como el eje portante de su visión de la historia.

Según Montesquieu, las principales características de la Roma republicana consistirían en la consistencia del pueblo y en la dedicación de los ciudadanos a la patria. De este esqueleto ético-social surgirían, según advierte, otros aspectos

<sup>33</sup> Ver D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. LXXXIII.

<sup>34</sup> Cf. D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. LXXXVIII.

<sup>35</sup> Al respecto es útil S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 324.

<sup>36</sup> Cf. G.B. Vico, *Scienza nuova 1744*, en Id., *Opere*, editado por A. Battistini, Milano, Mondadori, 2007, cpv. 349, p. 552.

<sup>37</sup> Ver N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VI, 3, 8.

<sup>38</sup> Cf. Montesquieu, *Prefazione dello Spirito delle leggi*, en Id., *Tutte le opere*, cit., p. 897.

básicos: el ciudadano-soldado, fuente de la capacidad militar; la continuidad de la política exterior; el control cívico de los censores y, en particular, la capacidad de la constitución romana de corregir los abusos del poder, gracias al “espíritu del pueblo, a la fuerza del Senado o a la autoridad de algunos magistrados”<sup>39</sup>, esto es, alcanzando el equilibrio de las fuerzas fundamentales del Estado.

La *grandeur* de la Roma republicana, según la visión del filósofo de La Brède, se debió en gran parte a la severidad de las costumbres a que dio lugar, de las que surgió el “espíritu ciudadano” (o “espíritu republicano”) que constituía la raíz de la misma. Sin embargo, este “espíritu” podría subsistir sólo en una comunidad política circunscrita y homogénea; razón por la que, cuando, con la expansión del Imperio, Roma perdió dicha consistencia, comenzó la *décadence*: amor a la patria, sentido religioso y virtud cívica y militar cederían el paso a la codicia, al lujo, a la opulencia y a las leyes inadecuadas. Montesquieu, al respecto, habla del paso de *bonnes lois* a *lois convenables*, que aunque permite conservar el poder alcanzado, eran del todo inadecuadas para gobernar un pueblo que ha llegado a ser tan grande<sup>40</sup>. Esto llevó inevitablemente consigo otras implicaciones, como la acentuación de la violencia, de la ferocidad y de la deshumanización, aceptada y no moderada, en cuanto que no había echado a andar aún el cristianismo, que más tarde mitigaría los excesos y los paroxismos. El final del Imperio de Occidente, empero, estuvo marcado por el traspaso de la capital a Constantinopla, en la cual surgió la *orientalización* del Estado y de la sociedad romanos. Lo que resalta mayormente el bordelés, en tal contexto, es el hecho de que los emperadores, de aquel momento en adelante, no supieran mantener el equilibrio en el interior de la sociedad, lo que permitió la difusión de privilegios, favoritismos e imposiciones autoritarias, sobre todo en materia de religión. El equilibrio, por lo tanto, resulta un problema central en la concepción de la política y de la sociedad de Montesquieu, y precisamente este aspecto se pone como fundamento de la teoría de la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial: sin tal separación no es posible hablar de un correcto funcionamiento del Estado. La libertad política, para el filósofo francés, proviene de la condición paritética de poderes diversos y no de su jerarquía. Respetar la tripartición de los poderes constituye la clave hermenéutica del entero sistema de Montesquieu en favor de la libertad<sup>41</sup>.

Cuanto se ha dicho lleva a hacer algunas valoraciones respecto al modo en que Montesquieu considera la historia en su conjunto. Y esto nos lleva a tomar nota de la ausencia de todo apunte o esquema de progreso indefinido o irreversible en los escritos del pensador de La Brède: en su *opus maius*, al contrario, se encuentra la tesis por la que tanto el *esprit général* como el sistema

<sup>39</sup> Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, en Id., *Tutte le opere*, cit., VIII, p. 659.

<sup>40</sup> Ver D. Felice, *Introduzione*, en Montesquieu, *Tutte le opere*, cit., p. LX.

<sup>41</sup> Cf. D. Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*, cit., p. 135.

jurídico-político de cada pueblo están destinados a decaer. En consecuencia, si es cierto que puede verificarse un recorrido que va de la barbarie del despotismo a la civilidad del gobierno libre, de la opresión a la libertad, es de la misma manera cierto que puede suceder lo contrario, como se ve en el contexto de la Roma antigua. Muy profundo es, por tanto, en el bordelés el sentido de la finitud de las *choses humaines*: aquí es posible reconocer un paralelismo con la teoría viquiana de los “ricorsi” históricos<sup>42</sup>; de todas formas, aparte de Vico, en Montesquieu el destino último de las formas políticas y de la civilización no es el de renovarse de manera cíclica, más bien el trágico de la definitiva desaparición de sus concreciones históricas<sup>43</sup>. Esto no quiere decir en absoluto que otros Estados y otras civilizaciones (y otros *espíritus generales*) no puedan volver a surgir y prosperar, pero se tratará precisamente de otros Estados y otras civilizaciones (y otros *espíritus generales*), los cuales también un día llegarán a su fin, para ser a su vez sustituidos por otros Estados y otras civilizaciones (y otros *espíritus generales*).

La gran masa de ideas y reflexiones generadas por la férvida mente del bordelés ha hecho que sean muchos los autores inducidos a referirse a él. Montesquieu, de hecho, es uno de los autores más explotados de los filósofos sucesivos ya a partir del siglo XVIII<sup>44</sup>. En una edad más cercana a nosotros, hay que recordar sobre todo a Hannah Arendt, a la que no es exagerado considerarla como la auténtica continuadora de Montesquieu del siglo XX<sup>45</sup>: en primer lugar, porque ella, así como el pensador de La Brède, encarna el espíritu del *spectateur engagé*; en segundo lugar, ya sea Montesquieu que Arendt, ambos han peseguido el ideal de una ciencia que pudiera conjugar el rigor conceptual y el compromiso ético; en tercer lugar, porque han reflexionado

<sup>42</sup> “Y es maravilloso el recurso de tales cosas humanas civiles de tiempos bárbaros, que retoman” (G.B. Vico, *Scienza nuova 1744*, cit., cpv. 1050, p. 935; de forma más general, ivi, cpvv. 1047-1096, pp. 931-957). Sobre convergencias y divergencias entre Vico y Montesquieu, consultar las reflexiones contenidas en S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 309-313.

<sup>43</sup> Cf. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 21.

<sup>44</sup> Por ejemplo, Jean-Paul Marat acuña el concepto de *despotisme de la liberté* inspirándose en Montesquieu. Sobre esta cuestión, ver especialmente D. Felice, *Note sulla fortuna di Montesquieu nel triennio giacobino italiano (1796-1799)*, en Id. (editor), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 79-97; C. Passetti, “*Despotisme de la liberté*”: *l'eccezione giacobina*, en D. Felice (editor), *Dispotismo*, cit., vol. II, pp. 419-438: 422-431. Pero consultar también P. Venturelli, *Il principe “dispotico” y il popolo “incatenato”. A 240 anni da The Chains of Slavery di Jean-Paul Marat*, “Bibliomanie”, 37 (2014); Véase [http://www.bibliomanie.it/principe\\_dispotico\\_popolo\\_incatenato\\_chains\\_slavery\\_marat\\_venturelli.htm](http://www.bibliomanie.it/principe_dispotico_popolo_incatenato_chains_slavery_marat_venturelli.htm) (consultado el 14 de enero de 2016).

<sup>45</sup> Sobre las cuestiones referidas a la relación entre Arendt y Montesquieu, son básicas A. Amiel, *Hannah Arendt lectrice de Montesquieu*, “Revue Montesquieu”, 3 (1999), pp. 119-138; Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit.; Id., *Il senso del ‘limite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, cit.; B. Magni, *Dispotismi ricorrenti. Montesquieu in Hannah Arendt*, in M. Donzelli - R. Pozzi (editor), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 145-158.

sobre el despotismo/totalitarismo<sup>46</sup>, sobre la libertad, sobre la opresión, sobre la bestialidad/angelicalidad de la política; finalmente, porque ambos han nutrido un verdadero culto por las ciencias políticas y morales, anteponiéndolas a las ciencias físicas.

Si bien Montesquieu es conocido a los más sólo por haber sido el filósofo que ha teorizado la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (bastaría solo esto para evidenciar su grandeza), también ha sido indudablemente un pensador universal que ha puesto en marcha las principales cuestiones referentes al desarrollo del liberalismo y del Estado de derecho.

Por estos motivos, y por todo cuanto se ha expuesto sintéticamente hasta aquí, la publicación editada por Domenico Felice constituye un punto de referencia de notable importancia en el panorama italiano e internacional, tanto para los estudiosos de Montesquieu como para quienes tengan intención de conocer y profundizar en su fecundo pensamiento.

---

<sup>46</sup> Consultar, en particular, H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), tr. it. de A. Guadagnin, Torino, Einaudi, 2004; Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, editado por Pa. Costa, Milano, Feltrinelli, 2006.

