

## EL PROBLEMA DE MONTESQUIEU

CARLOS PEREDA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

No hay pensador que no acabe por definirse —por caracterizar su perfil teórico— con un problema. A veces el mismo pensador subraya cuál es su problema y su solución. Otras, es la historia, la recepción de su obra, la que se encarga de entresacar ese perfil de heterogéneos textos que no acaban de entregárnoslo, y ahora lo esconden. Sospecho que a esta segunda categoría pertenece Montesquieu. Para nosotros, sus lectores dos siglos después, la desordenada variedad de los asuntos que discute no llega siquiera a desdibujar un problema básico, que incluso lo llamamos con su nombre: ¿de qué modo puede el poder autocontrolarse? Esto es, ¿qué forma debe adoptar un régimen político para no eliminar, o incluso mitigar, la libertad de sus miembros?

Estas preguntas aún nos inquietan. Por eso, mi lectura del libro XI de *El espíritu de las leyes* no será explicativa, sino conscientemente argumentada. Quiero examinar si la solución que Montesquieu da al problema del poder, puede ser todavía la nuestra, o al menos, puede serlo en parte, o por el contrario, hay que rechazarla como un obstáculo.

### 1. Preguntas reconstructivas

¿Qué pretende decirnos Montesquieu en el libro XI?, ¿qué nos dice efectivamente? En veinte capítulos —algunos brevísimos, otros más amplios, como es usual en su obra— Montesquieu (en un lenguaje llano, conversado, que no pide ninguna iniciación especial, ni presenta ninguna clase particular de complicaciones) formula un problema y luego, ofrece su solución.

EL PROBLEMA (Libro XI, capítulos 1-3) O QUÉ CLASE DE “LIBERTAD LEGAL” CONFORMA A LA “LIBERTAD NORMATIVA”

Montesquieu comparte con la gran mayoría de los pensadores de la

segunda Ilustración algunas de sus preocupaciones básicas en torno al poder y a la libertad. No obstante, la manera que tiene Montesquieu de articular estas dificultades y de elaborarlas para producir un problema, tiene, sin duda, un acento propio. Desde el siglo XVIII suele contraponerse Montesquieu a Rousseau. Ambos representarían los dos conceptos básicos de libertad: el concepto liberal y el democrático. En el capítulo 3 del libro XI, Montesquieu señala:

La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten.

La preocupación de Montesquieu al respecto se reduciría a defender una esfera de acción más o menos grande no controlada por el poder del estado. Por el contrario, Rousseau, en el capítulo VIII del Libro I del *Contrato social*, escribe:

La obediencia a la ley que uno mismo prescribe es la libertad.

Para Rousseau, preocupado con el concepto democrático de libertad, el problema no consiste en encontrar límites al estado, sino en constituirlo: cómo conformar la voluntad general de manera tal que los ciudadanos se puedan dar a sí mismos las leyes que los rijan.

En el correr de los tiempos modernos se ha elaborado, una y otra vez, la distinción entre ambos conceptos. El título mismo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 distingue entre los derechos del "hombre" o derechos liberales —libertad de opinión, de actividad industrial y comercial, de movimiento, . . .— y los derechos del "ciudadano", o derechos democráticos, distinción que será el punto de partida de muchos de los debates de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Es claro que llamar a estos conceptos de libertad, liberal y democrático, es ya tomar partido. Un liberal como Benjamín Constant nombró al concepto liberal, "libertad de los modernos", y al democrático, "libertad de los antiguos", para exaltar, por supuesto, sólo al primero de estos conceptos:

El propósito de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; era esto lo que ellos llamaban libertad. El propósito de los modernos es la seguridad en el goce privado (*dans les jouissances privées*) y ellos nombran libertad a las garantías acordadas a estos gozos (*à ces jouissances*) por las instituciones.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Cours de politique constitutionnelle), Paris, 1820, p. 253.

En sus tiempos asépticos —antes de Rawls, digamos— la tradición analítica en filosofía política rebautizó al concepto liberal como “libertad de”, y al democrático, como “libertad para”.<sup>2</sup> También se habla de un concepto negativo —liberal— y positivo —democrático— de libertad, terminología que usaré, porque prejuzga menos. No obstante, cualquiera que sea la manera como los denominemos, está claro que los problemas a discutir desde ambos conceptos son diferentes.

Desde el concepto negativo —liberal— se está preocupado por responder preguntas como: ¿existe o debe existir un espacio en el cual una persona o un grupo tenga derecho a actuar sin interferencias ajenas? Quienes respondan afirmativamente a esta pregunta deben, a su vez, preocuparse también por la siguiente: ¿cuáles son los límites de este espacio? Las respuestas han variado. Sin embargo, lo común a las propuestas liberales es, primero, que cada una otorga un contenido a ese espacio, y segundo, que lo declara inviolable.

Desde el concepto positivo —democrático— de libertad, las dificultades a discutir son otras. Las podemos formular en preguntas como: ¿cómo constituir las instituciones sociales de modo tal que en algún sentido dependan de la participación y control de la sociedad civil?

Lamentablemente, la palabra “libertad” no se usa sólo en esos dos sentidos:

no hay palabra que tenga más acepciones y que de tantas maneras diferentes haya impresionado a los espíritus,

señala Montesquieu en el capítulo 2; por eso, en el capítulo 3, busca poner en orden los múltiples usos de la palabra “libertad”, sugiriendo que va a proponer, a partir de ellos, *un* concepto. Precisamente ello ha sido lo que ha provocado la “opinión tradicional” sobre Montesquieu como representante del concepto liberal. Pero Montesquieu, en realidad, introduce un contraste entre dos conceptos de libertad que configura una distinción muy *diferente* a la realizada entre el concepto negativo y el concepto positivo.

Por un lado, Montesquieu propone algo así como un *concepto normativo* de libertad o libertad “natural” o moral. Una posible reconstrucción:

(1) La libertad consiste en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no se debe querer.

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Sir Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” en *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

En relación al segundo concepto puede hablarse de un *concepto legal* o político de libertad:

(2) La libertad es el derecho de hacer lo que las leyes permitan.

Cuando se lee a Montesquieu pocas veces se distingue entre estos conceptos y cuando se lo hace, es para luego considerarlos *equivalentes*.<sup>3</sup> Si ello fuera así, vinculando (1) y (2) obtendríamos un *concepto hobbesiano* de libertad:

(3) La libertad no puede consistir en otra cosa más que en deber querer lo que las leyes permiten y en no deber querer lo que las leyes prohíben.

El concepto (3) constituye, sin embargo, la señal de una prueba de reducción al absurdo acerca de una eventual relación de equivalencia entre (1) y (2). Montesquieu de ninguna manera podría asentir a (3). Si no se acepta una relación de equivalencia, ¿qué otra relación es posible proponer entre los conceptos (1) y (2)?

Una primera lectura del libro XI parecería arrojarnos como resultado la opinión tradicional: el concepto que Montesquieu efectivamente usa es el (2), el concepto legal, y el concepto (1), el normativo, es, a penas, un oropel. En efecto, en el capítulo 1 se distingue entre *las leyes que conforman la libertad en lo que se refiere a la constitución* y *las leyes que conforman la libertad en lo referente al ciudadano*. Las primeras son estudiadas en este libro XI y tratan de cómo debe distribuirse el poder y la autoridad: son las leyes constitucionales, que también podríamos denominar "leyes institucionales". Las segundas atañen a los derechos y deberes individuales y se estudian en el siguiente libro XII. Para contrastarlas con las primeras, podemos llamarlas "leyes individuales". Las dos clases de leyes persiguen el mismo objetivo, a saber, cómo debe ejercerse legalmente el poder (por ejemplo, ningún ciudadano puede defender sus derechos en un juicio a menos que éste se lleve a cabo de acuerdo con ciertas reglas por él conocidas). De esta manera, ambas clases de leyes "conforman la libertad" en lo referente a la constitución. La distinción de Montesquieu no es, sin embargo, superflua. En primer lugar, las relaciones entre los individuos con autoridad son diferentes a las relaciones de éstos con el resto de los ciudadanos. En segundo lugar, la distinción sirve a Montesquieu para subrayar la importancia

<sup>3</sup> Un ejemplo, entre muchos, de tal propuesta: "¿Quién fija el deber, lo que se debe querer? Las leyes." En Jean-Jacques Chevallier, *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, 1974, p. 122.

de la primera clase de leyes, para acentuar la supremacía de las "leyes institucionales" sobre las "leyes individuales" y, así, ordenar de manera diferente a la tradicional los problemas a discutir en una argumentación sobre la libertad.

Si todas las "condiciones" de la libertad —individuales e institucionales— son legales, parecería, entonces, que tenemos ya razones para atender exclusivamente el concepto (2), el legal, de libertad. Cuidado; sin duda para Montesquieu no podía haber libertad aparte del derecho y —a diferencia de Locke, que daba tanta importancia al derecho de resistencia al gobierno y, en general, a las "leyes individuales"— para él no hay derecho contra el derecho. No obstante, Montesquieu se encuentra aún más lejos de Hobbes que de Locke: de ninguna manera Montesquieu elude la posibilidad de que la ley, ella misma, resulte injusta. El cumplimiento de las leyes sólo previene la represión *illegal*, no puede impedir, en cambio, el que las leyes mismas sean opresivas.

Además, el deseo de abusar del poder por parte de quienes lo detentan no es para Montesquieu mero accidente histórico. Como casi todos los pensadores de la segunda Ilustración, Montesquieu hace jugar al concepto de la naturaleza humana un papel decisivo en la argumentación política. El *supuesto antropológico* clásico está básicamente constituido por la llamada "teoría de las tres facultades". Esto es, las acciones de los hombres son el resultado de tres fuerzas actuando independientemente: el entendimiento, la voluntad y las pasiones. Los moralistas de la segunda Ilustración —y Kant en este, como en tantos sentidos, constituye el paradigma— se dedicaron a razonar los medios para dominar, conducir o al menos, aplacar las pasiones. En teoría política, se tuvieron preocupaciones similares. Se piensa que el hombre, abandonado a sus pasiones, es agresivo, egoísta y arbitrario. Como señala Montesquieu:

una experiencia eterna nos ha enseñado que todo hombre investido de autoridad abusa de ella. No hay poder que no incite al abuso de la extralimitación.

De esta manera, si el peligro constante del abuso del poder puede ser tanto legal como ilegal, nuestra primera lectura está equivocada. Montesquieu no se puede contentar con el concepto (2) o legal de libertad. Necesita también el concepto (1), el concepto normativo de libertad. En efecto, no sólo se puede oprimir *contra* la ley sino también con la ley. ¿Implica ello que debemos conservar *sólo* la definición (1) de libertad?

Mi respuesta es negativa. Pienso que entre los dos conceptos no hay

relaciones ni de equivalencia ni de posible reducción de uno con respecto al otro. ¿Qué relaciones hay entonces?

Por lo pronto, volvamos a subrayar que, en efecto, la palabra "libertad" constituye una palabra radicalmente disputada. Se la requiere, por lo menos, desde *cuatro* conceptos: desde los sentidos negativo, positivo, legal y normativo de libertad. El hecho de encontrarnos frente a tantos sentidos para una sola palabra pide, sin duda, el examen de posibles vínculos, esto es, ¿qué articulación puede llevarse a cabo entre estos diferentes conceptos? Una conjetura: los conceptos negativo y positivo constituyen propuestas para formular el concepto legal de libertad. Por otra parte —para complicar un poco más nuestro espacio conceptual— estos sentidos de pensar el concepto legal pueden identificarse sin mayores dificultades con otro concepto: el de democracia. La palabra "democracia" es, sin embargo, casi tan disputada como la palabra "libertad". Incluso encontramos que a la distinción entre los conceptos negativo y positivo de libertad legal, corresponde una distinción equivalente, y no menos controvertida, entre democracia formal y democracia sustancial. Se habla de democracia formal en relación a aquel régimen político cuyos mecanismos regulan el ejercicio del poder: los órganos de gobierno deben constituir una representación popular emanada de un sufragio libre, igual y universal, y como complemento, el funcionamiento de este régimen exige las libertades de opinión, reunión, organización, prensa. Por eso, el funcionamiento de una democracia formal depende de muchas de las libertades liberales. En cambio, se habla de democracia sustancial con respecto a aquel régimen político que incluya también garantías como el derecho al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la educación, en fin, a una participación más plena en la vida política y social que la otorgada por el simple acto de votar.

Es posible entonces vincular los conceptos de libertad negativa y positiva como posibilidades (o aspectos a tener en cuenta o a balancear...) en el concepto legal de libertad, o en el concepto de democracia. Pero, a su vez, ¿cómo vinculamos estos sentidos con el concepto normativo de libertad? Si comparamos el concepto normativo de libertad con el concepto legal (o con el concepto de democracia), hay que subrayar por lo menos dos aspectos.

En primer lugar, cualquier aplicación de este concepto está enfáticamente subdeterminada. Esto es, nunca podemos estar completamente justificados de que estamos frente a un ejemplo que satisface el concepto normativo de libertad. En tal concepto se piensa que cada persona debe poder hacer lo que decida. Pero si la expresión se toma literalmente, siempre tendremos menos razones que las suficientes para que nuestra creencia de que tal concepto se aplica esté completamente justificada.

En segundo lugar, este concepto parece indicar la función, el propósito del otro concepto. Buscamos poner en práctica el concepto legal de libertad —buscamos construir una sociedad democrática— porque valoramos el concepto normativo de libertad. Esto es, pensamos que cada persona debe poder hacer lo que decida y no ser obligada a hacer lo que no decida, sin más límite que una igual posibilidad de parte de cada uno de los miembros de la sociedad.

En relación a aquellos conceptos que poseen al menos una condición enfáticamente subdeterminada y cuya función es indicar el propósito de otros conceptos, hablo de *conceptos lemas*. Así, el concepto normativo de libertad es un ejemplo de concepto lema. Por su parte, en relación a los conceptos que se usan para alcanzar aquello a que apelan los conceptos lemas, hablaré de *conceptos realizadores* de los conceptos lemas. Otra conjetura: los conceptos legales de libertad —negativo y positivo—, o dicho de otra manera, los conceptos de democracia —formal y sustancial— son los dos candidatos tradicionalmente favoritos a fungir como conceptos realizadores del concepto lema “libertad”.

Expresando este pensamiento de otro modo podría decirse: la razón de ser de una democracia —de cierto ejercicio de la libertad legal—, más todavía, *su única razón de ser* consiste en permitir que la libertad normativa se ejerza: ya que por el hecho de vivir en común tenemos que ser gobernados, buscamos conformar de alguna manera ese gobierno; aspiramos a institucionalizar nuestra libertad.

Si no me equivoco, entonces, el problema de Montesquieu puede reconstruirse con la pregunta: ¿qué concepto legal de libertad hay que manejar, de manera que éste pueda resultar un programa probadamente bueno o, al menos, un programa con buenas perspectivas de constituirse en el realizador del lema que formula el concepto normativo de libertad? O más directamente: ¿cuál es el régimen político que mejor asegura la libertad de sus miembros?

#### LA SOLUCIÓN (Libro XI, capítulos 4-19) O EL MODELO DE LA SEPARACIÓN DE PODERES

Al problema acerca de cómo impedir el abuso de autoridad siendo que es precisamente la autoridad la encargada de castigar cualquier abuso, o expresada esta dificultad de una manera más general, al problema acerca de cuál es el régimen legal que permite mejor la producción de la libertad normativa de sus ciudadanos, Montesquieu procura resolverlo proponiendo un modelo político donde el poder sea capaz de autolimitarse: el llamado “modelo de la separación de poderes”. Ex-

presado gruesamente, este modelo consiste en proponer una estructura de gobierno conformada por instancias relativamente independientes —por ejemplo, el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial— de tal manera que cada instancia pueda ejercer control sobre las otras al actuar recíprocamente:

estos tres poderes deberían formar un reposo o una inacción pero, como por el movimiento necesario de las cosas están obligados a marchar, se verán forzados a marchar de concierto.

Montesquieu elabora este modelo a lo largo del libro XI a partir de la reconstrucción de varios ejemplos históricos. Pero el tratamiento de estos ejemplos es muy diferente. El lector más desatento de inmediato percibirá el contraste entre el capítulo 6, titulado “De la constitución de Inglaterra”, y el resto de los capítulos de este libro.

En el capítulo 6 no se ofrece ninguna referencia concreta, no se da el nombre propio de ningún gobernante e incluso la palabra “Inglaterra” aparece sólo en el título del capítulo. Lo que se hace es ofrecer un *modelo* razonado de un gobierno donde existe la división de poderes de tal manera que cada poder controle a los otros y así, la libertad no se reduzca a nombrar una ficción. Por el contrario, en el resto de los capítulos (después de un breve ejercicio de cautela política en el capítulo 7), Montesquieu nos abruma narrándonos historias no pocas veces interesantes pero también no pocas veces falsas, acerca de la manera en que se distribuyó el poder en los pueblos antiguos —capítulos 7 a 11— y especialmente en Roma —capítulos 12 a 19—.

Usos como éste de un modelo en ciencias sociales pueden compararse al uso del modelo de un gas ideal en Física. Tenemos primero una serie de hechos empíricos, y a partir de ellos, construimos un modelo que nos ayudará a describir y evaluar mejor no sólo los hechos que tuvimos en cuenta para la construcción del modelo, sino muchos otros más. Por supuesto, una vez construido el modelo, podrá sufrir, a partir de sus mismas aplicaciones, diferentes correcciones. En las relaciones entre los hechos empíricos y su correspondiente modelo, encontramos un ejemplo de lo que podríamos llamar *espiral epistemológica*: a partir de ciertos hechos se construye un modelo, el que podemos usar para explicar o producir esos u otros hechos, los que a su vez podrían corregir al modelo, el que a su vez... y así sucesivamente. Pero ¿dónde acaba esta espiral con respecto al modelo de la separación de poderes?

El libro XI se cierra con el brevísimo capítulo 20, donde se afirma:



Pero no debo agotar el tema de tal suerte que no le deje nada al lector. Lo importante no es hacerle leer sino hacerle pensar.

Este pasaje puede comprenderse de dos maneras. Si lo leemos como un pasaje *didáctico*, se afirma: "el tema podría ser agotado, sin embargo, por respeto al lector yo no lo voy a hacer". Pero también es posible leerlo como un pasaje *epistemológico*: "el tema, en principio, no puede ser agotado". Si aceptamos la segunda lectura, la respuesta a nuestra pregunta acerca de dónde termina la esperial epistemológica es clara: esta espiral no termina nunca. Nuevos hechos permiten corregir y afirmar nuestro modelo, los que, a su vez, nos llevarán a explicar o producir otros hechos, los que, a su vez. . . , y así al infinito. En este sentido, podría afirmarse que Montesquieu no ofrece a su problema una solución, sino un comienzo de solución. O mejor, tal vez, habría que pensar que Montesquieu rearticula un viejo problema y sólo reafirma una dirección para solucionarlo. Montesquieu mismo, sin duda, pensaba que basta separar los poderes legislativo, ejecutivo y judicial para garantizar el autocontrol del poder y así asegurar la posibilidad de la libertad. Para muchos de nosotros, en cambio, tal separación no es más que un paso. Hay que proseguirlo, teniendo en cuenta que la libertad de los ciudadanos —la libertad normativa— no puede hacerse efectiva más que en un régimen político donde el poder no se concentre en ninguna instancia particular, sino que se distribuya y circule por la totalidad de la estructura social. Pero me estoy adelantando.

## 2. Preguntas críticas

Consideraré ejemplos de tres clases de crítica al problema y a la solución de Montesquieu: la crítica histórica, la crítica filológica y la crítica ideológica.

*La crítica histórica.* Las críticas históricas contra el Libro XI, y contra la obra de Montesquieu en general —las más relevantes provenientes de la tradición inglesa— tienen, por así decirlo, razón *en los detalles*. Las fuentes de información en que se apoya Montesquieu son, a menudo, muy poco confiables y para un hombre de tanto mundo y de su talento llega a resultar casi una extravagancia su credulidad. Parecería que, llevado por el deseo de sorprender a sus lectores con historias extrañas, se dedica a narrar cualquier cosa. El literato que hay en Montesquieu muchas veces le hace malas jugadas al teórico que, sobre todo, busca

ser Montesquieu —malas jugadas frecuentes, por otra parte, en la tradición francesa—. Algunos errores resultan incluso incomprensibles, como cuando en el capítulo 10 del libro XI cita la sorprendente historia de cierto pueblo, los molosos, que no sabiendo cómo limitar el mismo poder, acordaron tener dos reyes en lugar de uno. La mayoría, sin embargo, de los posibles lectores de Montesquieu, probablemente, conocía la *Política* de Aristóteles, donde se alude en el libro V, capítulo IX, a que los molosos no tuvieron nunca más que un rey. La dificultad no radica, entonces, en discutir si Montesquieu comete errores históricos o no —los comete a montones— sino en evaluar cómo afectan estos errores a sus teorías. Me limitaré a juzgar el libro XI: en mi opinión, ninguno de los errores, casi diría, ninguna de las extravagancias que acumula, desde el capítulo 7 hasta el 19, tienen la menor importancia con respecto al modelo de la separación de poderes que introduce, desarrolla y defiende el libro XI.

Una evaluación diferente parece pedir, en cambio, la discusión de Montesquieu acerca del gobierno de Inglaterra. A través de los siglos se ha desatado un violento debate acerca de si Montesquieu interpretó correctamente el funcionamiento del gobierno inglés y casi nunca han faltado ni terribles acusaciones ni violentas defensas. Sospecho que esta discusión no tiene el peso que parece. Personalmente considero que en el caso de Inglaterra, Montesquieu hablaba con competencia de lo que más o menos conocía (había vivido en Inglaterra dos años, moviéndose en los círculos políticos y literarios más importantes y Montesquieu era, sin duda, un observador fino), pero esto no es lo que importa. Incluso en el caso en que Montesquieu hubiese radicalmente malinterpretado el funcionamiento del gobierno inglés, la pregunta teórica atañe al valor de su modelo de la separación de poderes, y no a la verdad de sus ejemplos. Por supuesto, para un historiador de Inglaterra, la situación sería diferente. Pero Montesquieu no pretende contribuir a la historiografía sobre la Inglaterra del siglo XVII, sino a la teoría política.

No está de más, sin duda, que en una edición crítica de *El espíritu de las leyes* se anoten al pie de página los errores históricos de Montesquieu, pero estas notas, por numerosas que fuesen, no pueden precondicionar en ningún sentido nuestro juicio sobre el valor de su modelo. No quiero decir, por supuesto, que un modelo político o social puede juzgarse independientemente de *cualquier* clase de aplicaciones, sino que no tiene por qué ser la misma propuesta la que formule el modelo y sus ejemplos más adecuados. Podría incluso suceder —como tantas veces en la historia de la ciencia— que fuesen ejemplos muy posteriores en el tiempo y totalmente inimaginables para Montesquieu, los

que finalmente "aplicasen" su modelo. Montesquieu, pues, no tiene nada que temer de la crítica histórica, por adecuada que ésta sea.

*La crítica filológica.* Consideraré brevemente la crítica filológica del jurista francés Charles Eisenmann.<sup>4</sup>

Eisenmann afirma que una escuela de juristas del siglo XIX y comienzos del siglo XX tomó cierto número de fórmulas aisladas de Montesquieu y le atribuyó el modelo de la separación de poderes. Pero esta teoría no se encontraría en Montesquieu. ¿Acaso propone Eisenmann que Kant, Hegel y Marx, Madison y George Washington, los constitucionalistas mexicanos de 1917 y hasta oscuros profesores de filosofía en Iztapalapa han padecido sucesivas alucinaciones?

Para apoyar su propuesta, Eisenmann relee el capítulo 6 del libro XI, donde se afirma que:

—el poder ejecutivo influye en el poder legislativo puesto que el rey dispone de derecho de veto: "el poder ejecutivo formando parte del legislativo... por su facultad de impedir";

—el poder legislativo influye en el poder ejecutivo: el poder legislativo "tiene el derecho y debe tener la facultad de examinar la manera en que las leyes que él ha hecho han sido ejecutadas...", y los ministros deben "dar cuenta de su administración";

—el poder legislativo influye en el judicial: los nobles serán juzgados por sus pares de la cámara alta; el legislativo tiene también a su cargo la amnistía, pues le toca al legislativo "moderar la ley en favor de la propia ley", y además es juez en algunos procesos políticos.

El modelo de la separación de poderes sería, entonces, más bien, una teoría de la *combinación* de poderes como el mismo Montesquieu subraya en el capítulo 7: "los tres poderes... están... distribuidos y fundidos".

No considero que Eisenmann hasta aquí haya dicho nada demasiado relevante. Si la teoría de la separación de poderes no se encuentra formulada en el libro XI, no fue inventada por una escuela de juristas franceses a fines del siglo XIX y principios del XX, sino por... bueno, yo estaba tentado a decir, por los constitucionalistas norteamericanos reunidos en Filadelfia. Pero ello tampoco es verdad. Los llamados "padres constitucionales" al insertar este modelo en aquella Constitución produjeron un efecto que acaba, en algún sentido, por recorrer países y tiempos hasta hoy. Pero, como ellos mismos subrayaron, no estaban in-

<sup>4</sup> Charles Eisenmann, "L'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs", en *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933; "La pensée constitutionnelle de Montesquieu", en *Recueil Sirey du bicentenaire de l'Esprit des Lois*, Paris, 1952.

ventando nada. Al debatirse en los años siguientes a 1787 en las columnas de *El Federalista* la conveniencia de adoptar la Constitución, James Madison discutiendo una supuesta violación a la división de poderes por parte de la Constitución, escribe el 1º de febrero de 1788:

El oráculo que siempre se cita y consulta sobre esta cuestión es el célebre Montesquieu. Si no es el autor de este inestimable precepto de la ciencia política, tiene por lo menos, el mérito de haberlo expuesto y recomendado eficazmente a la atención de la humanidad.

En efecto, Montesquieu no es el autor de este modelo, o por lo menos, de su "idea": por ejemplo, la encontramos ya en el capítulo 12 del *Segundo Tratado* de Locke. Pero, en realidad, la propuesta de que el poder no debe estar en las manos de *un solo hombre o de un solo cuerpo*, la idea de un "balance" de poderes, es una de las tantas ideas tradicionales que Locke repite distinguiendo tres poderes, el legislativo, el ejecutivo y el federativo (entendiendo por este último lo que hoy llamaríamos "secretaría" o "ministerio" de "relaciones exteriores"). Locke ni siquiera menciona al poder judicial, que será, precisamente, el poder que Montesquieu considera importante tener separado de los otros (y que en la Francia del siglo XVIII, en algún sentido, tenía de hecho cierta independencia). En Inglaterra, por otra parte, otros autores como Bolingbroke y su círculo poseían versiones muy elaboradas de este modelo (y es conocido que Montesquieu en su estadía en Inglaterra tuvo acceso a tal círculo).

Eisenmann, pues, se equivoca. La idea de la separación de poderes no la inventó una vaga escuela de juristas franceses del siglo XIX. Es una idea tradicional desde el fin de la Edad Media y que fue recibiendo diferentes teorizaciones, siendo la de Montesquieu la más influyente. Además, Eisenmann se vuelve a equivocar cuando considera que los vínculos entre los poderes, que el mismo Montesquieu propone, anulan su aparente propuesta de separar los poderes. Si se trata de la división de poderes de *un* gobierno, parece claro que una separación de poderes no puede significar aislación de poderes. Ningún defensor de este modelo ha propuesto que entre estos poderes no deben existir vínculos. Si este fuera el caso, no se trataría de tres poderes de *un* gobierno, sino de tres gobiernos. Para que pueda haber injerencias y combinaciones de poderes, éstos tienen que estar previamente separados. Lo que se propone es la autonomía de los poderes, no su soberanía.

Hay una observación de Eisenmann, sin embargo, que hay que rescatar. En el capítulo 6, al hablar sobre Venecia, además de poderes, Montesquieu habla sobre "potencias" (*puissances*). Las tres potencias que a

Montesquieu le interesa tener en cuenta son: el rey, la cámara alta y la cámara baja, esto es, el rey, la nobleza y el pueblo. A partir de esta reconstrucción filológica, Eisenmann introduce la conjetura de que la intención de Montesquieu es la combinación de estas tres potencias y no la separación y combinación de poderes.

*La crítica ideológica.* Me detuve en la crítica filológica de Eisenmann pues ella constituye el punto de partida de la crítica ideológica de L. Althusser.<sup>5</sup> Una crítica ideológica es, en parte al menos, una crítica explicativa. No sólo defiende que ciertas afirmaciones son falsas y que ciertas reglas son inadecuadas, también intenta demostrar el cómo y, sobre todo, el porqué de esa falsedad o de esa incorrección. Reconstruiré la crítica de Althusser en cuatro índices.

El índice 1 lo constituye la observación final de Eisenmann que Althusser reformula como sigue:

La famosa *separación de poderes* es sólo el reparto ponderado del poder entre potencias determinadas.<sup>6</sup>

Althusser no se detiene en este paso y pasa a preguntarse en lo que retendrá como índice 2 de su crítica ideológica: ¿en beneficio de quién se hace el reparto?<sup>7</sup>

Respuesta:

Si se consideran las fuerzas reales existentes en la época —y no ya las fuerzas invocadas en la combinación de Montesquieu—, se debe llegar a la conclusión de que la nobleza gana, con este proyecto, dos ventajas considerables: en tanto que clase, se convierte directamente en una fuerza política reconocida en la cámara alta; y también, tanto por la cláusula que excluye del poder real el ejercicio del juicio, como por la que reserva este poder a la cámara alta cuando se trata de nobles, se convierte en una clase cuyo futuro personal, posición social, privilegio y distinciones quedan garantizados contra las empresas del rey y del pueblo. De tal suerte que los nobles estarán al abrigo del rey y del pueblo en su vida, en sus familias y en sus bienes. No se podrían asegurar mejor las condiciones de perennidad de una clase decadente a quien la historia arrancaba y disputaba ya sus viejas prerrogativas.

La contrapartida de estos seguidores es otra seguridad, pero esta vez para uso del rey. La seguridad de que el monarca será protegido por la muralla social y política de la nobleza contra las revoluciones

<sup>5</sup> Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, 1959 (Trad. cast. Barcelona, 1974).

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 123.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 124.

populares. La seguridad de que no se encontraría en la situación de un déspota abandonado, solo, frente al pueblo y sus pasiones. Si el rey quiere aprender bien la lección del despotismo, comprenderá que *su futuro bien vale una nobleza*.<sup>8</sup>

*Índice 3*: La enumeración hecha hasta ahora de “potencias”, esto es, de fuerzas sociales actuantes, más que una realidad histórica responde a:

las categorías en las que los hombres del siglo xvii pensaban que vivían,<sup>9</sup>

a su ideología. Sin duda, el rey no es una “potencia” en el mismo sentido que la nobleza y la burguesía, y la burguesía del siglo xvii y de la primera mitad del siglo xviii no constituye, según Althusser, todavía la clase que llegará a ser después de la Revolución: El fin del

burgués enriquecido por el comercio consiste, pues, en entrar *o directamente en la sociedad de la nobleza*, por la compra de tierras o poniendo a flote una familia con cuya hija se casa *o directamente en el aparato del Estado* por medio de las rentas...; todo el circuito de su actividad económica y de su historia personal queda, entonces, inscrito *en los límites y las estructuras del Estado feudal*.<sup>10</sup>

De esta manera no sorprende que

si el rey era un árbitro, lo era de los conflictos internos del feudalismo.<sup>11</sup>

y que los verdaderos conflictos sociales se encontrasen *más allá de estos conflictos nombrados*, en los conflictos del sistema feudal —rey, nobleza y burguesía pre-revolucionaria— con:

la masa del pueblo sobre la que se ejercía la explotación feudal que el aparato estatal de la monarquía absoluta tenía como misión mantener y perpetuar.<sup>12</sup>

Hasta este momento, Althusser ha realizado una lectura explicativa del libro XI que, en general, tiendo a compartir. Aunque evaluar adecuadamente los análisis a que aluden los índices 1, 2 y 3, nos remitiría a

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 132.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 137-138.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 141.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 142.

minuciosas investigaciones históricas, existe sin embargo un relativo consenso que avala lo recogido en estos índices. Por ejemplo J. Habermas, en este punto no demasiado distante de Althusser, señala:

El esquema de la separación de poderes en el célebre cap. 6 del libro XI (...), que tuvo tantas consecuencias para las primeras constituciones burguesas (la norteamericana, la francesa, la belga), no es tanto una construcción jurídica (para organizar el estado), la cual se caracterizaría por una corrección lógica y una utilidad técnica, sino que, más bien se basa en una interpretación de la situación social: el poder ejecutivo le está reservado al monarca, mientras que en el poder legislativo se deja participar en primera línea a la burguesía económicamente triunfante, pero también, en el marco de una segunda cámara, a la nobleza, todavía no en la quiebra total con respecto a sus privilegios, nobleza a la cual, además, pertenecía Montesquieu.<sup>13</sup>

Por otra parte, las ideas básicas expresadas tanto por Althusser como por Habermas las enuncia también una enciclopedia,<sup>14</sup> escrita desde el punto de vista de la filosofía analítica, como si se tratase de lugares comunes de una lectura. Señala con calma el Tomo V:

Montesquieu pertenecía a la *noblesse de robe*. Parte de su propósito en recomendar la separación de poderes en Francia era elevar la aristocracia francesa a una posición comparable a la que gozaba la inglesa.<sup>15</sup>

Pasemos, pues, al siguiente índice: Es el que más importa. En él Althusser abandona la lectura explicativa, ¿para hacer qué?, ¿reparar las

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, "Zum Begriff der politischen Beteiligung" (Para un concepto de participación política) en *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, p. 15.

<sup>14</sup> *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), Nueva York, 1967.

<sup>15</sup> Las relaciones entre modelos jurídicos y estructura general de la sociedad es, por otra parte, ampliamente reconocida incluso por autores lejanos a la tradición marxista. Por ejemplo, Felipe Tena Ramírez, refiriéndose a la Constitución mexicana de 1824, señala que "no pudo menos que recoger ciertos principios impuestos por la época, entre ellos, la intolerancia religiosa" para observar luego, generalizando: "Se trata de los factores reales de poder, que rigen en el seno de toda sociedad y que funcionan según la fórmula expresiva de Lasalle: se toman esos factores reales de poder, se extienden en una hoja de papel, se les da expresión escrita y, a partir de este momento, incorporados a un papel (la Constitución), ya no son simples factores de poder, sino que se han erigido en derecho, en instituciones jurídicas, y quien atente contra ellos, atenta contra la ley, y es castigado". Felipe Tena Ramírez concluye su argumento citando al positivista jurídico Haller: "En última instancia siempre veremos confirmarse la regla de que la Constitución real consiste en las relaciones reales de poder". Véase Felipe Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, México, Porrúa, 1977, p. 25.

intenciones del Barón de Montesquieu?, ¿juzgar la recepción histórica del libro XI?, ¿explorar el valor del modelo político que allí se presenta?

*Índice 4:* El análisis recogido en los índices 1, 2 y 3 permite, según Althusser, comprender la paradoja de la posteridad revolucionaria de Montesquieu:

Yo creo que esta paradoja se mantiene ante todo por el carácter *anacrónico* de la posición de Montesquieu. Puesto que él defendía la causa de un *orden sobrepasado*, se convirtió en adversario del orden presente, a quien otros iban a *sobrepasar*... Poco importa de dónde vienen los golpes, si alcanzan al mismo punto.<sup>16</sup>

Dejando de lado la última afirmación —que constituye una ilusión, no por común menos peligrosa— sospecho que lo más que lo afirmado en los índices 1, 2 y 3 podría probar es que la *intención* de Montesquieu al elaborar el libro XI fue *diferente* a su *recepción histórica*. Pero la recepción histórica no tiene por qué necesariamente descalificarse en tanto malentendido, como indica el índice 4. Tal vez el malentendido no se encuentra en la recepción, sino en el propio Montesquieu. Acaso éste creyó elaborar un modelo para defender la frágil nobleza francesa del siglo XVIII, cuando en realidad introducía materiales con más futuro. En cualquier caso, lo afirmado en los índices 1, 2 y 3 no apoya en el índice 4 ni a las ironías de Althusser ni a su condena al modelo de la separación de poderes. Más todavía, *acerca del valor de este modelo en tanto tal*, la crítica ideológica de Althusser dice tanto como los ejemplos ya examinados de crítica histórica y filológica, a saber, no dice nada.

### 3. Preguntas evaluativas

¿Qué valor conserva la solución de Montesquieu una vez desaparecida la monarquía y la nobleza? O, teniendo en cuenta la crítica ideológica, preguntemos más en general: ¿constituye el modelo de la separación de poderes un material a retener, un instrumento con otro uso que el de legitimar “compromisos” entre diferentes clases sociales?

El juicio debe eludir dos vértigos. Por un lado, la tendencia a desechar cualquier institución o arreglo legal, como un obstáculo para impedir que el pueblo, que la “voluntad general”, directamente se manifieste de una vez, ya sin máscaras o intermediarios o *vértigo sustancial*. Por otro lado, igualmente tentador resulta pensar que una forma legal, un conjunto de instituciones, funciona independientemente de la realidad social donde se encuentra, como si se tratase de un *perpetuum*

<sup>16</sup> L. Althusser, *op. cit.*, p. 147.



*mobile* sin la menor necesidad de energía exterior o *vértigo formal*. El modelo de la separación de poderes no es un obstáculo que impide oír la “espontánea voz del pueblo”, y tampoco un mecanismo que, por su sola y casi mágica presencia, produce justicia y libertad.

Pero vayamos paso a paso. Hay modos indirectos, rodeos útiles para evaluar. Con respecto al modelo de la separación de poderes aludiré a dos de ellos: la discusión de los efectos, de la recepción de este modelo, y su comparación con opciones que buscan solucionar un problema igual o semejante.

*La recepción.* Esbozar siquiera la historia de la recepción del modelo de la separación de poderes conduce, prácticamente, a reconstruir la historia constitucional de los últimos doscientos años.

Conocida es su influencia en los Estados Unidos, tanto en las constituciones de algunas colonias como Virginia, como en la Constitución de Filadelfia de 1787. A partir de ésta, la mayoría de las nuevas constituciones buscan incluir en su texto el modelo de Montesquieu. Señala Habermas:

En la constitución belga de 1831 fue aplicada de manera ejemplar la teoría de Montesquieu para la Europa continental. En esta constitución, la burguesía económicamente dominante, pero políticamente sólo a medias responsable y todavía dependiente de los poderes feudales, encuentra su estructura estatal. El “Tercer Estado” intenta a través de la legislación, cuya colectividad es garantizada por una justicia independiente, formar la sociedad según sus necesidades: se da garantías de derecho a través del carácter previsible de los actos del Estado.<sup>17</sup>

La recepción del modelo de Montesquieu no se reduce, sin embargo, a los Estados Unidos y a Europa. También en la *otra* América se dejan percibir sus efectos. Por ejemplo, en México, desde la Carta de Apatzingán aparece tal influencia. Su artículo 11 afirma: “Tres son las atribuciones de la soberanía: la facultad de dictar leyes, la facultad de hacerlas ejecutar y la facultad de aplicarlas a los casos particulares”. Y su artículo 12 agrega: “Estos tres poderes, Legislativo, Ejecutivo y Judicial, no deben ejercerse ni por una sola persona ni por una sola corporación.”

La Constitución de 1917, actualmente vigente, vuelve a reafirmar este principio. Podría proseguirse nuestra historia acumulando datos en esta dirección. Sin embargo, sólo historiar *de esta manera* la recepción del modelo de la separación de poderes, además de superficial, toma de

<sup>17</sup> J. Habermas, *op. cit.*, p. 15.

antemano partido a su favor, olvidando que el concepto legal de libertad que constituye, ha sido, de hecho, ambiguo y que, por lo demás, la historia social y política de los tiempos modernos no se reduce a su historia constitucional.

Introduzco, por eso, dos preguntas que, sospecho, no se dejan posponer más: ¿cuál de los dos conceptos de libertad legal, el negativo —o liberal— y el positivo —o democrático—, o preguntando de otra manera, cuál de los conceptos de democracia, el formal o el sustancial, designa el programa más adecuado como realizador de la libertad normativa? y ¿a qué programa legal contribuye el modelo de la separación de poderes?

Con respecto a la primera pregunta, me limito a una apresurada respuesta: necesitamos de ambos conceptos de libertad legal, de una democracia tanto formal como sustancial, para tener buenas posibilidades de realizar la libertad normativa.

Con respecto a la segunda pregunta, mi respuesta es menos rotunda: previsiblemente, no en cualquier situación o época, el modelo de la separación de poderes ha cumplido la misma función.

A lo largo del siglo XVIII y en gran medida del siglo XIX, desde el modelo de la separación de poderes, de hecho se atacan los restos de los aparatos políticos del feudalismo y la monarquía. Las luchas sociales en parte se entablan por la competencia del parlamento y por la independencia de los miembros del poder judicial. De esta manera, si no me equivoco, el modelo de la separación de poderes, aunque afianza directamente las libertades negativas, la democracia formal, indirectamente también contribuye a introducir las libertades positivas, la democracia sustancial.

La derrota, acaso irreversible, de los regímenes feudales y monárquicos, y la masiva proclamación de constituciones liberales desde la mitad del siglo XIX, cambia de modo radical la situación social y política. Desde entonces, poco a poco, como única participación en el poder se institucionaliza el derecho al voto. Así, el modelo de la separación de poderes se propone, *a nivel de la pura forma jurídica de la sociedad* como aquel dispositivo que permite que el poder se autocontrole a sí mismo. Sin embargo ¿podemos pensar que el control del poder puede llevarse a cabo por un mecanismo exclusivamente legal? Responder afirmativamente es volverse presa del vértigo formal.

Montesquieu no ignora totalmente que la distribución y organización del poder depende de la vida social y política y de las emociones personales que las respaldan —y según él, incluso de los climas—. Tenemos, sin embargo, que esperar todavía para que se admita que, a su vez, esta vida social y política depende también de sus estructuras económicas.

*Comparaciones.* Recordemos brevemente a tres hombres, Hobbes, Locke, cierto Rousseau. Hobbes está tan obsesionado con la "opresión ilegal", con la introducción en la vida social de lo que él entiende por "estado de naturaleza", que cualquier posible restricción al "contrato social", a la legalidad establecida, le resulta condenable. En el otro polo, Locke dedica unos rápidos párrafos del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* a las leyes que, de acuerdo con Montesquieu, conforman la libertad en lo que se refiere a la constitución, esto es, a cómo debe organizarse un gobierno y distribuirse el poder, para centrar su interés en la segunda clase de leyes, en las "leyes individuales", que establecen las relaciones de los individuos con el poder. Porque a Locke le preocupa sobre todo el *derecho* a resistir el abuso de poder, un problema que Montesquieu ni siquiera menciona.

Por su parte, para el Rousseau que leyó Robespierre —ese Robespierre que, como recuerda Althusser, tenía palabras muy duras para Montesquieu— la *solución* a los "problemas del poder y de la libertad", no se encuentran tanto en el modelo de la *separación* de poderes como en la *unidad* de la voluntad general. Esta obsesión —¿nostalgia?— de unidad, de presencia espontánea, activa, inmediata del pueblo, no ha sido, lamentablemente, privativa de algunos lectores de Rousseau. Por el contrario, impregna gran parte de los movimientos políticos modernos —sobre todo de los más generosos, aquellos en radical procura de una sociedad más justa, más humana— y termina arruinándolos.

La dificultad radica en que este concepto de unidad del pueblo, de voluntad general, alude a una consigna, no a un modelo social. Cada vez que, desde Robespierre, se ha buscado construir a partir de él directamente una política, los efectos teóricos y prácticos han sido desesperadamente claros. "Propuestas" teóricas: delirios más o menos elaborados por una sociedad ya sin individuación y por eso sin intereses, sin conflictos, sin distribución y circulación del poder; hombres y mujeres transparentes en una sociedad transparente. Resultados prácticos: puesto que la voluntad general tiene que representarse necesariamente, sus representantes se consideran legitimados a acallar cualquier oposición y, por tanto, a ejercer, *en nombre de todos*, represión y terror *contra todos*, o por lo menos, *contra muchos*. En otras palabras, se ha sucumbido, teórica y prácticamente, al vértigo sustancial.

Desde el modelo de la separación de poderes no tenemos por qué fetichizar la legalidad establecida, únicamente tener presente que las condiciones individuales para ser libre son condiciones institucionales. No se afianza la libertad de los individuos apelando a un constructo teórico, como el contrato social, cuyos términos obligan idealmente tanto a quienes ejercen la autoridad como a los demás ciudadanos. Tampoco se

afirma la libertad formulando un "derecho" —que no puede ser más que una apuesta moral— a la rebelión contra quienes abusen del poder.

Sólo a partir de ciertas instituciones, y de una estructura social que las respalde y permita el ejercicio efectivo de la vida pública, es posible asegurar la libertad legal de los individuos. Sin ella, la libertad normativa se convierte en el nombre de un continuo riesgo: un individuo, en un estado despótico hará peligrar constantemente su vida si quiere vivir como persona libre. Y entonces ¿qué?

*Cualquier* sociedad necesita de una organización política general, llámese "estado" o "coordinación sindical" o "administración" o como se quiera. A partir de esta organización se distribuye el poder de cierta manera. Pienso que el funcionamiento del modelo de la separación de poderes contribuye al control recíproco de las diferentes instancias en un gobierno, y así indirectamente refuerza la vida pública. La separación entre el ejecutivo y el legislativo instauro controles y vida pública al enfrentar, al menos, a grupos con diferentes intereses. Como se ha repetido una y otra vez, si bien no impide la producción de leyes opresivas, al menos la dificulta: si quienes hacen la ley no la administran, estarán menos tentados a crear leyes opresivas que los favorezcan. Teóricamente, los legisladores se encuentran, usando la expresión de Rawls, detrás del "velo de la ignorancia" acerca de lo que a ellos mismos les sucederá con las leyes que promulgan. Por otra parte, quien no acepte que la "voluntad general" puede tener una "expresión homogénea", una "voz única", agregará: en el legislativo de una democracia formal efectiva están presentes las representaciones de partidos y grupos opositores, y éstos constituyen de una manera u otra, controles del ejecutivo.

Menos difícil resulta defender la separación del poder judicial de los otros poderes. La independencia del poder judicial, teóricamente, impide la opresión en nombre de la ley. Además, incluso en una sociedad igualitaria desde el punto de vista económico, la autonomía del poder judicial expresa esa "promesa"<sup>18</sup> que constituyen las leyes: la defensa del derecho *sobre todo* cuando éste ofende a los grupos dominantes o el "sentido común" de las mayorías (como es el caso, digamos, de las costumbres de etnias minoritarias o del homosexualismo en una sociedad real o ideológicamente con predominio heterosexual).

No obstante, el funcionamiento del modelo de la separación de poderes no es más que un tímido paso en la dirección de desconcentrar el poder, de multiplicar sus instancias, para volverlo autorregulable y así evitar sus dos riesgos básicos (que debemos de una vez por todas reco-

<sup>18</sup> Cfr. R. Dworkin, "The institution of rights is therefore crucial, because it represents the majority's promise to the minorities that their dignity and equality will be respected" en *Taking Right Seriously*, Cambridge, Mass., 1977, p. 205.

nocer como constantes y para siempre): el opresivo dominio de unos pocos y la consecuente impotencia de los más. No olvidemos, sin embargo, la crítica ideológica: esa "promesa" de justicia que introducen las leyes constituye algo más que una agradable ficción, si detrás de ella encontramos instituciones sociales y políticas, sentimientos sobre su valor y una opinión pública que la avala. Esto es, si esas leyes están respaldadas en una población que las considera como suyas, como su modo de vivir, y está, por eso, dispuesta a defender su cumplimiento. Lo que, a su vez, depende, en gran parte, de las estructuras económicas de la respectiva sociedad.

Pero, y casi sin darnos cuenta, ¿no hemos resbalado a cierto desencanto? Lo defendido —para repetirlo en una variación más del *dictum* kantiano: una democracia formal sin democracia sustancial es vacía, pero una democracia sustancial sin democracia formal es ciega, arbitraria, por eso, literalmente imposible; y sin ambas, la libertad o es una ficción o un riesgo constante—, digo, lo defendido, de tanto hacer equilibrios entre posiciones opuestas ¿no participa acaso de cierta discreta y gris resignación?, ¿no expresa en exceso una sensata medianía? Quiero decir: ¿queda algo por rescatar de los anhelos políticos de la modernidad, de su apasionada búsqueda del hombre nuevo y de la sociedad justa? Mucho, pienso . . . Después que frente a cualquier borrachera —de palabras, de sentimientos o de sangre— del vértigo sustancial, o de la ilusoria —opresiva— "marcha de las instituciones", del vértigo formal, guardemos todavía coraje para . . . puntualizar, de caso en caso, estas tibias sensateces.