

De la continua agitación de las cosas: ontología, ética y política en Leibniz y Montesquieu

On the continuous agitation of things: ontology, ethics and politics in Leibniz and Montesquieu

DIEGO VERNAZZA

EHESS, París

RESUMEN. Este artículo intenta pensar paralelamente la noción de «inquiétude» desde un punto de vista ontológico en Leibniz y desde un punto de vista social y político en Montesquieu. Esta lectura permite no sólo analizar conjuntamente dos filosofías que han sido poco comparadas, sino también resolver de alguna manera un problema clásico que aparece a menudo en las interpretaciones de Montesquieu: la noción de inquietud podría pensarse como el «principio» de gobierno de la república moderna, aquél que nunca es explicitado a lo largo de toda la obra de Montesquieu. La primera parte del artículo será consagrada entonces al análisis de algunos capítulos del libro II de los *Nuevos ensayos* de Leibniz, la segunda al capítulo 27 del libro XIX del *Espíritu de las leyes*.

Palabras clave: Leibniz, Montesquieu, inquietud, conflicto social, responsabilidad.

ABSTRACT. This article tries to think in parallel the notion of «inquiétude» from an ontological point of view in Leibniz's and from a social and political one in Montesquieu. This permits not only to compare two philosophies that has been little compared, but also to resolve one classical problem that often appeared in the interpretations of Montesquieu: this notion of inquietude could be thought as the «principle» of government of modern republic, that one that Montesquieu has never made explicit in his work. Consequently, the first part of the article will be dedicated to the analyse of some chapters of the book II of the *News Essays* of Leibniz, the second one to the chapter 27 of the book XIX of the *Spirit of Laws*.

Key words: Leibniz, Montesquieu, uneasiness, social conflict, accountability.

1. Leibniz: la inquietud del ser

Es sabido que en el capítulo 20 del libro II de los *Nuevos ensayos*, Leibniz reelabora la noción de «inquietud» directamente a partir de la traducción francesa de *Un ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke —traducción hecha por Pierre Coste y revisada por Locke mismo. Es en el proceso mismo de traducción que el concepto comienza a elaborarse¹: Leibniz consi-

¹ Utilizo directamente la versión original (en francés) de los *Nouveaux essais sur*

dera que el vocablo «inquietud» (*inquiétude*) expresa mejor el afecto en cuestión que el original inglés «*uneasiness*», incluso si el sentido que Locke mismo dio al concepto es ligeramente modificado. La razón que da Leibniz es clara: la noción de «*uneasiness*» empleada por Locke pareciera demasiado ligada a una sensación de puro *displacer*, a «un dolor efectivo», mientras que aquello que Leibniz entiende por «inquietud» no puede ser entendido sin antes haber entrado en el delicado dominio de las «pequeñas percepciones». Es preciso ante todo descartar la oposición simple hecha por Locke entre «placer» y «dolor», a fin de determinar un afecto que no es absoluto, sino que se define precisamente en función de «grados», de más y de menos.

¿Como pensar si no la noción de «inquietud» en su singularidad más radical si el original «*uneasiness*» no cesa de desviar la razón hacia aquel campo sospechosamente claro para ser verdadero de las oposiciones absolutas (dolor / placer; gusto / asco; bien / mal)? La noción de inquietud que Leibniz está forjando necesita un pensamiento que opere en función de «grados»: Un «pequeño dolor» moviliza, vuelve activo, vivaz, mientras que un gran dolor abruma, aplasta.² Es así que esos pequeños dolores imperceptibles que Leibniz considera constituyen la inquietud humana deben ser entendidos como sutiles medios que «ha elegido la naturaleza» para activar el deseo humano, «a fin de que gocemos de las ventajas del mal sin recibir la incomodidad.»³ Una especie de astucia de la naturaleza se esconde detrás de las pequeñas solicitudes: a través de una serie de pequeños males, «imperceptibles» pero «suficientes para excitar la voluntad», se alcanza «no tanto la felicidad como la alegría».⁴ De lo contrario, si placer y *displacer* fueran nociones «demasiado distintas»⁵, si se encontraran en una relación de oposición absoluta, «seríamos siempre miserables esperando el bien; en lugar de ello, esta continua victoria sobre aquellos semi-dolores (...) nos da una cantidad de semi-placeres cuya continuidad y conjunto (...) devienen finalmente un placer entero y verdadero.»⁶ En resumen, la «inquietud» es definida como una serie de «pequeñas solicitudes imperceptibles que nos tienen siempre atentos», «pequeños resortes que intentan desatarse y que hacen actuar nuestra máquina.»⁷

l'entendement humain de Leibniz; la traducción al español es propia. Para una visión más general de los respectivos *Ensayos* de Locke y Leibniz véase: Parmentier, M., *Leibniz - Locke, une intrigue philosophique*, Paris, Presses de l'Université de la Sorbonne, 2008.

² Algo que Pascal había visto perfectamente: «No sentimos ni el extremo calor, ni el extremo frío, las cualidades excesivas nos son enemigas, y no sensibles, no las sentimos más, las sufrimos.» Pascal, *Pensamientos*, Fr. 230. Traducción propia.

³ Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, 20, § 5.

⁴ Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 21, § 36.

⁵ Se trata de «determinaciones confusas, de modo que a menudo no sabemos lo que nos falta». Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 20, § 5. Sobre el carácter claro/oscuro, distinto/confuso de las ideas, cf. Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 29.

⁶ Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 20, § 5.

⁷ *Ibid.*

Esta definición de la inquietud permite plantear incluso aquel viejo problema de la libertad, teniendo en cuenta que «es aquella inquietud actual la que determina (la) voluntad a la acción». ⁸ La libertad no se juega ni en un espacio vacío de determinaciones ni en un régimen de la necesidad, sino más bien en un combate perpetuo entre diferentes posibilidades de integración de esa multiplicidad de pequeñas solicitudes que hormiguean sin cesar en el alma: «ese combate no es otra cosa que la oposición de diferentes tendencias, que nacen de pensamientos confusos y distintos.» ⁹ El alma se presenta así como un auténtico campo de batalla, o mejor, como una «asamblea»: allí una multiplicidad de fuerzas establecen alianzas, componen, negocian, suman; de allí que «pueda pasar que la más urgente de las inquietudes no prevalezca; porque (...) es posible que las otras todas juntas la superen.» ¹⁰ Aparecerán en ese momento astucias, destrezas, peripecias del espíritu para hacer inclinar la balanza, ¿hacia dónde? La respuesta es simple: hacia allí donde «nos encontramos más cómodos». ¹¹

El «acto libre» no es más que el resultado de la integración más adecuada, el pliegue definitivo, el más «cómodo», aquel hecho «a nuestra manera». El problema del *ser* se resuelve en aquel del *modo* de ser, la ontología en la ética. Actuar libremente, no es en definitiva otra cosa que «ir hacia eso que encontramos bueno y alejarnos de eso que encontramos malo, de modo que esa tendencia resulte inmediatamente de la apercepción que tenemos.» ¹² El gobierno de sí, la libertad, no consiste en intentar inútilmente detener el péndulo de la inquietud, sino en lograr que la inclinación resultante esté lo más posible en acuerdo con aquello que mejor corresponde con los pliegues fundamentales del sujeto, con su *ethos*.

Es fácil ver en esa definición del acto libre las consecuencias de aquella teoría de la «determinación» que Leibniz desarrollara anteriormente en su *Teodicea*. ¹³ Si bien la «necesidad» no existe en el mundo moral, dado que es exclusiva del mundo «geométrico y metafísico», es evidente que el acto libre no se despliega en una completa indeterminación: «Hay que distinguir lo necesario de lo contingente aunque determinado (...) no vayamos a imaginar que los seres libres actúan de una manera indeterminada.» ¹⁴ La elección no se hace en el vacío, hay límites, contornos, los posibles son limitados; lo que

⁸ Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 21, § 32.

⁹ Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 21, § 35.

¹⁰ Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 21, § 40.

¹¹ Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 20, § 5. Cf. Deleuze, G., *Leibniz, âme et damnation*, París, Gallimard, 2003.

¹² Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 21, § 5.

¹³ Cf. Rensoli Laliga, L., *El problema antropológico en la concepción filosófica de Gottfried Wilhelm Leibniz*, Valencia, Editorial Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 145-165.

¹⁴ Leibniz, *Nuevos Ensayos...*, II, 21, § 13.

permanece indeterminado, lo que puede ser objeto de deliberación y de un posterior acto de libertad, es la integración de esas solicitudes confusas que constituyen la inquietud en un gran pliegue final: «Varias percepciones e inclinaciones concurren hacia la volición perfecta, que es el resultado del conflicto entre ellas (y) el resultado de la balanza hace la determinación final.»¹⁵ Es de esa manera, y no de otra, «que nos volvemos como amos de nosotros mismos, que podemos, con el tiempo, hacernos pensar y hacernos querer lo que querríamos querer y lo que la razón ordena.» Y es justamente porque el espíritu se sabe determinado que éste es capaz de elaborar aquellos métodos que le permiten dirigir «indirectamente a sus deseos, preparando sus armas por adelantado.»¹⁶ El espíritu se aleja de aquella ilusión despótica que pretende controlar directamente las tendencias que habitan el alma y aprende, poco a poco, el difícil arte del gobierno: el espíritu deviene político.

Ni necesidad entonces, ni completa indiferencia a las determinaciones: los partidos a tomar en aquella asamblea del alma, los pliegues finales, no son «nunca indiferentes», lo que importa es la manera en que «un concurso de disposiciones interiores y de impresiones exteriores (...) nos determina al partido que tomamos.» La determinación es «útil y necesaria» desde el punto de vista que es sólo a partir de ella que la elección es «efectiva», es decir, que no cae en la indiferencia.¹⁷ No hay elección en el vacío, decisión absoluta, felizmente no la hay: hay si una *libertad determinada*, una libertad con un contenido efectivo, con raíces profundas.

Es una ilusión de todos modos creer que ese «pliegue final» será verdaderamente último, que «el resultado de la balanza» pueda ser definitivo. De hecho, Locke, más allá de haber sido quien problematizó por primera vez de una manera positiva la noción de inquietud, en tanto fuente de «industria y acción», se había entusiasmado, presa de aquella lógica de las oposiciones absolutas, con la posibilidad de un «mayor placer», de un placer final, que termine, que «cure» de una vez por todas esa fatigante agitación de las cosas.¹⁸ Para Leibniz, «el mayor placer», absolutamente hablando, no es posible; no a causa de una muy humana incapacidad de alcanzarlo, es imposible porque los pliegues del placer «van al infinito», y por consiguiente el placer no puede ser una magnitud definida: «No sé si el mayor placer es posible; creería más bien que puede crecer al infinito, porque no sabemos hasta dónde nuestros conocimientos y nuestros órganos pueden llevarnos, en medio de toda esta eternidad que nos espera.»¹⁹

¹⁵ Leibniz, *Nuevos Ensayos...*, II, 21, § 39 y § 40. Montesquieu afirmará al respecto: «La libertad es en nosotros una imperfección: somos libres e inciertos, porque no sabemos ciertamente lo que nos es más conveniente.» Montesquieu, *Spicilège*, N.º 336, traducción propia.

¹⁶ Leibniz, *Nuevos ensayos...*, II, 21, § 47 y § 48.

¹⁷ Leibniz, *Nuevos Ensayos...*, II, 21, § 48.

¹⁸ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 20.

¹⁹ Leibniz, *Nuevos Ensayos...*, II, 21, § 42.

En resumen: la inquietud aparece así como «esencial a la felicidad de las criaturas», felicidad que no consiste «nunca en una perfecta posesión, que los volvería insensibles y como estúpidos, sino más bien en un progreso continuo y no interrumpido hacia bienes más grandes.»²⁰ Es esa inquietud justamente la que funcionará en la ontología leibniziana como un principio interno de cambio de las mónadas:

«Esas pequeñas impulsiones consisten en librarse continuamente de pequeños impedimentos, en lo cual nuestra naturaleza trabaja sin que pensemos en ello. En eso que consiste verdaderamente esta inquietud que sentimos sin conocerla, que nos hace actuar tanto en las pasiones como cuando parecemos más tranquilos, porque no estamos nunca sin alguna acción y movimiento, por el hecho de que la naturaleza trabaja siempre para estar cada vez más cómoda.»²¹

El ser inquieto, sin reposo, la agitación, constituye el ser mismo de las mónadas; todo lo que acontece, todo lo que puede acontecerle es resultado de su propia inquietud.²² «Esta inquietud es propiamente el sí mismo» («*diese Unruhe aber ist das Selbst*»), dirá más tarde Hegel en el prólogo a la *Fenomenología*.²³

2. Montesquieu: el mundo inquieto

En el libro III del *Espíritu de las leyes*, la república moderna descrita por Montesquieu, cuyo modelo es la nación inglesa, pareciera carecer de «principio» —entiéndase por «principio» un resorte afectivo de la institución, la pasión fundamental alrededor de la cual se «mueve» el gobierno, el afecto político por excelencia. La monarquía, la democracia, incluso el despotismo lo tienen —«honor», «virtud» y «miedo», respectivamente. Sin embargo, aquel régimen político que sirve como modelo para pensar la política futura parece no tenerlo. El problema fue planteado por más de un comentador, y más allá de las divergencias, la mayoría coincide en que la respuesta debe ser buscada en el capítulo 27 del libro XIX, capítulo donde Montesquieu describe la vida política inglesa no desde un punto de vista constitucional, como en el famoso libro XI, sino enfocando la atención en el problema de la relación entre las «costumbres» y la «institución».²⁴ Es preciso entonces determinar ante todo

²⁰ Leibniz, *Nuevos Ensayos...*, II, 20, § 8 y II, 21, § 36.

²¹ Leibniz, *Nuevos Ensayos...*, II, 21, § 36.

²² Leibniz, *Monadología*, 15. Cf. Naert, E., «*Uneasiness et inquiétude*». In «*Les études philosophiques*», n.º Leibniz, enero-marzo 1971, p. 72.

²³ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 18.

²⁴ Para la discusión alrededor de este problema, véase: Pangle, T., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, pp. 116-7; Baker, K. M.,

qué es un «principio» y luego tratar de deducir su contenido específico a partir de aquellas densas páginas del *Espíritu de las leyes*.

En este punto la explicación de Montesquieu es sencilla: la «naturaleza» de un gobierno es «aquello que lo hace ser lo que es», mientras que el «principio» es «aquello que lo hace actuar». «Uno es su estructura particular, el otro la pasión humana que lo pone en movimiento.»²⁵ Un principio es entonces el resorte afectivo de la institución, el modo en que los individuos deben afectarse en acuerdo con la naturaleza del gobierno («virtud» o «amor por la patria» en una república democrática, «honor» en una monarquía, «miedo» en un despotismo), algo que siendo no institucional, careciendo de una forma y contenido fijos, resulta políticamente determinante en la medida en que de la concordancia entre el principio y la estructura depende la dinámica del conjunto.

Esta noción de «principio» poco tiene que ver con un criterio moral: la virtud (ese amor por la patria que no es otra cosa que el amor por la igualdad) es el principio de la república democrática porque ésta necesita estructuralmente aquel tipo de sensibilidad ciudadana, porque en una república democrática es necesario que el ciudadano sea capaz de pensarse a sí mismo como sujeto y soberano a la vez: «En la república, aquél que hace ejecutar las leyes *siente* que será sometido él mismo, y que sentirá el peso. Es necesario entonces que *ame* su patria y la igualdad de los ciudadanos».²⁶ Pensar la política en términos de «principios de gobierno» implica entonces ligarla directamente a maneras comunes de sentir, a sensibilidades compartidas; implica reconocer que la política es también, entre otras cosas, un problema afectivo.

En ese sentido, Montesquieu encontró en Inglaterra una sociedad hipersensible, agitada e inquieta, temerosa hasta el extremo de todo abuso de poder y por lo tanto celosa hasta la obsesión de sus libertades; una sociedad que se «conduce más por las pasiones que por la razón»²⁷, que ha visto sin cesar

«Public opinion as political intention», in Baker, K. M., *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 167-202; Rahe, P., «Forms of government: Structure, Principle, Object, and Aim.», in Carrithers, D., Mosher, M., Rahe, P., *Montesquieu's Science of Politics*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 69-108; Spector, C., *Montesquieu. Pouvoirs, Richesses et Sociétés*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 194, y Rahe, P., *Montesquieu and the Logic of Liberty*, New Haven & London, Yale University Press, 2009, pp. 86-102.

²⁵ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, III, 1. Las citas de Montesquieu son traducciones propias.

²⁶ Montesquieu, *Réponses et explications données à la Faculté de théologie*. Traducción y subrayado propios. Rousseau en el primer libro del *Emilio* se sorprenderá, en ese mismo sentido, de la radicalidad de la sensibilidad espartana (una madre que pide a un soldado noticias de la batalla, y frente a la respuesta «Sus dos hijos murieron», ella responde «No te pregunté eso, esclavo»). Sensibilidad sin la cual, Montesquieu diría, la república guerrera de la Lacedemonia no podría subsistir, se corrompería.

²⁷ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 27.

«surgir la libertad de los fuegos de la discordia y de la sedición». ²⁸ Para entender ese funcionamiento tan singular la noción de «inquietud» jugará, en nuestra opinión, un rol central. Tomemos un párrafo clave del libro XIX, capítulo 27:

«Tememos ver escapar un bien que sentimos, que casi no conocemos, y que pueden disfrazarnos; y el miedo agranda siempre los objetos. El pueblo estaría ²⁹ inquieto por su situación, y creería estar en peligro incluso en los momentos más seguros.»

La inquietud popular, ese sentimiento confuso, cuyo objeto permanece escondido, disfrazado, es un elemento central en su descripción de la sociedad inglesa. No sólo por su presencia continua (el pueblo teme la amenaza de los *grandi*, incluso en «los momentos más seguros»), sino también porque el carácter confuso de esa inquietud popular juega un rol fundamental: dado que, o mejor porque aquellos temores «no tendrían un objeto cierto», estos «no producirían más que vanos clamores e injurias», y «tendrían incluso el buen efecto de tensar todos los resortes del gobierno», volviendo así «todos los ciudadanos atentos.» ³⁰ La manera que Montesquieu tiene de disipar aquel gran miedo del *hybris* popular, de la desmesura política que termina en la *stasis*, la guerra civil, es por lo menos sutil: el carácter confuso de la inquietud popular funciona en su razonamiento como una barrera a la furia, como una limitación inmanente del odio. Aquellos *humores* populares, deseosos de libertad, que Maquiavelo había visto en sus *Historias florentinas* transformarse en oscuras pulsiones autodestructivas, son moderados por la forma misma que adquiere la inquietud social. Así, en un gobierno libre, dirá Montesquieu, «es a menudo indiferente que los individuos razonen bien o mal; alcanza con que razonen: de allí surge la libertad que garantiza los efectos de esos mismos razonamientos.» ³¹ Desde el punto de vista de los efectos, de la «*verità effettuale della cosa*» diría Maquiavelo ³², la inquietud popular es una garantía de la libertad política, porque tensa los resortes del gobierno manteniendo los ciudadanos atentos y activos; garantía que tiene la ventaja, dado su carácter confuso, de no derivar en aquel desorden que conduce a la corrupción y la «licencia.» ³³ Los individuos, desconfiados sin conocer exactamente las causas de sus temores, se encontrarían continuamente en un estado de extrema atención, escudriñando cada movimiento, acción, palabra, gesto del poder.

²⁸ Montesquieu, *Cartas persas*, CXXXVI.

²⁹ El uso del modo condicional (*seroient*, *croiroit*, etc.) en este capítulo es fundamental: con ello Montesquieu puede, haciendo referencia a un caso concreto, la nación inglesa, sacar al mismo tiempo conclusiones aplicables en mayor o menor medida a toda república moderna.

³⁰ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 27.

³¹ *Ibid.*

³² Maquiavelo, *El príncipe*, capítulo XV.

³³ Cf. Funes, E., *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004, en particular pp. 48-52.

Un complejo proceso, confuso y eficaz, en cierta medida eficaz porque confuso, se instala: aquellos vagos clamores forman en su conjunto una difusa política de contra-poder que, encuadrada en una trama jurídica e institucional, tensa «todos los resortes del gobierno» sin amenazar, en principio, la unidad del conjunto.³⁴

Montesquieu confía casi ciegamente en lo que él llama «efectos de la libertad», es decir, en el hecho de que la libertad, cuando se instala en las costumbres mismas, sólo puede producir más libertad: «Estos partidos, siendo compuestos de hombres libres, si uno de los dos se encuentra demasiado en ventaja, el efecto de la libertad haría que fuera contenido, mientras que los ciudadanos, como las manos que socorren el cuerpo, vendrían a elevar al otro.»³⁵ En esto, Montesquieu no escapa al optimismo del siglo de las Luces: la libertad se modula a sí misma, gracias a una especie de mecanismo virtuoso.³⁶

Esta vaguedad, esta confusión, de la inquietud popular no es el único factor a tener en cuenta. Una cierta inquietud individual transformara la forma misma de la dinámica política:

«Como cada individuo, siempre independiente, seguiría sus caprichos y fantasías, se cambiaría a menudo de partido; se abandonaría aquél donde dejaría todos sus amigos, para ligarse a otro en el cual encontraría todos sus enemigos; y a menudo, en esa nación, se podrían olvidar las leyes de la amistad y del odio.»³⁷

La existencia de un inquieto, inconstante, caprichoso individuo, que cambia de partido sin grandes razones ni motivos, un individuo, en suma, independiente de «los prejuicios de su facción»³⁸, hace que las facciones mismas se relativicen, que el odio partisano se auto-modere. El péndulo de la inquietud individual, transforma así, según Montesquieu, la dinámica de lo social: la relación amigo / enemigo se matiza, la lógica misma del poder se vuelve infinitamente más compleja, múltiple, reticular. Esa inquietud que «hace mover» las tramas del gobierno no es sólo confusa, es también, difusa.

³⁴ Para este tema de la *accountability* y el republicanismo contestatario véase MacCormick, J., «Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism». *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (Jun., 2001), pp. 297-313. Para las diferencias entre Maquiavelo y Montesquieu sobre este punto ver Sullivan, V., «Against the Despotism of a Republic: Montesquieu's Correction of Machiavelli in the Name of the Security of the Individual». *History of Political Thought*. Vol. XXVII. No. 2. Verano 2006.

³⁵ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 27.

³⁶ Cf. Pocock, J., *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 490-1. Véase también: Conti, Vittorio, «The Mechanisation of Virtue. Republican Rituals in Italian Political Thought in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». In Skinner, Q., Van Gelderen, M., *Republicanism A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. II, pp. 73-84.

³⁷ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 27.

³⁸ Ibid.

3. *La inquietud como principio de gobierno*

Como anticipamos al principio, esta inquietud social podría ser entendida como el «resorte afectivo» de la república moderna, aquélla que ve nacer la libertad de la discordia, el orden del más profundo desorden. En un mundo donde «el interés es el más grande monarca de la tierra»³⁹, pretender que la «virtud», entendida como vocación desinteresada por el bien público, constituya el único resorte afectivo de la institución, pareciera ser, a los ojos de Montesquieu, un grave error. La mecanización, el «sistema de la libertad»⁴⁰, vendría a remplazarla. Afirmación que no implica, en absoluto, aclarará más tarde en su *Defensa del Espíritu de las leyes*, que la virtud moral esté condenada a desaparecer: lo que importa pensar aquí es, políticamente hablando, cuál es el afecto que se corresponde con el modo de gobierno en curso. En ese sentido, la inquietud popular es una garantía más eficaz, en las condiciones modernas, que la virtud moral: para evitar el despotismo, esa forma desproporcionada de la relación de poder que tiende a fijarse en una relación de dominación, es necesaria aquella forma difusa del contra-poder que Montesquieu descubrió en Inglaterra.

Como es de esperar, la inquietud como «principio» se acuerda con la «naturaleza» (o estructura) del gobierno republicano moderno: ese mundo inquieto de la sociedad civil se corresponde con un «poder que se remonta, por así decir, y se rehace todos los días.»⁴¹ La naturaleza del gobierno es aquélla de una potencia inestable, obligada a defenderse permanentemente de los ataques múltiples y constantes que recibe («sería el destino del poder ejecutivo de ser casi siempre inquietado desde adentro»), un poder que precisamente porque nunca llega a asentarse, a encontrar un punto de estabilidad definitiva, logra una eficacia inusitada: «[un] príncipe continuamente tambaleante sobre un trono inquebrantable.»⁴²

Ahora bien, llegando al final de nuestro argumento, una pregunta esencial debe ser planteada: ¿qué diferencia la «inquietud» del principio del gobierno despótico, el «miedo»? De hecho, tanto uno como otro son afectos confusos, en el sentido de que resulta difícil determinar su objeto; tanto uno como otro funcionan negativamente, bajo una estricta lógica de la eficacia.⁴³ La diferencia, gran diferencia, como lo vimos antes en Leibniz, es de *grado*, y esa diferencia es fácilmente perceptible en los efectos que cada uno produce: Locke había mostrado ya como la *uneasiness* constituye el mayor estímulo (literalmente dice «*chief spur*», mayor «espolón») para la acción y la industria hu-

³⁹ Montesquieu, *Cartas persas*, CVI.

⁴⁰ Montesquieu, *Pensamientos*, N.º 80. Cf. Montesquieu, *Del espíritu...*, III, 5-6 y V, 15.

⁴¹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 27.

⁴² Montesquieu, *Cartas persas*, CXXXVI.

⁴³ Para una visión más general del problema, véase: Corey, R., *Fear. The history of a Political idea*, New York, Oxford University Press, 2004, pp. 51-72.

mana.⁴⁴ El miedo, por el contrario, disminuye las capacidades, lleva a renunciar a la potencia —como en el estado de naturaleza de Hobbes.⁴⁵ Bajo un gobierno despótico, no hay ninguna esperanza ni para la industria, ni para el arte, ni para la acción: sólo desiertos crecen en esas condiciones, y los hombres no tienen «más libertad que en sus lágrimas».⁴⁶

De nuevo, se trata menos aquí de un juicio moral, que por supuesto está implícito, que de un análisis estructural del despotismo en tanto figura de una relación de poder específica: el comando absoluto, aquél que produce «tan infaliblemente su efecto como una bola lanzada contra otra produce el suyo», depende de la posibilidad de anular completamente la potencia del gobernado, es decir, de la posibilidad de la «obediencia extrema». En un gobierno libre, en cambio, la infatigable inquietud social que lo habita obliga a que en el acto mismo de gobierno las fuerzas en juego sean tomadas en cuenta, aquella agitación obliga a que el poder suponga la posibilidad de una resistencia y que actúe en función de ello: por ello la vida política implica, por definición, «mezclas, composiciones, modificaciones, acomodamientos, términos, equivalentes, negociaciones, amonestaciones.»⁴⁷ Dicho de otra manera, el problema del gobierno se plantea cuando la voluntad del «príncipe», que creía lidiar con una simple relación entre «una criatura que obedece» y «una criatura que quiere», se choca con otra cosa que la sustancia blanda del dominado, cuando siente el frotamiento de algo así como una resistencia. De allí en más, toda ilusión despótica cae presa de sus propias limitaciones: para aquél que gobierna, no quedará otra opción que intentar conducir la situación, teniendo en cuenta la multiplicidad de tendencias presentes, hacia un fin conveniente.

Esta diferencia entre el miedo y la inquietud explica por qué Montesquieu puede sostener, sin flagrante contradicción, una definición de la libertad como ausencia de miedo⁴⁸ y desplegar al mismo tiempo el retrato de una vida política agitada e inquieta, de la cual depende, en última instancia, la libertad misma.⁴⁹ Para evitar la tranquilidad despótica del miedo, la debilidad y la ignorancia, una cierta forma de intranquilidad social parece ser necesaria.

En conclusión, como en Leibniz, en el capítulo 27 del libro XIX del *Espíritu de las leyes*, la diferencia de «grado» entre el miedo despótico y la inquietud republicana resulta finalmente esencial: la inquietud constituye la

⁴⁴ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 20.

⁴⁵ Montesquieu, *Del espíritu...*, I, 2.

⁴⁶ Montesquieu, *Cartas persas*, CLVI.

⁴⁷ Montesquieu, *Del espíritu...*, III, 10.

⁴⁸ Montesquieu, *Del espíritu...*, XI, 6: «La libertad política de un ciudadano es esa tranquilidad del espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que tengamos esa libertad, es necesario que el gobierno sea de tal manera que ningún ciudadano pueda temer a otro.»

⁴⁹ «Como el principio del gobierno despótico es el miedo, su objetivo es la tranquilidad; pero no se trata de la paz, sino del silencio de esas ciudades que el enemigo está listo para ocupar.» Montesquieu, *Del espíritu...*, V, 14.

vida misma de las cosas, «el retiro es más insoportable que la inquietud, un estado de agitación es más propio al alma que un estado de aniquilamiento». ⁵⁰ De un modo similar, la república moderna se mantiene, en la opinión de Montesquieu, gracias a su propia inquietud, la agitación no es más ni menos que su propio ser, y todo el problema de la política consiste en encontrar la mejor manera de plegar esas inclinaciones hacia un fin conveniente. Quizás una profundización de esta lectura comparada entre las obras de Leibniz y Montesquieu permita pensar las diferentes maneras de alcanzar ese «fin», es decir, ayude a determinar los contornos generales de una manera propiamente política de orientarse en el pensamiento. Este trabajo resta por hacer.

⁵⁰ Montesquieu, *Pensamientos*, N.º 1675.