

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 98
2021 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 98, 2021-2 pp. 453-473

Pesimismo antropológico, comercio y economía: de Hobbes a Montesquieu

*Anthropological Pessimism, Commerce, and Economy:
from Hobbes to Montesquieu*

Matias Leiva

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6798-2959>

Universidad de los Andes

Santiago de Chile

matiasleiva@gmail.com

Resumen

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528395>

En este artículo abordaremos las consideraciones antropológicas hobbesianas relativas a las nuevas formas de comprender al ser humano en la modernidad y, por consiguiente, la economía y el comercio. Se intentará demostrar que la antropología de Hobbes fue recogida por Montesquieu y utilizada como base para la construcción de una propuesta de sociedad basada en el comercio. Luego se revisará cómo se descubrió que las pasiones podían ser direccionadas para que tuvieran un efecto positivo en la economía y el desarrollo comercial en la teoría de Montesquieu. Finalmente se considerarán las dificultades que surgen a partir de dicha propuesta y las implicancias antropológicas que emanan de ella.

Palabras clave: antropología; naturaleza humana; pasiones; comercio; economía

Abstract

In this article we will approach Hobbes' anthropological considerations about the new ways of understanding human nature in the modern era and, therefore, economy and commerce. We will try to show the reception of Hobbes' anthropology in Montesquieu and prove it was used as base for the construction of a model of society based on commerce. Then, we will argue that, in Montesquieu's theory, it was discovered that passions could be used so they may have a positive effect on economy

and commercial development. Finally, we will consider the problems and difficulties that rise from such a proposal and the anthropological implications it has.

Keywords: Anthropology; human nature; passions; commerce; economy

1. La antropología pesimista de Hobbes

No es sorprendente para nadie que el paso del medioevo a la modernidad trajero consigo cambios en todo el espectro de reflexiones y manifestaciones intelectuales producidas por el género humano. En el caso específico de la filosofía, y de la filosofía política en particular, la caída de los relatos teológicos y teleológicos reinantes obligaron a los filósofos a redefinir todas las estructuras y narrativas desde los cuales se comprendía al ser humano, con especial atención en la sociedad, la política y, sobre todo, la economía. En este trabajo se intentará demostrar que la antropología de Hobbes fue recogida por Montesquieu y utilizada como base para la construcción de una propuesta de sociedad basada en el comercio. Luego se revisará cómo, a partir de la sombría y pesimista visión humana del filósofo inglés, se descubrió que las pasiones podían ser direccionadas para que tuvieran un efecto positivo en la economía y el desarrollo comercial.

Uno de los cambios más radicales en la forma de entender al ser humano en la modernidad es la búsqueda, casi obsesiva, de los filósofos de la época, por una correcta y acabada descripción de la naturaleza humana. Esto ya no en base a los relatos de la Edad Media; ya no como un espíritu encarnado que viaja por la vida buscando la plenitud y la vida eterna, sino de acuerdo a las nuevas categorías que aporta la modernidad, es decir, de acuerdo a la nueva percepción que tiene el hombre de sí mismo, del mundo y de Dios. El hombre moderno se encontraba defraudado, hasta el hastío, de las aproximaciones moralizantes y elevadoras del género humano:

Ya no queremos nada del héroe, lo han elogiado demasiado, nos impacienta y nos irrita. Tomémoslo por blanco y acribillémoslo; nunca tendremos bastantes flechas para abatirlo; pues se ha insinuado en el corazón de los hombres, los cuales conservan aún por él una antigua reverencia, que destruiremos: será una de nuestras tareas más urgentes. Ese héroe demasiado alabado no es más que un orgulloso, un temerario, un destructor, un infame ladrón, in ilustre malhechor. Ese vanidoso necesita siempre teatro y espectadores; brilla, se aureola de gloria; pero cuando se lo mira de cerca se ve su ambición, azote del género humano.

Que lo encomienden los antiguos, si quieren; nosotros lo aborreceremos e inspiraremos el mismo horror a nuestros hijos, por los siglos de los siglos¹.

«Que lo encomienden los antiguos, si quieren»; nosotros los modernos «lo aborreceremos», es la máxima de la época. Ese hombre moralizado y moralizante, sujeto de represión de sus pasiones y peligrosamente religioso, ya no le habla al hombre moderno. Se debe «acribillar» todo lo que éste simboliza y representa. Ya no se puede confiar en él, ni en su religión². Su cosmovisión ha perdido todo el valor por el que la humanidad sentía una «antigua reverencia».

Sin duda estas duras palabras de HAZARD retratan con fiereza el desdén con que el hombre moderno, especialmente el político ilustrado, veían la antropología de la Edad Media y Antigua. Montesquieu, por su parte, y a su propia manera, siendo uno de los pensadores políticos más influyentes de la modernidad, comparte esa visión³. En su *Del Espíritu de las leyes* se replanteó temáticas recurrentes, como la naturaleza humana, la sociedad y las tradiciones⁴. Como veremos más adelante, Montesquieu es moderno, por lo que buena parte de su pensamiento tiene como ideas centrales la libertad y el comercio⁵, ya no la *eudaimonía* ni la virtud clásica, en línea con las ideas que heredó de Hobbes.

Uno de los acentos más relevantes en la antropología moderna es el abandono de la normatividad como aproximación al estudio del ser humano. El foco de interés no era ya como *debía ser* la persona, sino como *es en realidad*. En esta tradición se encuentran ilustres filósofos como Hobbes, Maquiavelo, Spinoza y Locke, quienes hacen un continuo llamado a la descriptividad más que a la normatividad⁶. Maquiavelo, uno de los primeros filósofos políticos en acoger el llamado descriptivista, escribe en *El Príncipe*

Pero siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su

- 1 HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1946, pp. 157-158.
- 2 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 39.
- 3 WILLIAMS, David Lay, "Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau", *American Journal of Political Science*, vol. 54, no. 2, 2010, p. 526.
- 4 VOGET, Fred, "Anthropology in the Age of Enlightenment: Progress and Utopian Functionalism", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 24, no. 4, 1968, p. 321.
- 5 MANENT, Pierre, *The City of Man*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 15.
- 6 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 38. Para un informativo y resumido análisis del pensamiento de estos filósofos ver: PANGLE, Thomas, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, p. 12-15.

imaginaria representación. Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación⁷.

Cuando Maquiavelo escribe esto tiene, probablemente, en mente a dos grandes filósofos políticos que lo anteceden y que, a su vez, son moralizantes y normativos, es decir, Platón y San Agustín. Para Maquiavelo su filosofía no es más que «representaciones imaginarias». *El Príncipe* es, por el contrario, un intento por ayudar y enseñar «algo útil» al regente, a librarse de las pasiones propias de hombres «antiguos» y reinar según las nuevas formas y necesidades que estaban teniendo lugar en la Europa de su tiempo. Así, siguiendo a Hobbes, Maquiavelo es parte de aquella corriente cuyo objeto de estudio preferido es el ser humano y la forma de organizar la sociedad de acuerdo a su verdadera naturaleza⁸, no aquella normativizada por la filosofía medieval y antigua, con la profunda convicción de que la humanidad podía avanzar desde una etapa de salvajismo hacia una de barbarismo, para luego dar paso a la civilización⁹.

Así, desde Hobbes hasta Montesquieu, surge un frenesí por dar cuenta de una correcta comprensión del ser humano; una comprensión que busque *describir* en lugar de *normar*, labor que, según observan en la historia del pensamiento que los antecede, no tiene valor ni efecto práctico alguno para la reflexión filosófica y su puesta en práctica; teorizar sobre horizontes imaginarios no aporta en nada a la realidad del aquí y ahora. Esta bien intencionada empresa entraña, empero, una opinión “excesivamente sombría acerca de la humanidad”¹⁰. En las líneas siguientes intentaremos reconstruir brevemente la propuesta antropológica de Hobbes expuesta en *Leviatán* y, a partir de ella, bosquejar la recepción que tuvo en Montesquieu y cómo se transitó desde el pesimismo antropológico hasta la economía de mercado.

Algunos han intentado mostrar que, para comprender la antropología de Hobbes, debe considerársele como separada e inconexa de aquellas ideas relativas

7 MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, Gredos, Madrid, 2011, p. 142.

8 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 38. Para esta idea ver también: SANCHEZ, Ángel Luis, “Naturaleza humana y orden social”, *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, vol. 20, 2014, pp. 148-149. Para una férrea crítica al pensamiento de Maquiavelo ver: FERNÁNDEZ, Manuel, “De Maquiavelo a Hobbes: Una nueva configuración de la vida social”, *Revista Verbo*, vol. 110, 1972, pp. 981-989 y FERNÁNDEZ, Manuel, “El derecho natural entre la «exigencia» ética y el «razonamiento» político”, en *El Derecho Natural Hispánico*, Ed. Escelicer, Madrid, 1973, pp. 73-98.

9 VOGET, Fred, “Anthropology in the Age of Enlightenment: Progress and Utopian Functionalism”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 24, no. 4, 1968, p. 321.

10 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 65.

a la sociedad y su funcionamiento. Sin embargo, para Macpherson, dicho ejercicio no es necesario, pues no hay contradicción entre ambas¹¹. El punto de arranque del análisis hobbesiano, más que una revisión histórica, es una observación respecto del comportamiento humano entre sus coetáneos¹². A partir de allí se elabora la idea acerca de un hipotético estadio presocial en el que no existían las configuraciones sociales tal como las conocemos. En este momento la humanidad se encuentra inmersa en lo que será conocido como el «estado de naturaleza»¹³. En este estado se puede comprender de manera más prístina lo propio de la naturaleza humana, que es descrito en detalle por Hobbes¹⁴. En ausencia de la ley y de un soberano que regule las interacciones humanas, las personas se comportan como lo que son: *homo homini lupus*¹⁵. El filósofo inglés comienza observando que todos los seres humanos son iguales en un respecto, esto es, la capacidad que tiene de darse muerte mutuamente¹⁶. De esta igualdad surge el deseo, común a todos, de buscar los bienes que les permitan sobrevivir, defenderse de otros y tener una vida placentera. Esto genera, sin embargo, el miedo y la inseguridad de que esos bienes les sean arrebatados por otros mediante el uso de la fuerza¹⁷. De esta forma, existe una permanente tensión entre las personas, que se resuelve únicamente con el sometimiento o la muerte. Así, el miedo no es únicamente a perder lo conseguido sino también, y con mayor intensidad, el miedo a la muerte violenta, haciendo de la existencia humana una experiencia “solitaria,

11 MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 21-16. Macpherson se ocupa de demostrar que, para comprender y lograr inferir la teoría política de Hobbes a partir de su antropología, no solamente deben describirse las consideraciones psicológicas que están al comienzo de *Leviatán*, sino también su oscura descripción del comportamiento humano, y se ocupa de esta tarea en el primer capítulo de su libro. Para esta idea ver: MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 28-55.

12 MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 33-37. Para un informativo reporte y análisis del contexto en el que escribe Hobbes y las fuentes que nutren sus reflexiones ver: BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, Ediciones Paradigma, Barcelona, 1991, pp. 52-56.

13 Para la propuesta del estado de naturaleza, ver: HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, especialmente el capítulo 13. Macpherson aclara que el estado de naturaleza es una hipótesis lógica, no histórica. Dicho de otro modo, es una descripción de “el modo en que se comportarían los hombres, al ser como son, si no hubiera autoridad alguna para hacer cumplir la ley” (MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005, p. 30).

14 Bobbio recoge elementos de otras obras de Hobbes que permiten dibujar con más claridad las cualidades que pertenecen al género humano. Ver: BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, Ediciones Paradigma, Barcelona, 1991, pp. 64-67.

15 Hobbes recoge la conocida sentencia de Plauto y la menciona en la Epístola dedicatoria del *De Cive*.

16 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, pp. 177-178.

17 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 178.

pobre, desagradable, brutal y corta”¹⁸. Así, todo ser humano es poseedor de un cierto poder, entendido como “los medios que tiene a mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno”¹⁹, y la competencia por acrecentar ese poder “lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra”²⁰, pues “el deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar siempre el camino de sus deseos futuros”²¹. Así, Hobbes declara como primera inclinación natural del ser humano “un perpetuo e incasable deseo de conseguir poder tras poder, que solo cesa con la muerte”²². Las personas son, entonces, naturalmente dominadas por sus pasiones y ellas constituyen la base de su obrar²³. El inglés añade, además, que como no existe aún la ley, esas pasiones no pueden ser juzgadas moral ni civilmente, y nos entrega una breve descripción de ellas: “las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas”²⁴. En el estado de naturaleza hay, por tanto, una guerra de todos contra todos²⁵. La única acción posible, nos dice Hobbes, es la previsión, que consiste en controlar “a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio”²⁶.

En este escenario, resulta evidente que no se conciba una naturaleza humana en el sentido clásico. Hobbes rompe con buena parte de la tradición antropológica y política que lo precede: el ser humano no tiene una naturaleza teleológica definida, mucho menos social. Lo que lo caracteriza son los deseos, movidos por las pasiones y una búsqueda incesante de poder para saciar dichos deseos:

No existe tal cosa como el *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Lograr una cosa es solo un medio para lograr la siguiente²⁷.

18 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 181

19 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 136.

20 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 149.

21 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, pp. 149-149.

22 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 149.

23 En el capítulo 6, Hobbes lleva a cabo un estudio pormenorizado de las pasiones y su cualidad como motores de la acción humana. Ver: HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, pp. 94-109.

24 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 183.

25 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 180.

26 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 179.

27 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 148.

Cabría preguntarse, entonces: ¿cómo se hace posible la convivencia social en un escenario tan primitivo como el propuesto por el filósofo inglés? Esto es posible por las mismas pasiones y deseos que le dan origen. Ya que el humano vive en constante miedo, ya sea por el riesgo de morir o perder sus bienes, tiene una afanosa tendencia a buscar la paz. Es a partir de esas mismas pasiones que se hace posible una estructura de sociedad funcional. Hobbes propone lo siguiente: las personas ceden su poder a un tercero que les asegure la suspensión de las condiciones de vida del estado de naturaleza, es decir, que asegure la paz y las libertades individuales para que cada uno pueda buscar sus propios objetivos sin que ello sea mermado por la anarquía y el desorden presocial: “lo que se requiere es un poder común, que mantenga atemorizados a los súbditos y que dirijan sus acciones al logro del bien común”²⁸. Ese tercero es la figura del gobernante, que encarna el poder del estado y asegura a los ciudadanos, mediante el miedo, la paz suficiente para la vida tranquila. El fin del estado es el logro de esa paz y de la justicia²⁹, que se asegura mediante la promesa de castigo a quien altere el orden y el imperio de la ley. En ausencia de ese poder común, lo único que hay es sufrimiento³⁰. A ese estado fuerte y poderoso, lo llamará *Leviatán*³¹, y su poder reside en la transferencia de múltiples poderes individuales para el cumplimiento del convenio que da origen a la sociedad³². En la medida en que el *Leviatán* siga cumpliendo con el rol que le compete, se espera, en la hipótesis hobbesiana, que los miembros de la sociedad le sean sumisos y obedientes. Es decir, mientras asegure las condiciones para satisfacer el “deseo de comodidad y placer sensual”³³, los ciudadanos se le someterán.

Esta aproximación a la naturaleza humana, y al «contrato social» que surge a partir de ella, sirvió de cimiento para la filosofía política moderna y la llamada escuela «contractualista». Bajo esta noción “el deber del Estado no es el de crear o promover una vida virtuosa en el hombre, sino el de salvaguardar el orden y la paz”³⁴, fundamentalmente debido a que “el hombre, por naturaleza, tiende al mal; es

28 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 233.

29 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 246.

30 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, pp. 179-180.

31 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 45.

32 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, pp. 136-137. Tradicionalmente se usa la expresión “contrato social” que en realidad pertenece a Rousseau. Hobbes utiliza la expresión convenio (*covenant*), y la desarrolla con precisión en *Leviatán*. Ver: HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, pp. 184-199.

33 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 150.

34 SÁNCHEZ, Ángel Luis, “Naturaleza humana y orden social”, *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, vol. 20, 2014, p. 151.

incapaz de encontrar el bien y seguirlo”³⁵. Así, Hobbes abre camino a una nueva forma de teorizar la política que arranca desde una oscura propuesta acerca de “los bajos y horribles principios de la naturaleza humana”³⁶. Aunque con ciertas diferencias, Montesquieu sigue la lógica hobbesiana de que la sociedad es un artificio y que su función esencial es la paz para el progreso³⁷.

2. De Hobbes a Montesquieu

Al escribir *El espíritu de las leyes*, Montesquieu recoge tanto la tradición de la filosofía política de los contractualistas que lo precedieron, así como su antropología, especialmente a Hobbes³⁸. En la primera parte de su libro, el autor comienza haciendo algunas precisiones que son relevantes para nuestro propósito y que revisaremos brevemente³⁹. Para Williams, Montesquieu es un dualista metafísico; el hombre, en tanto cuerpo material, se rige por las leyes de la física y las leyes naturales, y en tanto ser inteligente, puede contravenirlas en favor de lo que le parece bueno o, al menos, preferible⁴⁰. De esa forma, el ser humano es un ser físico, inteligente y una criatura sentiente⁴¹. Para Montesquieu, el obrar debe ser guiado, fundamentalmente, por los pensamientos y reflexiones⁴². En este esquema, la razón eleva al hombre “por sobre las

- 35 SÁNCHEZ, Ángel Luis, “Naturaleza humana y orden social”, *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, vol. 20, 2014, p. 151. En esta línea ver también: PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 35.
- 36 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 35.
- 37 LOWENTHAL, David, “Book I of Montesquieu's The Spirit of the Laws”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2, 1959, p. 494. Para las diferencias entre Montesquieu y Hobbes en torno al estado de naturaleza ver: HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 32; PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. 30-38.
- 38 Esta idea es ampliamente aceptada. Ver, por ejemplo: SPECTOR, Céline, “Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 2013, p. 69; ALLEN, William, “Montesquieu's Philosophy of liberalism: A commentary on the Spirit of the Laws” (review), *Journal of the History of Philosophy*, vol. 13, no. 12, 1975; PANGLE, Thomas, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, p. 15; LOWENTHAL, David, “Book I of Montesquieu's The Spirit of the Laws”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2, 1959, p. 494.
- 39 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, pp. 29-35 (I.1-3).
- 40 WILLIAMS, David Lay, “Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau”, *American Journal of Political Science*, vol. 54, no. 2, 2010, p. 529.
- 41 LOWENTHAL, David, “Book I of Montesquieu's The Spirit of the Laws”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2, 1959, p. 490.
- 42 LOWENTHAL, David, “Book I of Montesquieu's The Spirit of the Laws”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2, 1959, p. 491.

fuerzas primitivas que operan en el mundo orgánico⁴³ y lo ponen, o debieran ponerlo, por encima de la mera supervivencia animal y corporal. Sin embargo, el ser humano de Montesquieu se encuentra frente a una disyuntiva similar a la del existencialista. Siguiendo a Hobbes, no hay horizonte ni finalidad, no hay *telos* ni perfección personal⁴⁴. Por ello, hace aquello que le resulta más cercano, es decir, satisfacer sus pasiones y deseos, como un “animal ansioso en búsqueda de seguridad”⁴⁵. El estado, entonces, adquiere la función de asegurar las condiciones para que el hombre pueda perseguir este “sombrio impulso de auto-preservación”⁴⁶. Por ello -y esto constituye una de las razones por las cuales Montesquieu es, a la vez, alabado e incomprendido por sus sucesores- el francés no ofrece a primera vista una forma estandarizada de organizar el estado y que se ajuste a una eventual «naturaleza humana», sino que la forma apropiada dependerá de las condiciones de cada pueblo, de su cultura, tradiciones, creencias y condiciones locales⁴⁷. Esto le significa, en línea con los contractualistas, una ruptura con la forma tradicional de comprender al ser humano; un quiebre con las visiones que afirmaban una determinada naturaleza que otorgaba un sentido a la existencia, a la cual la organización política y social debía estar al servicio. El ser humano tiende, así, a “actuar por pasión”⁴⁸ más que por una intención de cumplir con su *telos* o una cierta determinación de la naturaleza. Esa inexistencia de una determinación natural lleva al filósofo a negar la idea de una existencia posterior a la muerte, condenándola por atentar contra “el necesario y prudente apego a la vida terrenal”⁴⁹. Por ello, Pangle llega a afirmar que en Montesquieu hay una cierta visión mecanicista del hombre⁵⁰, que es también claramente observable en la Introducción de *Leviatán*⁵¹.

43 VOGET, Fred, “Anthropology in the Age of Enlightenment: Progress and Utopian Functionalism”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 24, no. 4, 1968, p. 322.

44 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 34.

45 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 224.

46 PANGLE, Thomas, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, p. 21.

47 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, pp. 33-35. Para esta idea ver también: LOWENTHAL, David, “Book I of Montesquieu's The Spirit of the Laws”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2, 1959, p. 494.

48 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 41.

49 Para esta idea ver también: MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 555.

50 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 233.

51 HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 45.

Esta visión encierra, además, un fenómeno muy típicamente moderno, que es la ruptura de la teoría y la práctica política con la ética⁵². Parte del duro «realismo» del contractualismo consiste, como hemos mencionado, en la negación de lo ideal, de lo normativo. Los relatos de la ética clásica y de la religión medieval no han logrado remediar ni apaciguar a las dominantes pasiones que mueven a los humanos, razón por la que estos relatos ya no son considerados dentro de una estructura u organización social compleja como la sociedad moderna. La humanidad ha seguido siendo vil y pasional a pesar del llamado de los idealistas filósofos clásicos a configurar las interacciones sociales tomando como base una supuesta nobleza inherente al género humano que puede ser guiada y elevada por leyes morales que lo conduzcan hacia su perfección personal y, por tanto, a la perfección de la *polis*. Si estos relatos han probado ser inefectivos, no tiene sentido seguir dándoles uso en un mundo moderno centrado en la efectividad y la descriptividad.

Esta noción tiene su origen en el pensamiento hobbesiano. Para el inglés el estado, ese gran Leviatán que, en su inconmensurable acumulación de poder, debe asegurar las libertades individuales y la protección de la ciudadanía por cualquier medio. Así, la ley, en Hobbes, no debe estar sometida ni limitada por principios o valores éticos⁵³. Esta misma línea es seguida por Maquiavelo, para quien la crueldad del príncipe en su forma de gobierno no era un problema⁵⁴. El foco está puesto en el éxito del gobierno más que en la licitud moral de los medios para lograrlo⁵⁵. Montesquieu también se hace parte de esta lógica, abandonando el camino de la normatividad y validando la separación entre ética y política, compartiendo, con matices, la visión maquiavélica del ser humano, el rol del estado y las leyes que lo configuran⁵⁶. Bajo este prisma, y teniendo en cuenta estas consideraciones sobre la persona, la sociedad y, fundamentalmente, el estado, se logra entender que comiencen a aparecer, desde Hobbes en adelante, las primeras ideas que acentúan la libertad de los individuos;

52 FERNÁNDEZ, Manuel, “El derecho natural entre la «exigencia» ética y el «razonamiento» político”, en, *El Derecho Natural Hispánico*, Ed. Escelicer, Madrid, 1973, p. 89.

53 SÁNCHEZ, Ángel Luis, “Naturaleza humana y orden social”, *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, vol. 20, 2014, p. 151.

54 MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, Gredos, Madrid, 2011, caps. 17-18.

55 SÁNCHEZ, Ángel Luis, “Naturaleza humana y orden social”, *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, vol. 20, 2014, p. 150.

56 YOUNG, David, “Montesquieu’s Methodology: Holism, Individualism, and Morality”, *The Historian*, vol. 44, no. 1, 1981, pp. 36-50. Para esta idea ver también: LOWENTHAL, David, “Book I of Montesquieu’s *The Spirit of the Laws*”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2, 1959, p. 491.

libertad de acción en la vida social, política y económica⁵⁷. Como veremos, estas concepciones antropológicas están presentes también en Montesquieu⁵⁸.

3. Una nueva propuesta

La pregunta por la viabilidad de una sociedad basada en estas premisas está presente también en la obra de Montesquieu. Si la naturaleza de las personas comunes es actuar de acuerdo a sus pasiones⁵⁹ y las pasiones son, resumidamente, “el odio, la envidia, el ardor por enriquecerse y distinguirse”⁶⁰, surge la pregunta: ¿cómo será posible configurar un entramado social que sea, a la vez, funcional a su objetivo (la paz) y beneficioso para sus integrantes (prosperidad)? Este cuestionamiento es el que hace surgir una de las ideas modernas más interesante, curiosa e innovadora respecto de la tradición que la antecedía, a saber, hacer uso de las pasiones malignas de la persona individual para el beneficio de la sociedad⁶¹.

Los preceptos éticos de la filosofía clásica y medieval no lograron su objetivo normativo; seguir insistiendo en su uso no le hacía sentido alguno al hombre moderno⁶². En lugar de reprimir las pasiones por medio de la virtud moralizante, surge la idea de usar aquellas pasiones violentas y destructivas para el bien de la sociedad. A esta teoría se le conoce como la «pasión compensatoria»⁶³. De esa forma, “diseñar el progreso social mediante el establecimiento inteligente de la lucha de una pasión contra otra se convirtió en un pasatiempo intelectual bastante común en el siglo XVIII”⁶⁴. De hecho, el principio de la pasión compensatoria habría surgido antes, en

57 PANGLE, Thomas, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, p. 11. Malcolm sostiene que debe hacer un matiz en este punto. Hobbes, tradicionalmente considerado como uno de los padres del liberalismo, no reúne todas las condiciones para ser considerado liberal, pues en la disyuntiva entre derechos individuales y derechos de la comunidad, el inglés se inclina por los últimos. Sin embargo, lo que se quiere mostrar aquí es el camino que se abre con las ideas de *Leviatán* y su recepción en *Del espíritu de las leyes*, más que fijar una postura sobre el estatuto de Hobbes como liberal. Para esta idea ver: MALCOLM, Noel, “Thomas Hobbes: Liberal illiberal”, *Journal of the British Academy*, vol. 4, 2016, pp. 113-116.

58 Ver, por ejemplo: MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 13, 415 y 418-419.

59 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 41.

60 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 396.

61 Para este tema en particular se recomienda revisar la primera parte del lúcido análisis de Hirschman. Los pasajes e ideas recogidas aquí no agotan las reflexiones del autor, sino que solo se han seleccionado aquellas nociones útiles para nuestro propósito.

62 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 58.

63 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, pp. 44-54.

64 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 50.

el siglo XVII, nacido de la oscura imagen que se tenía de la naturaleza humana y la creencia extendida de la nocividad de las pasiones⁶⁵. Pero fue en el siglo XVIII que esas pasiones dejaron de verse como elementos irracionales, perversos y destructivos, y se produjo su rehabilitación, pasando a ser concebidas como parte de la esencia de la vida y con “fuerza creadora”⁶⁶. Esto es coherente con la idea contractualista de que una de las funciones del estado es controlar las pasiones asesinas de los hombres⁶⁷. Así, se logró concebir una manera de reemplazar la virtud antigua, que constituía una forma de represión de las pasiones, por una estrategia de encausamiento; en lugar de reprimirlas y negarlas, es mejor utilizarlas para el bien común⁶⁸.

Poco a poco, comenzó a usarse el término «interés» para referirse a las pasiones compensatorias. Una persona que sufre de una pasión y desea fervientemente algo, se dice que tiene un *interés* en ese algo⁶⁹. Como mencionamos, ese interés ya no se trata de una pasión destructiva, por la cual el hombre está dispuesto a todo, tal como lo describe Hobbes, sino de una tendencia, una inclinación por la posesión de aquello deseado. Sin embargo, el concepto fue adquiriendo una connotación cada vez más específica. La noción de interés comenzó a usarse para referirse exclusivamente al deseo por los beneficios económicos⁷⁰. Así, las ocupaciones económicas y comerciales comenzaron a ser observadas como una forma de redirigir las pasiones violentas hacia una actividad que estaba al servicio del bien de la sociedad: “las pasiones eran salvajes y peligrosas, mientras que el cuidado de los intereses materiales propios era inocente o, como se diría hoy, inocuo”⁷¹. Para Hume, por ejemplo, la economía de comercio “activará algunas inclinaciones humanas benignas a costa de otras malignas con la esperanza de que, así, reprimirá y tal vez atrofiará los componentes más destructivos y nefastos de la naturaleza humana”⁷². Es decir, el ocuparse del comercio no solo tenía una función de aporte al bienestar social generalizado, sino que podía, incluso, llegar

65 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, pp. 49-51.

66 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 69.

67 PANGLE, Thomas, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, p. 22.

68 MANENT, Pierre, *The City of Man*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, pp. 31-34.

69 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 52.

70 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 55.

71 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, pp. 79-80.

72 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 87.

a modificar o atrofiar aquellos aspectos destructivos y nefastos del hombre, como si tuviera una función educativa y reformativa.

De esta forma, poco a poco, el comercio comenzó a ser considerado como una actividad beneficiosa y pacífica, puesto que se alimentaba de las pasiones, una fuerza infinita, insaciable y constante, que se podía poner al servicio del progreso social, que no era más que el progreso material⁷³. Una vez que una persona ha tenido un éxito comercial, aquello lo “conduce a otro; el pequeño al mediano, y éste al grande. El que quería ganar poco se pone en condiciones de ganar mucho”⁷⁴. La economía de comercio crece en la medida que funciona, y funciona en la medida que crece, teniendo como base el inacabable interés pasional del ser humano.

Los modernos lograron diseñar un dispositivo de control de las pasiones y progreso social evitando, entre otras cosas, la guerra, enemiga de la paz, motivo esencial del contrato entre los hombres. Constant escribe al respecto:

La guerra es anterior al comercio; pues la guerra y el comercio no son sino dos medios diferentes de alcanzar la misma finalidad: el de poseer lo que se desea. El comercio no es sino un homenaje ofrecido a la fuerza del poseedor por el aspirante a la posesión. Es una tentativa para obtener paso a paso lo que no espera más que conquistar por la violencia. Un hombre que siempre fuera el más fuerte, no tendría jamás la idea del comercio. La experiencia le demuestra que la guerra, es decir, el empleo de su fuerza contra la fuerza del prójimo, lo expone a diversas resistencias y a diversos fracasos, y lo lleva a recurrir al comercio, es decir, a un medio más suave y más seguro de comprometer el interés de otro a consentir lo que conviene a su interés. La guerra es el impulso, el comercio es el cálculo. Pero por la mismo debe venir una época en que el comercio reemplace a la guerra. Hemos llegado a esa época⁷⁵.

Si alguien tiene un deseo o interés en algo, en lugar de ir violentamente y arrebatarlo a otro por la fuerza, tal como se hacía en el estado de naturaleza, procura generar una relación comercial. Así, para Montesquieu, el comercio logra eliminar la violencia⁷⁶. En fin, la paz era finalmente alcanzable mediante el desarrollo de una actividad que, además, contribuía al progreso.

73 MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016, p. 217.

74 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 412.

75 CONSTANT, Benjamin, “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *Revista de Estudios Públicos*, vol. 59, p. 5. Para esta idea ver también: PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 207; HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 101.

76 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, pp. 464-466.

Pero no sólo la paz le era atribuida a la economía de comercio, sino también la cohesión de las naciones. Así, por ejemplo, para Spinoza, el comercio genera obligaciones mutuas que refuerzan las comunidades sociales⁷⁷. Junto con ello, si las comunidades locales operan correctamente, se puede producir el comercio exterior, lo que genera mayor paz y mayor progreso en todas partes donde haya esa interacción comercial⁷⁸. Si en el modelo tradicional el amor por la ganancia y el lucro eran vistos como propios de hombres desmedidos e irracionales, durante el siglo XVIII, tanto en Francia como en Inglaterra, esta evaluación fue cambiando hacia una más positiva⁷⁹. Es más, para referirse al comercio se comenzó a usar en Francia el adjetivo *douceur*, una “palabra difícil de traducir a otras lenguas [...] transmite dulzura, suavidad, calma y amabilidad, y es el antónimo de violencia”⁸⁰. El comercio ya no era sólo una actividad que apaciguaba las pasiones y contribuía al progreso, sino que se le restó de su campo semántico toda significación negativa y comenzó a considerársele dulce, inocente y amable⁸¹ y, gracias a él, el interés económico moderó e hizo inocuas las pasiones⁸².

Montesquieu es un férreo defensor de la economía de comercio y los beneficios que trae consigo. Es el exponente de mayor influencia de la doctrina del *doux commerce*⁸³. Para él, “el comercio pule y hace apacibles [*adoucit*] los usos bárbaros, como lo vemos todos los días”⁸⁴. Es más, llega al punto de establecer una cierta proporcionalidad entre las costumbres apacibles y el comercio: “es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles [*moeurs douces*] existe el comercio,

77 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, pp. 96-97.

78 VOGET, Fred, “Anthropology in the Age of Enlightenment: Progress and Utopian Functionalism”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 24, no. 4, 1968, p. 339.

79 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 79. Para esta idea ver también: MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016, p. 219.

80 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 81.

81 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, pp. 78-84.

82 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, pp. 94-95.

83 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 81.

84 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 409. Para esta idea ver también: PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. 203-205; MANENT, Pierre, *The City of Man*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, pp. 36-37.

y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles⁸⁵. Anteriormente, en el libro V, Montesquieu escribe: “es que el espíritu del comercio lleva con él el de la frugalidad, economía, moderación, trabajo, sabiduría, tranquilidad, orden y regla. Así pues, mientras subsista ese espíritu, las riquezas que produce no tienen ningún mal efecto⁸⁶. Así, incluso en el caso de que estas costumbres dóciles y apacibles no se infundan en el corazón del hombre, actuará de acuerdo a lo que es mejor para sus intereses comerciales⁸⁷ que, a su vez, es lo mejor para la sociedad. Ya sea por costumbre o por interés, en una república comercial, todos colaborarán al progreso de la comunidad política; fundamentalmente porque el deseo de beneficio se alimenta a sí mismo y es insaciable e ineludible⁸⁸.”

¿Es posible que la búsqueda de la riqueza y, por su puesto, su obtención, tenga efectos negativos en la sociedad? Aunque puede surgir en algunos la ambición, Montesquieu no ve daño en el espíritu de comercio, sino más bien beneficio⁸⁹. Siendo dulce, apacible y favorable para todos, el comercio no representa un peligro. Sin embargo, para que no aparezca la corrupción en el corazón de una república comercial, el filósofo propone ciertas medidas: “las leyes deben obstaculizar los efectos perversos de la actividad comercial, dividiendo constantemente las fortunas, controlando la actividad económica para impedir que surjan desigualdades demasiado grandes, y dando a cada ciudadano aquello que Montesquieu llama lo «necesario físico»⁹⁰. Junto con ello, es importante que se respete la libertad de comercio. Sin la recompensa natural o beneficio del comercio, los hombres dejarían de cultivarlo y practicarlo⁹¹. Por ello, si las leyes deben intervenir el comercio o al comerciante, debe ser lo menos posible y teniendo siempre en vistas el beneficio mayor de la república⁹².”

Resulta evidente que, a partir de los pasajes revisados, el comercio y la concepción del ser humano están íntimamente entrelazados. Si el hombre es un animal dominado por sus pasiones y el comercio logra apaciguar y dominar esas pasiones,

85 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 409.

86 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 80. Para esta idea ver también: MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016, pp. 218-219.

87 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 466.

88 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 99.

89 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 270.

90 MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016, p. 224.

91 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 270.

92 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, pp. 12, 418-419.

haciéndolas benévolas, la sociedad debe estar configurada de manera tal que promueva el comercio. La actividad comercial respondía, como ningún otro dispositivo social, a la naturaleza pasional humana, por lo que Montesquieu “abogaba por su propagación donde fuese posible”⁹³. El filósofo francés parece sugerir, aunque no explícitamente, la idea de que el mercader pacífico expresa de mejor forma la vivencia de la naturaleza humana; al menos mejor que el guerrero antiguo, guiado por la virtud antigua⁹⁴. Una sociedad comercial bendecida (no corrompida) por el lujo, desarrollará una tendencia en la que los integrantes de la clase baja y desposeída se esforzarán para llegar a tener las mismas posesiones lujosas que los ricos, incrementando el espíritu comercial y el progreso que ello conlleva⁹⁵. De esa forma, el comercio no sólo promueve el comercio, sino también el desarrollo y ascenso social⁹⁶.

Bajo esta lógica, se puede afirmar con total certeza que durante el siglo XVIII la actividad económica recibió una evaluación positiva por parte de la intelectualidad del momento. Esto fue reforzado por las nuevas corrientes ideológicas que promovían el comercio y su libertad o independencia respecto del estado, indiferente de las oscuras raíces antropológicas que le servían de fundamento⁹⁷. Esta oscura antropología, como dijimos, rompe abiertamente con las antiguas teorías éticas y con toda forma de reglamento moral, aspirando a una especie de utilitarismo donde todo es válido en aras del desarrollo económico⁹⁸. Pangle reconoce en la propuesta de Montesquieu un cierto adelantamiento a su tiempo; una propuesta que constituía una “ratificación de una economía *laissez-faire*”⁹⁹, en la que el objetivo central era, teniendo como base la antropología hobbesiana, usar las violentas pasiones humanas para el beneficio de la sociedad, sin que tuviera mucha relevancia las consideraciones éticas que hay detrás de ese ejercicio¹⁰⁰, idea que también recoge de Hobbes y el fuerte utilitarismo que éste manifiesta.

93 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 214.

94 MANENT, Pierre, *The City of Man*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, pp. 38-39.

95 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. 214-216.

96 MONTESQUIEU, Charles Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 424.

97 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, p. 48.

98 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 202.

99 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 242.

100 MANENT, Pierre, *The City of Man*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 142.

4. El proyecto de Montesquieu y su antropología

Las características del proyecto de Montesquieu que le permitieron elaborar una propuesta para el beneficio de la sociedad fueron, sin duda, novedosas y atractivas en el ambiente intelectual de la Europa del siglo XVIII. Constituía una interesante elaboración de los discursos contractualistas que lo precedían, y promovía una idea de sociedad basada en las nuevas formas de entender el comercio y la economía. Las reflexiones del francés adolecen, sin embargo, de ciertas debilidades que son dignas de ser elaboradas y analizadas con un poco más de detenimiento. Como mencionamos, uno de los aspectos que Montesquieu recoge de Hobbes es el rompimiento con la tradición normativa en el plano antropológico, ético y, por tanto, político¹⁰¹. Su consideración de fondo es que no se puede imponer un modelo político para todos los pueblos por igual, puesto que las condiciones contextuales hacían tan distintas las costumbres y tradiciones de los distintos pueblos que reunirlos a todos bajo una sola norma constituía un ejercicio poco realista y, en palabras de Maquiavelo, «inútil». Este apartarse de las tradiciones filosóficas previas y, en línea con Hobbes, el proponer un ser humano bajo y vil, implica un rechazo de toda forma de objetividad del bien humano, el cual es reemplazado por el mero progreso material y su desarrollo histórico¹⁰², que es de carácter subjetivo. No sería descabellada la sugerencia de que Montesquieu tiene una concepción coincidente, en varios puntos, con la del materialismo histórico¹⁰³. Así, la antropología expresada en *El espíritu de las leyes* se siente a ratos reduccionista¹⁰⁴ e, incluso, mecanicista¹⁰⁵. Esta comprensión que valora al extremo el contexto, con una línea historicista de la realidad humana se queda corta, además, en lo que a sus proyecciones se refiere. La historia se ha encargado de mostrarnos que las especulaciones del autor sobre el comercio no

101 SPECTOR, Céline, “Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 2013, p. 67. Para esta idea ver también: LOWENTHAL, David, “Book I of Montesquieu's *The Spirit of the Laws*”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2, 1959, p. 491.

102 ALLEN, William, “Montesquieu's Philosophy of liberalism: A commentary on the Spirit of the Laws” (review), *Journal of the History of Philosophy*, vol. 13, no. 12, 1975, p. 258.

103 Resulta muy curioso, a su vez, que los principales defensores del liberalismo desarrollan feroces críticas contra el materialismo marxista, ignorando que ambas antropologías son más coincidentes de lo que, probablemente, estarían dispuestos a admitir.

104 Manent, para referirse al estado de naturaleza propuesto por los contractualistas señala: “Esta mitología, como todas las otras, está marcada por una extraña, incluso monstruosa desproporción entre los elementos de las acciones humanas” (MANENT, Pierre, *The City of Man*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 185).

105 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 27. Para la visión materialista y mecanicista de Hobbes ver, por ejemplo: HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2018, p. 45. Bobbio coincide con Pangle en el mecanicismo de Hobbes: BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, Ediciones Paradigma, Barcelona, 1991, p. 61.

eran siempre acertadas. De una u otra forma, cae en la denominada «falacia de composición», es decir, que lo que es válido para una parte es válido para el todo. Dicho de otra forma, la búsqueda incesante del bien particular no constituye, nos muestra la historia, el bien de la sociedad¹⁰⁶. Esto hace que los procesos sociales sean mucho menos previsible que lo que Montesquieu alegremente pronosticó. Sobre este mismo punto, un principio lógico de interpretación histórica no es lo único que nos permite comprender el problema del proyecto del francés. Un elemento central que ha sido mencionado es que el hombre que se enriquece en una república comercial termina, tarde o temprano, compartiendo su riqueza, ya sea a través de negocios o a través otros medios que beneficien a sus conciudadanos. Nuevamente, el desarrollo de esta idea en la historia nos permite darnos cuenta de que esto no se cumple de forma taxativa como fue propuesto por el Montesquieu¹⁰⁷. El dominio del comerciante sobre la avaricia o la usura no se dan de manera tan natural como lo plantea Montesquieu. Resulta curioso que, teniendo una visión tan oscura y pesimista sobre el ser humano, el filósofo fuera tan optimista, casi al punto de la ingenuidad, sobre la distribución de la riqueza. Con un poco más de realismo, Mansuy sugiere que el beneficio social no se logra persiguiendo el beneficio personal. Sugerir que esa correlación se da de forma natural o automática, es una idea que no tiene correlato con la realidad que habitamos¹⁰⁸.

Por otra parte, el mecanismo que ofrece Montesquieu para remediar los posibles problemas originados por la acumulación de riquezas es la ley. Aunque no es un entusiasta, en línea con Hobbes, de la intervención del estado en los asuntos privados, especialmente los relativos a la economía y el comercio, reconoce que, en pequeñas dosis, es necesaria¹⁰⁹. El objetivo de las leyes debe ser, en primer lugar, el aseguramiento de la vida y la paz, y luego las libertades personales y las posesiones privadas¹¹⁰. Estas dos esferas están íntimamente relacionadas; asegurando las libertades personales y las posesiones privadas, se asegura la vida y la paz. Centrarse en el beneficio privado

106 HIRSCHMAN, Albert, *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2014, pp. 137-138.

107 Tómese, por ejemplo, el caso de Latinoamérica, donde los países con el PIB más alto son, a su vez, aquellos con los más altos índices de desigualdad social.

108 MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016, pp. 225-226. En este artículo Mansuy esgrime, además, su propia teoría: Montesquieu no es honesto en la propuesta de este modelo. De una u otra forma el francés comprende la poca realidad de estas ideas al ser llevadas a la práctica. Lleva adelante su propuesta, sin embargo, entendiendo que el modelo de la república comercial se trataría del comienzo de un proceso, no un modelo definitivo. Para esta idea ver: pp. 227-230.

109 MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016, p. 224.

110 VOGET, Fred, “Anthropology in the Age of Enlightenment: Progress and Utopian Functionalism”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 24, no. 4, 1968, pp. 338-339.

es proporcional a centrarse en el beneficio público¹¹¹. El criterio es simple: si una ley sirve para este efecto, es una buena ley, de lo contrario, no lo es. No habiendo *telos*, es decir, no habiendo un sentido teleológico último arraigado en la naturaleza humana, la ley es la encargada de dictar, utilitariamente, el bien y el mal. Una buena ley promueve el comercio y las libertades individuales; una mala ley los coarta. En línea con su tiempo, para Montesquieu la eficacia es anterior a la justicia¹¹². Así, el proyecto del francés es esencialmente legalista. Lo que es expresado por la ley es lo correcto, porque asegura la paz. Las consideraciones realistas o iusnaturalistas desaparecen del plano de los esquemas viables para la organización social¹¹³. Ya no es la razón la que permite configurar el sistema jurídico, sino la necesidad y el deseo, al servicio de la libertad y el comercio¹¹⁴. Junto con la caída de la moral, cae también la religión. La dimensión religiosa del hombre y las expresiones que tuvo en los tiempos del medioevo y de la modernidad llevaron a Montesquieu a relegarla del plano social como nociva y peligrosa. Si sirve a los propósitos políticos y económicos de la sociedad, puede ser tolerada. Si entorpece el desarrollo y el progreso, es vista como un mal que debe ser combatido¹¹⁵. Resulta curioso que siendo Montesquieu un estudioso detallista de las culturas y sus costumbres, no se percatara u omitiera el hecho que relegar la religión del plano social y, por consiguiente, de la realidad humana es un esfuerzo muy complejo y, quizás, infructuoso. Es más, según la opinión de Pangle, Montesquieu llega incluso a igualar en inteligencia al hombre y a Dios y niega la creación tradicional *ex-nihilo*, desterrando toda trascendencia y metafísica al plano de la elucubración teórica; lo que importa es la práctica, la realidad social y política contingente¹¹⁶.

Además, Montesquieu presenta una visión demasiado optimista respecto de los efectos del comercio y su relación con la naturaleza humana. Reducir toda la existencia humana a la dominación de las pasiones mediante el intercambio comercial y la adquisición de bienes materiales es, sin duda, coherente con su propuesta y con la antropología hobbesiana, pero reduccionista respecto de la riqueza y la complejidad del

111 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 116.

112 FERNÁNDEZ, Manuel, "De Maquiavelo a Hobbes: Una nueva configuración de la vida social", *Revista Verbo*, vol. 110, 1972, p. 980.

113 SÁNCHEZ, Ángel Luis, "Naturaleza humana y orden social", *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, vol. 20, 2014, p. 152.

114 SPECTOR, Céline, "Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 2013, p. 68.

115 PANGLE, Thomas, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 2010, pp. 136-137.

116 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. 25-26.

ser humano. Bajo estos términos, el hombre queda reducido a un *homo oeconomicus*, un ser que habita únicamente y encuentra todo su sentido en la economía y el desarrollo comercial¹¹⁷. Sin embargo, esta dimensión, importante como es, no agota la realidad humana. En palabras de Spector: “los males de la humanidad, como la guerra y la opresión, no pueden resolverse mediante el crecimiento económico y la abundancia material”¹¹⁸. Es más, falla en un punto crucial: si la competencia por los bienes materiales y el progreso se perpetúa, viviendo en un plano finito, inevitablemente van a surgir disputas producto de la escasez de un recurso u otro¹¹⁹. Basta mirar la realidad internacional para darnos cuenta de que no es una posibilidad remota; es un problema que se está dando en nuestros tiempos¹²⁰. El “sórdido y fríamente razonado egoísmo”¹²¹ de la modernidad no ha podido, ni podrá nunca, tal como fue planteado, dar cuenta de una ramificación como ésta. La lógica de “emplear todos los medios para un fin, sea éste el que fuere”¹²² con la esperanza que de allí no salga nada sino un beneficio para la sociedad es, por lo menos, ingenuo.

Conclusiones

A partir de los pasajes revisados, ha sido posible establecer algunos puntos centrales. Primero, tanto Hobbes como Montesquieu, muestran un notable pesimismo respecto de la naturaleza humana, caracterizando al hombre como un ser gobernado por sus pasiones, vil, ruin, profundamente egoísta y completamente materialista, marcado por sus condiciones locales e históricas y en pugna con todos los otros hombres¹²³. Segundo, para evitar este continuo conflicto, los hombres hacen un convenio que hace posible la vida en sociedad, en el cual se busca garantizar la paz y la seguridad de todos, dando origen al estado. En tercer lugar, para que ese pacto funcione, y a pesar de las violentas pasiones humanas, los deseos son apaciguados a

117 MANENT, Pierre, *The City of Man*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 99.

118 SPECTOR, Céline, “Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 2013, p. 71.

119 PANGLE, Thomas, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 208. Para esta idea ver también: MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016, p. 223.

120 A esto debe agregársele no solo el agotamiento de recursos por el consumo, sino por la producción de los bienes mismos, por ejemplo, el uso del agua o del suelo.

121 FERNÁNDEZ, Manuel, “De Maquiavelo a Hobbes: Una nueva configuración de la vida social”, *Revista Verbo*, vol. 110, 1972, p. 994.

122 FERNÁNDEZ, Manuel, “El derecho natural entre la «exigencia» ética y el «razonamiento» político”, en *El Derecho Natural Hispánico*, Ed. Escelicer, Madrid, 1973, p. 86.

123 Recordemos que el estado de naturaleza en Hobbes y Montesquieu presenta algunas diferencias considerables. Para Hobbes el hombre está en guerra, y en Montesquieu se caracteriza por una cierta «timidez». En cualquier caso, se trata de una cierta pugna.

través del comercio. La adquisición continua de bienes materiales mantiene a raya el deseo de guerra y gloria. En cuarto lugar, y ya que el estado al que ha dado origen el convenio es poderoso y peligroso, se debe estructurar la sociedad de manera que éste actúe únicamente en los aspectos necesarios, con un estricto respeto por las libertades personales. El libre comercio y la búsqueda del beneficio personal por sobre todo y todos, es lo más coherente con la naturaleza humana, y lo mejor para la sociedad, sostuvieron los modernos.

Por otra parte, hemos podido ver que existen diversos autores que critican fuertemente, por una parte, los oscuros supuestos antropológicos de ambos filósofos y, por otra, su corta visión para percatarse que el proyecto moderno basado en la economía de mercado no generó los resultados que la escuela contractualista esperaba¹²⁴. El proyecto político moderno buscaba responder a las necesidades y lógicas de su tiempo, pero esas lógicas siguieron operando de una forma distinta a la que optimistamente proyectaron.

Finalmente, por un asunto de espacio, no fue factible incluir el desarrollo de estas ideas en autores posteriores, que no solamente apoyaron el liberalismo, sino que dieron forma al capitalismo, teniendo como referente a Adam Smith. En un futuro trabajo sería interesante llevar a cabo un análisis antropológico de los supuestos de esta nueva escuela y ver hasta qué punto coinciden con las temáticas y autores aquí tratados y las proyecciones que se pueden trazar teniendo como base sus propuestas.

Por otra parte, sería interesante llevar a cabo un estudio de carácter cuantitativo para determinar qué tan informados están los defensores del liberalismo económico de las bases antropológicas que lo sustentan. Muchas veces aquellos que enarbolan la bandera liberal se declaran, a su vez, conservadores en materias éticas, lo que constituye un absurdo evidente y supone una contradicción entre las bases antropológicas del liberalismo y el conservadurismo.

124 Mansuy propone una explicación para este fenómeno. Ver: MANSUY, Daniel, “Comercio y virtud en el pensamiento de Montesquieu”, *Ideas y Valores*, vol. 65, no. 162, 2016.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org