



MONARQUÍA,
IMPERIO Y
PUEBLOS EN
LA ESPAÑA
MODERNA

Pablo Fernández Albadalejo
(ed.)

PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO

Coordinador

MONARQUÍA, IMPERIO Y PUEBLOS EN LA ESPAÑA MODERNA

Actas de la IV Reunión Científica
de la Asociación Española
de Historia Moderna

Alicante, 27-30 de mayo de 1996

CAJA DE AHORROS DEL MEDITERRÁNEO
UNIVERSIDAD DE ALICANTE

A. E. H. M.

1997

© Caja de Ahorros del Mediterráneo
Publicaciones de la Universidad de Alicante
A. E. H. M.

ISBN

Obra Completa: 84-7908-370-0

Tomo I: 84-7908-371-9

Depósito Legal: A-1679-1997

Fotocomposición:  Espagrafic Aries, 7. © 511 47 58 - 511 47 94 • Fax 511 50 13

Imprime: INGRA Impresores. Avda. del Zodíaco, 15. © 528 25 44

Encuadernaciones Alicante. Políg. Ind. Pla de la Vallonga, C 4, nave 11

Entre la «gravedad» y la «religión»: Montesquieu y la «tutela» de la Monarquía Católica en el primer Setecientos

PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO

Universidad Autónoma de Madrid

*«Les Espagnols et les Portugais sont encore en tutelle dans l'Europe»
(Montesquieu, *Mes pensées*, fgto. 1.579).*

*«España se vendría abajo por y con Europa; es decir con su idea de Europa. No era, claro es, la que gustaba, por lo menos enteramente, a los otros pueblos europeos; pero no puede negarse que tal manera de fracasar tiene un especial interés tanto desde el punto de vista de la historia hispana como de la europea»
(L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*).*

1. UN PENSADOR, UN LIBRO Y UN AUTOR

Detrás de cada uno de los juicios formulados en sus obras por Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu, se ha venido reconociendo desde siempre la acumulación de un impresionante trabajo, la existencia de una labor previa de análisis y reflexión que dota a sus observaciones de una extraordinaria agudeza y penetración, facultándolas así para resistir sin mayores problemas el paso del tiempo. El grado de consecuencia para con sus propios postulados teóricos confiere a sus planteamientos una coherencia interna que los hace difícilmente rebatibles. Precisos y casi siempre certeros, no por ello algunos de esos juicios dejan de plantear problemas de interpretación, consecuencia con frecuencia del carácter provisional e incompleto con el que fueron formulados y en cuya conclusión, por alguna razón, pudo luego su autor perder interés o simplemente dar por sobreentendido su desenlace. A esta última condición en concreto corresponde la cita que encabeza este trabajo. Ubicada en esa especie de desván intelectual propio que constituyen *Mes pensées* no ha merecido, en lo que alcanzo a saber, demasiada

atención hasta el momento (1). Tampoco es, como puede comprobarse, que se trate de una frase especialmente enigmática: dice exactamente lo que quiere decir, que en Europa los ibéricos deben de permanecer en tutela. Es todo y no es poco. La afirmación viene a concluir toda una secuencia de *pensamientos* encaminada a mostrar la flagrante contradicción entre lo que se entiende que debería ser la moral práctica de un pueblo que se proclama cristiano y lo que luego resulta ser su concreta actuación en la historia. Las «*cruautés*» ejercidas sobre los indios constituyen en este caso el asunto, algo en cuya consideración, reconoce Montesquieu, no puede entrarse sino adoptando «*le style de déclamateur*» (2).

Envuelto en ese formato de impostación retórica, concluyendo sobre las inconsecuencias que previamente se han venido denunciando, el fragmento 1.579 clausura entonces el discurso con una condena, imponiendo a los ibéricos una situación tutelada dentro de lo que implícitamente quería presentarse como un orden europeo de nueva fundación. Sobre ese orden, sobre los supuestos en los que debía fundarse, se venía ya discutiendo intensamente desde Utrech. El asunto como se sabe había obsesionado al Abbé de Saint-Pierre y, por muchas razones, tampoco era algo que pudiera dejar de interesar a Montesquieu (3). Dentro de este contexto la alusión a la tutela cobraba entonces su sentido, no exento por lo demás de cierta paradoja. Con la reducción de españoles y portugueses a esa condición tutelada quería significarse no tanto una protección para ellos cuanto una garantía para los principios de ese nuevo orden. Era una tutela que para proteger tenía primero que incapacitar, para pasar a imponer luego los principios de otra cultura (4). Funcionaba como un mecanismo de defensa para el tutor antes que para el tutelado, no resultando por tanto nada proclive al reconocimiento de aquellos privilegios propios que todavía identificaban el *status* del tutelado dentro de la sociedad corporativa europea. La condición de los ibéricos no coincidía en este sentido con la del *menor*, ni tampoco podía asimilarse sin más a la del *rústico* o a la de *persona miserable*. Su situación era peor incluso que la del propio *indio* en su momento. Figuradamente se trataba de una tutoría que no podía reconocer derechos en su tutelado, a quien pretendía hacerle renunciar a una cultura y reeducarle en los principios de lo que empezaba a llamarse *civilité*. Esa era la razón por la que españoles y portugueses no podían pertenecer *todavía* a ese nuevo orden, propiamente no eran europeos.

Lo que podría considerarse como una caracterización relativamente aislada, más o menos cargada de intención, adquiere entonces una proyección bastante mayor de lo que a primera vista pudiera parecer. Es todo un juicio lapidariamente formulado acerca del propio pasado de la

1.—Mi compulsión se basa en la que constituye la única investigación a este respecto: DIEZ DEL CORRAL, L., *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Rev. de Occidente, 1976.

2.—MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, fgtos. 1.573-1.578, en concreto 1.573. Mis referencias a Montesquieu procederán siempre de la edición de sus obras completas llevada a cabo por D. OSTER, París, 1964, Éditions du Seuil; las abreviaturas EL= *Espíritu de las leyes*, MP= *Mes Pensées*.

3.—Sobre el pensamiento del Abad, así como su relación con Montesquieu, WADE, I. O., *The Structure and Form of the French Enlightenment*, Princeton U.P., 1977, I, pp. 316-333; hay edición reciente de su *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, París, Fayard, 1986.

4.—Para las consideraciones que siguen no resultan nada ociosas las expuestas en otro lugar por CLAVERO, B., «Tutela administrativa o diálogos con Tocqueville» *Quaderni Fiorentini*, 24, 1995, pp. 419-468, donde se analizan las características de la tutela corporativa y donde además puede comprobarse otro ejemplo figurado de incapacitación política, referido en este caso a «la nación» francesa en 1775, con imposición asimismo de tutores (p. 426); para la aplicación del argumento a los indígenas americanos, del mismo autor, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Méjico, Siglo XXI, 1994, pp. 5-19.

monarquía católica. Procediendo de quien procede, y después de lo expuesto, espero que no parecerá inconveniente que hayamos decidido convertirlo en punto de arranque de nuestra propia reflexión. Con ello espero asimismo no apartarme demasiado del tema general propuesto para esta sección de nuestra «*Reunión*» cuya coordinación me corresponde. En mi descargo puedo decir que ha sido la propia entidad de ese título la responsable en última instancia de este rodeo. El título en cuestión —que yo mismo propuse por otra parte— ha resultado, luego de propuesto, una losa nada fácil de levantar. Como si su «*universalidad*», al tiempo que presionaba para rechazar la opción por alguna cuestión más o menos localizada, bloquease también la posibilidad de lo que pudiera entenderse como una visión de conjunto. Puesto así entre Escila y Caribdis resolví finalmente por una huída hacia adelante: abordar el tema propuesto fuera y algo después —no mucho después por lo demás— del período en el que se ubica esa formación política que llamamos «*monarquía católica*». Que la elección de ese *después* haya venido a concretarse en la primera mitad del setecientos y en un autor como Montesquieu es en buena medida, aunque no sólo, fruto del azar. En concreto ha venido motivado además por la relectura de un libro que cumple por estas fechas dos décadas desde su aparición, presentándonos en 1976 los resultados de una bien conducida encuesta sobre *La Monarquía Hispánica en el pensamiento político europeo*, dentro de la cual se atiende de manera especial a Montesquieu. En su argumento, recordando aniversario y manifestando reconocimiento a su autor, Luis Díez del Corral, hemos venido a inspirarnos (5).

2. LA MONARQUÍA CATÓLICA EN INGLATERRA: ENTRE EL «MOMENTO MAQUIAVELIANO» Y EL «MOMENTO CAMPANELLIANO»

Cubre el libro un arco temporal dentro del cual, y entre Maquiavelo y Humboldt como jalones de referencia, se ubica un seleccionado elenco de pensadores que en mayor o menor medida reflexionaron en su momento sobre la naturaleza de esa monarquía. Y cuya reflexión obviamente Montesquieu no pudo dejar de tener en cuenta. A él se accede después de una detenida consideración de lo que tanto Maquiavelo como Guicciardini y Campanella habían escrito en relación con la monarquía. El primero de ellos fue para Montesquieu algo más que una referencia bibliográfica. Independientemente de acreditar en varios pasajes noticia de su obra, Montesquieu ubicó a Maquiavelo en el lugar que exactamente le correspondía dentro de la cultura política europea, haciendo caso omiso de la imagen que toda una tratadística posterior —no sólo católica por lo demás— se empeñaría en levantar (6). De hecho Maquiavelo, recordaba Montesquieu, «*n'a parlé des princes que comme Samuel en a parlé, sans les approuver*»; *por encima de todo «il était grand républicain»* (7). Dentro de esa tradición debía situarse (8). Reflexionando desde el observatorio italiano, a Maquiavelo —como a Guicciardini— le habían interesado especialmente las razones del reciente y espectacular auge político de la monarquía hispana. Tras él se reconocía la mano de Fernando de Aragón, un *quasi principe nuovo* (9) que

5.—Inspiración en la que debe incluirse *El rapto de Europa*, Madrid, Alianza, 1974.

6.—Ver BIRELEY, R., *The Counter-Reformation Prince*, Univ. of North Carolina Press, 1990. STOLLEIS, M., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeitlichen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

7.—MONTESQUIEU, *Spicilège*, p. 409.

8.—La exacta ubicación de Maquiavelo no es precisamente una cuestión pacífica; ver en este sentido SKINNER, Q., «Machiavelli on the maintenance of Liberty», *Politics*, 1983, pp. 9-15, y también «The republican ideal of political liberty», en *Machiavelli and the Republican Tradition*, Cambridge U.P., 1990, G. Bock ed., pp. 293-309.

9.—Sobre el término en cuestión, DIEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, cap. 2.

aprovechando la «*declinación*» de Francia había levantado de hecho una auténtica *monarquía*, es decir, el reino más poderoso dentro de la cristiandad.

La cuestión como se sabe no dejará de interesar a Montesquieu, bien que su valoración de la labor de Fernando no fuese exactamente la misma (10). Con toda probabilidad a Montesquieu debió de llamarle asimismo la atención las alusiones que se hacían a la utilización estrictamente instrumental de la religión por parte del monarca hispano, en contraste con el entendimiento cívico-republicano que Maquiavelo propugnaba y con el que Montesquieu no dejó de identificarse desde el primer momento (11). De ahí su pronunciamiento nada equívoco en relación con la presencia de un planteamiento que, si bien iniciado por Fernando, se había convertido en mano de sus sucesores en algo definitorio de la propia identidad de la monarquía (12). Es posible que ello explique a su vez el que no se encuentre ninguna huella visible de Campanella en los escritos de Montesquieu, aun constándonos de la presencia en su biblioteca de un ejemplar del *De monarchia hispanica* (13). En la obra del dominico calabrés la religión aparecía como «el vínculo más estrecho», el único capaz de integrar en la manera de pensar a una monarquía constituida por «*reinos muy separados*». Pero se sobreentendía que el cometido fundamental de la religión era el de contribuir a la grandeza de la monarquía antes que a fortalecer su interna vida cívica, tal y como en puridad cabría esperar de una auténtica *religión civil* (14). La desatención puede que no resulte así tan casual. No obstante de ello, no sería justo del todo olvidarnos por completo de Campanella. Como Maquiavelo, y también en Inglaterra, él tendrá su «*momento*», un tiempo de recepción y de reconocimiento, bien que su alcance no pueda compararse al del florentino. Tendrá sin embargo sus efectos sobre Montesquieu y, por esta razón, es un proceso que —siquiera brevemente— debemos de considerar.

Constituye sin duda una de tantas paradojas que un libro como el de Campanella, deliberadamente planeado para justificar el ascenso de la monarquía hispana al rango de último imperio universal, acabase luego en determinados círculos europeos sirviendo a un fin exactamente contrario. El espectacular cambio de lealtad política —que no de sus argumentos de fondo— protagonizado por Campanella, con el amparo por parte de la monarquía francesa y subsiguiente difusión de su pensamiento, resultó decisivo en ese desenlace. Que entre las varias

10.—Ya resulta bastante significativo que Montesquieu se limitase a despachar a Fernando en una discreta aunque nada inocente nota a pie de página, justamente después de poner de manifiesto el papel de John Law como un déspota que quiso «*ôter les rangs intermédiaires, et anéantir les corps politiques*»; de Fernando, «*roi d'Aragon*», se dice en concreto que «*se fit grand maître des ordres; et cela altéra la constitution*» (EL, II,4, nota 29).

11.—Y sobre el que volveremos más adelante; subrayando oportunamente ese contraste, en un análisis de larga duración, SCHILLING, H., «*Nationale Identität und Konfession in der Europäischen Neuzeit*», en GIESEN, B., ed., *Nationale und kulturelle Identität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 193-252, esp. 199. Sobre esa cuestión en Maquiavelo, SKINNER, *On maintenance*, pp. 11-12, GRANADA, M. A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 233-245.

12.—«*Le roi d'Espagne était catholique de bonne foi: c'est-à-dire d'une religion qui accommodait si bien a son ambition*» (MONTESQUIEU, MP, fto. 1.575); sobre el alcance del título de «*rey católico*» algo puede verse en nuestro trabajo, «*Rey católico*». Gestación y metamorfosis de un título», *El Tratado de Tordesillas y su época*, Valladolid, 1995, I, pp. 209-216.

13.—DIEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, p. 453.

14.—Como sostiene PAGDEN, A. («*Instruments of Empire: Tommaso Campanella and the Universal Monarchy of Spain*», en *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale U.P., 1990, pp. 36-63, esp. 58-59), de cuya interpretación en este punto disiento; la presencia de un fuerte tracto bizantino en el pensamiento de Campanella es algo que, como sugiere DIEZ DEL CORRAL (*Monarquía Hispánica*, pp. 309-315), pudo resultar decisivo en esa orientación más autocrática que propiamente cívica.

traducciones de que fue objeto su *Monarchia* no figure ninguna al castellano no podrá entonces extrañarnos (15). Inglaterra fue, por contra, uno de los lugares donde su traducción tuvo verdadero impacto, hasta el extremo de que en las casas de campo inglesas llegó a ser una lectura frecuente (16). Ciertamente con sus peculiaridades: en la traducción de 1660 Campanella aparecía como «*An Italian Friar and Second Machiavel*» y su obra se resumía como un «*Advice to the King of Spain for Attaining the Universal Monarchy of the World*». La caracterización, independientemente de mostrar algunas de las particularidades que adornaron la recepción de Maquiavelo en Inglaterra, indica ya bastante de por sí en relación con las razones que subyacían tras el interés por Campanella en la isla (17). Interesaba en tanto en cuanto enseñaba a combatir el *papismo*. Era su marca. Su prologuista, William Prynne, había sido un destacado defensor del *Godly Rule* en las décadas centrales del XVII, firmemente convencido de la condición de Inglaterra como *Elect Nation* dentro siempre de la continuidad de su interna *Ancient Constitution*. Una perspectiva de *Empire* que incluía así su propia iglesia y que ciertamente no parecía ofrecer muchas posibilidades de conciliación con el imperialismo papal propugnado por Campanella (18).

El toque de atención que se insinuaba en el *Advice*, esto es, la posibilidad de que llegara a instaurarse una monarquía universal, no era un asunto que por lo demás pudiera darse ya por cancelado en el horizonte de la segunda mitad del siglo XVII. La aspiración por parte de Luis XIV a un relevo en el papel imperial que hasta ahora se había venido abrogando la casa de Austria era algo que, dentro del escenario europeo que acababa de diseñarse en Westfalia (19), suscitaba seria preocupación. Al alertar sobre esas posibilidades —aunque referidas a un momento anterior— la obra de Campanella adquiría entonces un importante valor añadido. En Inglaterra tales advertencias se cargaban aún de más sentido a raíz de la propia política exterior de Jacobo II, a quien se consideraba demasiado aquiescente para con los designios de Luis XIV. Y no fueron ajenas a la reacción que se produciría en 1688. Por un momento llegó incluso a considerarse la posibilidad de que podía volver a repetirse la situación de 1588, haciendo aparecer al monarca francés como un nuevo Felipe II (20). En la isla había no obstante algo más que simple recelo hacia una posible reedición de la «*monarquía universal*». La discusión que se inició por entonces a propósito de una mayor implicación en el mantenimiento del orden westfaliano trascendía incluso a la propia política exterior: en sentido amplio era una cuestión de *interés*, un principio de inspiración no comunitaria sobre el que se intentaba organizar la realidad

15.—Ver las referencias que proporciona MARIÑAS, Primitivo, en el prólogo a su edición de *La Monarquía Hispánica*, Madrid, C.E.C., 1982, X-XI.

16.—DIEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, pp. 454.

17.—Sobre el *machiavellian moment*, obviamente, POCOCK, que se cita aquí por la edición italiana de Il Mulino, Bolonia, 1980, esp. cap. X; sobre la presencia de Campanella, PINCUS, S., «*The English Debate over Universal Monarchy*», en *A Union for Empire*, Cambridge U.P., 1995, J. Robertson ed., pp. 38-39.

18.—POCOCK, *ibidem*, pp. 600-605, 640-641; más actualizadamente en «*A discourse of sovereignty*», dentro de *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge U.P. 1993, Q. Skinner y N. Philipson eds., pp. 377-428, esp. 381. Alguna noticia sobre la noción de «*imperio propio*» en nuestro *Fragmentos de Monarquía*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 168-184.

19.—Como ha recordado últimamente BOSBACH, F., *Monarchia Universalis Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Gotinga, 1988, cap. 6.; ver también, ROBERTSON, J., «*Empire and Union: Two Concepts of the Early Modern European Political Order*», en *Union for Empire*, pp. 3-36, esp. 31-34. Y sobre la repercusión de la situación en ámbito hispano, VIEJO YHARRASARRY, J., *Grocio católico. Orden europeo y monarquía católica durante la guerra de Devolución*, Madrid, Univ. Autónoma, 1993, Tesis doctoral.

20.—PINCUS, *English Debate*, a quien vengo siguiendo.

social, y en concreto de lo que se entendía como interés de un comercio que experimentaba ya un auge espectacular y cuya plena realización exigía una presencia regular en el escenario europeo. Como asimismo el disponer de una estructura financiera, de un soporte militar y de un estilo de gobierno que permitiesen llevar adelante con éxito esa intervención. Tales fueron las líneas generales del debate (21) que se inició por entonces en la isla, dentro de una apuesta en la que se abría paso una cultura política nueva, fuertemente marcada por una voluntad de diferenciación de todo aquello que pudiera recordar al absolutismo continental.

Con propuestas no coincidentes entre sí, Charles Davenant, Andrew Fletcher y Daniel Defoe resumen lo fundamental de ese debate, vertebrado como se ha dicho en torno a los modelos de organización, financiación y sostenimiento armado que ese orden comercial requería para su desenvolvimiento. Dentro de esa reflexión la monarquía hispana no era una pieza que pudiera quedar al margen. Para Davenant (22) por ejemplo era una demostración inapelable que de una organización imperial de ese tipo no cabía esperar otra cosa que la destrucción de la libertad política y religiosa de sus súbditos; su pasado acreditaba claramente su papel como promotora universal de guerras, tanto como su incapacidad constitutiva para promover y sostener debidamente la actividad comercial. Ello no significaba la condena sin más de ese tipo de organización política: frente al modelo hispano de expansión agresiva cabía contraponer un *empire of preservation* de concepción fundamentalmente marítima (23) al que adornaban otras virtudes, y al que desde luego el caso inglés respondía punto por punto. De su continuidad venían a depender poco menos que las libertades de Europa. Desde su horizonte escocés Andrew Fletcher, que en 1698 había advertido retóricamente sobre las posibilidades de que la monarquía española pudiera –a pesar de su postración– regenerarse a través del comercio, denunciaba en 1701 que ninguna lógica imperial podía ser buena, ni siquiera la de la propia Inglaterra, ya que por momentos Londres empezaba a escenificar el papel de nueva Roma. El debate era inglés –o británico, más propiamente– y la monarquía hispana en cualquier caso no jugaba otro papel que el de convidado de piedra. Inevitablemente una cierta imagen de lo hispano (24) comenzó a perfilarse: así «*the Spaniards*», afirmaba Defoe, que una vez habían sido «*the most powerful people of Europe*», habían devenido «*the meanest and most despicable people in Europe, and that only because they are the poorest*» (25); confirmando el diagnóstico los holandeses, que habían conseguido liberarse de esa opresión despótica, aparecían ahora justamente en el extremo contrario. A la vista de este ejemplo no era aventurado suponer que incluso las propias Indias acabarían por seguir el mismo camino; de hecho las Indias, «*properly speaking... may be said to*

have conquered the Spaniards, rather than having conquered by them» (26). Esa era finalmente la imagen, una imagen que llegará a Montesquieu y cuyos argumentos como se sabe hará en buena medida suyos.

3. EL LABORATORIO DE MONTESQUIEU Y EL DESCUBRIMIENTO DE LA GRAVEDAD

Por interesante que estas conexiones nos puedan resultar –poseía un ejemplar de los *Discorsi delle cose di Spagna* de Andrew Fletcher (27)– conviene sin embargo no perder de vista lo que es obvio: que la reflexión de Montesquieu no estuvo motivada por lo que pudiéramos considerar como una «preocupación» por España. Tanto si se refiere a ella como a Inglaterra, en sus escritos él «*was always thinking of France*» (28). No desconoce la decadencia que se ha asentado ya firmemente al sur de los Pirineos, pero a él la decadencia que de verdad le inquieta es la que teme que está a punto de sobrevenirle a Francia (29). Lo que se pueda aprender sobre la monarquía hispana, como lo que le pueda enseñar Inglaterra, le interesa entonces desde estrategias distintas: en un caso se trata de saber lo que no debe hacerse; en el otro de ponderar qué cambios pueden introducirse y hasta dónde. Lo que interesa es por tanto el inmediato futuro del reino de Francia. Con todo, la trascendencia del mensaje de Montesquieu no sólo deriva de esa voluntad de rectificar lo que a él le parecía una clara involución política; tiene que ver asimismo con la propia calidad de las recetas propuestas, algo que en este caso resultaba de su capacidad para leer e interpretar debidamente las claves del nuevo horizonte de pensamiento abierto a raíz de la llamada «*crisis de la conciencia europea*». En la frontera misma de ese horizonte, Montesquieu alcanzó a conseguir una primera síntesis entre la activa filosofía moral del XVII francés con aquella otra materia de la que se había venido ocupando una «*política*» que, contra lo que parece cupiera esperar, se encontraba en Francia en una situación de relativo estancamiento (30). Y que, vistas las expectativas de un absolutismo omnipresente, llevará justamente a Montesquieu a interesarse por lo que se estaba cociendo en el laboratorio inglés (31). En su capacidad para orientarse y resolver ese cruce de caminos –y no menos en su convicción de que esas propuestas podrían reconducir la situación de Francia– reside justamente el mérito de la apuesta del barón de La Brède.

Las *Cartas persas* constituyen en este sentido un primer y bien significativo exponente de sus planteamientos. Cargadas de un fuerte componente de reflexión y crítica moral, característico del momento de la *Regencia*, las *Cartas* insinúan asimismo posibles salidas de ese incierto escenario en una clave ya decididamente política. Más allá de la crítica mordaz a los tipos sociales

21.—Cuya arquitectura general diseñó ya Pocock, *Momento*, esp. caps. XIII y XIV para lo que aquí interesa.

22.—Lo que sigue sobre Davenant y Fletcher, Pocock aparte, en ROBERTSON, J., «Universal monarchy and the liberties of Europe. David Hume's critique of an English Whig doctrine», en *Political Discourse*, pp. 349-373, esp. 356-364; sobre Fletcher puede verse asimismo, MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Eds. Internacionales Universitarias, 1994, pp. 249-251, y PAGDEN, A., *Lords of all the World*, Yale U.P., 1995, pp. 118-120.

23.—Sobre la importancia de esta concreta orientación, ARMITAGE, D., «The Scottish Vision of Empire: Intellectual Origins of the Darien Venture», y también PENOVICH, K. R., «From "Revolution Principles" to the Union: Daniel Defoe's Intervention in the Scottish Debate», ambos dentro de *Union for Empire*, pp. 108 y 230-31 respectivamente.

24.—Que obviamente tenía sus antecedentes (H. GRABES, «England oder die Königin? Öffentlicher Meinungsstreit und nationale Identität unter Mary Tudor», dentro de *Nationale und Kulturelle Identität*, pags. 121-168).

25.—Cit. por L. DICKEY, «Power, Commerce, and Natural Law in Daniel Defoe's Political Writings 1698-1707», *Union for Empire*, pags. 63-95, esp. 67.

26.—La frase corresponde a W. Paterson y la recoge, ubicándola en su debido contexto, PAGDEN, A., *Lords*, pp. 119, 68; ver también la cita de ese mismo autor –formulada en 1700– que recoge ARMITAGE, D., «The Scottish Vision of Empire: Intellectual Origins of the Darien Venture», *Union for Empire*, pp. 97-118, esp. 104, y que corresponde a «The Spanish Reasons against the Scotch invasion of Darien».

27.—DÍEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, p. 454.

28.—KEHOANE, N. O., *Philosophy and the State in France*, Princeton U.P., 1980, p. 402.

29.—WADE, *Structure and Form*, I, p. 152.

30.—Omitiendo mayores referencias me remito a la vertiente más didáctica: HEILBRON, J., *The Rise of Social Theory*, Londres, Polity Press, 1995, pp. 67-88, que puede completarse con KEHOANE, *Philosophy*, caps. 9-12.

31.—De ahí la lógica reivindicación actual de un anclaje inglés de la «crisis» (JACOB, M., «The crisis of European mind: Hazard revisited», en *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge U.P., 1987, P. Mack y M. Jacob eds., pp. 251-271). La aportación fundacional y matriz del asunto se encontrará en Pocock, J., *Momento machiavelliano*, y del mismo, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge U.P., 1985.

emergentes, la preocupación que domina en Montesquieu no es sino la posibilidad de que en el cuerpo político del reino acaben por implantarse definitivamente los modos patrimonialistas puestos en marcha por Luis XIV, instaurándose así un *gouvernement despotique* (32). A la muerte de ese monarca Francia era «*un corps accablé de mille maux*» (cta. 138), cuyos causantes importaba no olvidar. Mazarino era el último de ellos (cta. 11), pero ahí estaban también Richelieu y Louvois, verdaderos pilares del absolutismo y a quienes justamente por ello cabía considerar como «*les deux plus mechants citoyens que la France ait eus*» (MP. 595). Richelieu inquietaba particularmente ya que «*quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le coeur, il l'aurait eu dans la tête*» (EL, V,10). Lo peligroso de la situación, venía a decir Montesquieu, radicaba en que además de su vertiente externa y más visible el despotismo acabara efectivamente por instalarse en «*los corazones*», interiorizándose. De ahí el crucial cometido que juega en las *Cartas* la escenificación de los gobiernos de Oriente, sustentados sobre la proyección material del despotismo doméstico dentro de lo que en Occidente correspondería a la esfera política y provocando así que la diferenciación entre siervos y ciudadanos carezca de cualquier sentido (33). En el *imaginaire* europeo los regímenes despóticos pasaron a representarse como espacios habitados por individuos rigurosamente insolidarios, sostenidos simplemente «por la fuerza repulsiva de pasiones que los aíslan» (34). Los orientales se figuraron así como «registros unidimensionales de identidad», inmersos en un tejido de relaciones autoritarias que, imponiéndoles un determinado papel, les imposibilita al mismo tiempo su plena realización como individuos (35).

La *Defensa de la nación española contra la carta persiana LXXVIII de Montesquieu* ejemplifica, como ya indica suficientemente su título, la reacción que se produjo en ámbito hispano ante lo que aparecía como un no muy positivo retrato de caracteres. Redactada en una fecha relativamente alejada de 1721 (36), en un tiempo en el que Europa estaba «*hirviendo en*

una especie de furor, por querer cada nación levantar su mérito literario sobre las demás» (37), la *Defensa* viene a moverse en unas claves que nada tenían que ver con el tiempo de la *Regencia*. Y dentro del cual, a escala general, hubo también sus diferencias: si lo que en Francia y en buena parte de Europa se ventiló por entonces fue una crisis de «*acceso a la modernidad*», una respuesta a la propia crisis general europea, en el caso español la respuesta a esa situación acabó por resolverse en términos de una auténtica «*crisis de identidad*» (38), cuyos efectos llegarán a marcar como se sabe la propia contemporaneidad española. De ahí la lectura que vino a hacerse de las *Cartas* en cuestión. A Cadalso en concreto le preocupaba que se hubiese ajado «el esplendor de una nación gloriosa», aunque no dejaba de reconocer el prolongado «*despotismo*» que se había establecido desde Carlos V y que los Borbones apenas habían conseguido remover, dificultados en este caso por la labor de una publicística francesa que habría magnificado y difundido la situación interior. Cadalso inscribía a Montesquieu dentro de esta línea, si bien al mismo tiempo se refería a él —sin pizca de ironía— como un «*grave sujeto*», como un «*grave togado francés*». Es decir, confirmaba de esta forma punto por punto que «*el Señor Presidente*», a pesar de todo, había estado en lo cierto al hacer de la *gravedad* el rasgo fundamental del comportamiento de los ibéricos, su «*caractère brillant*». Una cierta tradición, desde Gracián al menos, le avalaba (39), aunque después la *gravedad* no había entrado con muy buen pie en el nuevo siglo: Shaftesbury —a quien Montesquieu no desconocía— se había referido a ella como «*the very Essence of Imposture*» (40), sugiriendo alternativamente una cultura del humor y de la chanza que germinaría a su vez en la península de forma tan singular como espontánea. Y de la que Diego de Torres Villarroel se constituirá en excepcional y solitario abanderado (41). En fechas inmediatamente posteriores a la aparición de las *Cartas*, y en un tono que nada tenía que ver con el de Torres, Fernández de Navarrete y Bernardo de Ulloa se verán asimismo obligados a intervenir en el debate (42). Había razones para tanto ruido: en el fondo la *gravedad* que aparentaban los españoles a través de las gafas y el bigote —y sobre la que había ironizado

- 32.—Reivindicando a Montesquieu y demostrando explícitamente las posibilidades analíticas de ese modelo patrimonialista para entender el propio orden político europeo, BARUDIO, G., *La época del absolutismo y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1983, *passim*, y también ROWEN, H. H., *The King's State*, Rutgers U.P., 1980; precisiones sobre las diferencias entre *pouvoir absolue* y *despotisme* en ese momento, BAZZOLI, M., *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Florencia, Nuova Italia, 1986, pp. 54-100.
- 33.—En el despotismo «*tout se réduit à concilier le gouvernement politique et civil avec le gouvernement domestique, les officiers de l'État avec ceux du sérail*» (EL, V,14); ver también, RANUM, O., «Personality and Politics in the Persian Letters», *Political Science Quarterly*, LXXXIV, 1969, pp. 607-627.
- 34.—Como oportunamente apunta BODEI, R., *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnick, 1995, pp. 496-500, a quien sigo en este último párrafo. Se trata por lo demás de una situación que Montesquieu no consideraba nada remota: «*Aujourd'hui tout est aboli... chaque homme est isolé. Il semble que l'effet naturel de la puissance arbitraire soit de particulariser tous les intérêts*» (MP, fto. 604).
- 35.—HUNDERT, E. J., «Sexual Politics and the Allegory of Identity in Montesquieu *Persian Letters*», *The Eighteenth Century: Theory and Interpretation*, 31, 1990, pp. 101-115, cit. por LA RUBIA PRADO, F., «Cadalso y el malestar de la razón ilustrada», en *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996, LA RUBIA PRADO, F. y TORRECILLA, J., eds., pp. 207-233, esp. 210-211, con pertinentes comentarios al respecto.
- 36.—Hacia 1768-1771 según sugiere MERCADIER, G., en su edición (Toulouse, Institut d'Etudes Hispaniques, 1970), X; sobre las particularidades que tuvo aquí el proceso de recepción de Montesquieu ver, ELORZA, A., *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Tecnos, 1970, cap. 4. HERRERO, I., VAZQUEZ, L., «Recepción de Montesquieu en España a través de las traducciones», *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, DONAIRE, M^a L., y LAFARGA, F., eds., Univ. de Oviedo, 1991, pp. 143-157. CLAVERO, B., «Del Espíritu de las Leyes: primera traducción truncada», *A.H.D.E.*, 55, 1985, pp. 767-772. P. ÁLVAREZ DE MIRANDA, «Una traducción ignorada de Montesquieu: El "Discurso sobre las repúblicas", versión española de la "Lettre Persanne" CXXXI», *Estudios Dieciochistas*, Univ de Oviedo, 1995, pp. 57-62.

- 37.—FORNER, J. P., *Oración apologética por la España y su mérito literario*, Madrid, 1786, p. 4; reed Lib. París-Valencia, 1992; y explicando detalladamente el significado de ese momento, LOPEZ, F., *Juan Pablo Forner (1756-1797) et la crise de la conscience espagnole*, Burdeos, École des Hautes Etudes Hispaniques, 1976, *passim*.
- 38.—Según sugiere TORRECILLA, J., «La luz de la nación en las *Cartas* Marruecas», en *Razón, tradición*, pp. 271-297, esp. 284.
- 39.—«*Es Europa vistosa cara del mundo, grave en España, linda en Inglaterra, gallarda en Francia...*» (GRACIÁN, *El Criticón*, cit por DIEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, p. 492, y p. 411 para el conocimiento de Gracián por Montesquieu). Sobre la presencia de esa tradición, DUBUIS, M., La «gravité espagnole» et le «sérieux», *Bulletin Hispanique*, LXXVI, 1974, pp. 5-91, advirtiendo la paradoja de Cadalso, esp. 35 y 49-60, y con más información para el XVIII, ÁLVAREZ DE MIRANDA, P., *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España*, Madrid, R.A.H., 1992, pp. 263-269.
- 40.—Cit. por KLEIN, L. E., «Shaftesbury, politeness and the politics of religion», *Political Discourse*, pp. 283-301, esp. 296; existe una reciente y primera edición-selección castellana de sus escritos a cargo de ANDREU, A., *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Madrid, Pre-Textos, 1995, esp. pp. 136-139 para lo que aquí se refiere.
- 41.—Sobre la importancia de la «cultura de la risa», llamando la atención sobre su componente subversivo y ubicando en ella a Torres Villarroel, ver SANCHEZ BLANCO PARODI, F., *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 173-198, esp. 189-191.
- 42.—En este caso a raíz de la «*ociosa gravedad*» a la que se había referido otro autor francés (ÁLVAREZ DE MIRANDA, *Palabras e ideas*, pag. 267).

Montesquieu— no constituía sino una palmaria demostración de su absoluta falta de libertad a la hora de «*escoger sus propios papeles sociales*» (43). Era finalmente evidencia misma de la presencia de ese corrosivo despotismo interior al que nos venimos refiriendo.

Como casi siempre, Montesquieu sabía de lo que hablaba, y en otras partes de su producción —no impresa en este caso— puede encontrarse asimismo alguna que otra pista a este respecto. Así, en el *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, se había referido a la diferencia de caracteres que inmediatamente se pondrían de manifiesto para alguien que entrase primero en la casa de un turco y después en la de un griego. En un caso sólo escucharía palabras que uno «ne pourra pas refuser», en tanto que en el otro «*trouvera toute une famille qui en cessera de parler*». Tales diferencias tenían su explicación: «*La nation turque est grave, parce qu'elle sent qu'elle règne; la nation qui obéit n'a aucun caractère affecté*» (44). Los españoles, añadía más adelante Montesquieu, con su exacerbado entendimiento de «*l'honneur des dames*», constituían una clara demostración de hasta qué extremo «*le point d'honneur*» había penetrado en todas las capas sociales, de tal modo que «*chaque particulier de la nation volant être honoré de tous les autres, la gravité a été universellement choisie*» (45). Turcos e hispanos compartían *gravidad* y vivían además dentro de la misma *maison monarchique*; tanta vecindad aproximaba inevitablemente a los segundos al *gouvernement despotique* en el que reconocidamente estaban instalados los primeros. La *gravidad*, quiere decirse, iba entonces mucho más allá de algo simplemente «respectivo en este mundo» (46) tal y como quería interpretarlo Cadalso. Que poco más tarde él mismo se desprendiese de ella e intentase reintroducirla inmediatamente después como *seriedad*, no deja de ser significativo (47).

Atrapada en esa *gravidad*, la propia historia de «*la nation espagnole*», demostraba hasta qué punto esta última había acabado por encontrarse «*accablée de sa propre grandeur et de sa fausse opulence*» (cta. 136), como si su devenir no hubiese sido otra cosa que pura afectación, un gigantesco falseamiento. De hecho su grandeza —como se ponía de manifiesto en las *Réflexions sur la Monarchie Universelle en Europe* y más específicamente en sus *Considérations sur les richesses de l'Espagne*— (48) no había sido sino un engaño, sustentado en este caso sobre «*un vice intérieur et physique*», sobre «*une mauvaise espèce de richesses*». Un espejismo que sólo el metal americano pudo hacer posible y en el que llegó a caer el propio Felipe II, «*le premier des Rois d'Espagne qui fut trompé par la fausseté de ses richesses*». Una suerte que al parecer todos los españoles habían corrido: a raíz de la conquista de Méjico y Perú habían abandonado las «*richesses naturelles*» por las «*richesses de fiction*» con lo que «*la vue du profit du moment présent les rendit entièrement dupes*». Para España la propia y real «*puissance*» que en esos momentos pudiesen representar las Indias era finalmente para ella algo «*imaginaire*», una especie de «*grand dépôt inutile dans ses mains*». La parábola española sobre el poder de lo «*imaginaire*»,

43.—LA RUBIA PRADO, *Cadalso y el malestar*, p. 212; el propio Felipe II, «*toujours roi et jamais homme*» tampoco escapa a esta determinación, no habiendo conocido jamás «*d'autres liens que ceux de l'empire et de l'obéissance*» («*Réflexions sur le caractère de quelques princes*», *Oeuvres*, p. 159).

44.—Naturalmente «*la maison d'un Turc est une monarchie; celle d'un Grec est un état populaire*» (*Oeuvres*, p. 492, la *cursiva* es nuestra).

45.—*Oeuvres*, p. 493, *cursiva* nuestra.

46.—*Defensa*, p. 15.

47.—DUBUIS, *La gravité*, pp. 35-42.

48.—De ambos trabajos, que se encuentran entre las pp. 192-197 y 206-210 de sus *Oeuvres*, proceden las citas de estos párrafos, que como es sabido se incorporaron luego al *Espíritu de las Leyes* (XXI, 22).

con su implicación de despotismo, era algo que una vez más debía leerse en clave francesa. Después de todo, como informaba el sorprendido Ricka, Luis XIV no había sido sino «*un grand magicien*» que incluso sin las minas del rey de España había conseguido implantar «*son empire sur l'esprit même de ses sujets*»; hasta el extremo de que como, el reciente ejemplo del papel-moneda demostraba, había conseguido hacerles «*penser comme il veut*» (49).

La *gravidad*, con todo, no era sino manifestación de una compleja dinámica de humores que venían a constituir «*l'esprit de la nation*» y que, sumando virtudes y vicios, informaban su respectivo carácter. La *gravidad* era en este sentido un último efecto derivado del orgullo del que, según explicaba Montesquieu, resultaban para las naciones multitud de males, y en este caso concreto la pereza. Lo apuntaba ya en la mencionada carta y lo sistematizará luego en *De L'Esprit des Lois*. Orgullo, pereza y *gravidad* marchaban al unísono. Toda nación perezosa era indefectiblemente grave, ya que quienes no trabajan gustan de considerarse «*comme souverains de ceux qui travaillent*». Dentro del carácter de los españoles sobresalía su buena fe, pero era esa una virtud que se anulaba cuando se mezclaba con la pereza. El resultado era un compuesto de efectos auténticamente perniciosos, al que finalmente se debía que los españoles hubiesen sido expropiados de su propio comercio por otros pueblos europeos (*EL*, XIX, 9-10; *MP*, 1.991-1.997).

4. TROGLODITAS FRENTE A CONQUISTADORES

Dado el significado absolutamente revolucionario del comercio dentro de los planteamientos de Montesquieu (59), el hecho de que el «*génie nationale*» de los españoles no se conciliase fácilmente con esa actividad no era desde luego una cuestión menor. El comercio facultaba para la modernidad, bien entendido que en este sentido iba mucho más allá de lo que hoy tendemos a considerar como una noción económica sin más: implicaba de hecho una nueva cultura. Desde Pufendorf la idea de una *socialitas* puramente comercial —ni aristotélicamente natural ni hobesianamente artificial— a partir de la cual pudiera rendirse cuenta satisfactoria de la complejidad del proceso de la *civitas* humana, era algo que venía abriéndose paso ya dentro de un sector del pensamiento europeo (51). Con su relato sobre los trogloditas puede verse claramente hasta qué punto Montesquieu —que se refiere con relativa frecuencia a Pufendorf— se encontraba comprometido, ya desde las mismas *Cartas persas*, con esa línea de pensamiento. La historia de ese imaginario pueblo primitivo, como ha recordado recientemente Richard B. Sher, no era otra cosa sino el mito de la modernización política (52), la búsqueda de una conciliación entre el nuevo *ethos* que implicaba el reinado del comercio con las exigencias del hasta hace poco dominante reinado de la virtud. En las *Cartas*, ya sin tanta sutileza, Montesquieu se despachaba asimismo sobre los ibéricos. La referida carta setentayocho dejaba ver en concreto la imposibilidad de que, desde estas tierras, pudiera llegar a vislumbrarse siquiera ese nuevo horizonte. Atrapados y fieles al mismo tiempo a su papel de *vieux Chrétiens* los españoles

49.—En concreto carta 24; y en el mismo sentido la carta 142 donde Law aparece como un embaucador que exhortaba a los franceses a que, para conseguir riquezas, debían abandonar «*le pays des vils métaux*» y venir a «*l'Empire de l'imagination*».

50.—Ver por todos PANGLE, T. L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago U.P., 1973, cap. 7.

51.—Planteando la cuestión bajo esta perspectiva, HONR, I., «*Commercial society and political theory in the eighteenth century: the problem of authority in David Hume and Adam Smith*», *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam, 1994, W. Helching y W. Velema eds., pp. 55-94, esp. 61-73.

52.—SHER, R. B., «*From Troglodytes to Americans: Montesquieu and the Scottish Enlightenment on Liberty, Virtue and Commerce*», en *Republicanism, Liberty and Commercial Society*, Stanford U.P. 1994, D. Wooton ed., pp. 368-402.

aparecían como «*invincibles ennemis du travail*», obligados por su honor a interesarse ante todo «*au repos de ses membres*». Ciertamente habían sido capaces de descubrir el nuevo mundo pero siempre consideraron esas tierras como «*objets de conquête*» antes que como «*objets de commerce*» (EL, XXI, 21), algo que otros pueblos «*plus raffinés qu'eux*» se habían encargado sin embargo de llevar a cabo. La descalificación para la modernidad, su incapacitación, era así de partida.

Interesa no perder de vista hasta qué punto Montesquieu, con esa censura, marcaba sus distancias en relación con lo que hasta ese momento había venido siendo la crítica europea a la monarquía católica, la *leyenda negra* si se quiere (53). Su planteamiento era otro. Se refería, sí, a Las Casas, y en su relato aparecían asimismo de por medio Cortés y Atahualpa e, inevitablemente, la Inquisición; pero su argumento no se agotaba ni quería tampoco circunscribirse a lo que hasta ese momento había venido siendo el *récit* tradicional del antihispanismo. La cuestión no era hacer más oscuro el retrato, sino alcanzar a verlo desde otra perspectiva. La inadaptación al nuevo orden no tenía que ver, o no era sólo, una cuestión de particular crueldad, estudiada hipocresía o utilización instrumental de la religión. Todo ello, siendo más o menos relevante, no venía a ser sino manifestación de un problema mayor, indicio de una quiebra más profunda. En el fondo lo inquietante de la actuación de los españoles era su completo desentendimiento en relación con el complejo de leyes que regían el propio mundo del hombre, con esas «*rappports nécessaires*» a cuyo discernimiento precisamente se había aplicado Montesquieu desde la primera página del libro primero del *Espíritu*. La propia conquista ya proporcionaba en este sentido ejemplos bien concluyentes que no debían pasar desapercibidos. El observar a Cortés «*parler sans cesse de son équité et de sa modération*» a unos pueblos sobre los que ejerció «*mille barbaries*» era algo que sólo podía suscitar justificada indignación; pero antes que eso la auténtica perfidia, lo que de verdad permitió a los españoles conquistar el imperio de Méjico e incluso el de Perú, fue el hecho de que se hiciesen conducir ante sus reyes como embajadores para después hacerles prisioneros (MP, 617). La crueldad había ido precedida así por un abierto desprecio para con los preceptos del derecho de gentes, que de nuevo volverían a ser «*cruellement violés*» en el juicio que posteriormente se haría a Atahualpa (EL, XXVI, 22). Era un desenlace que en cierto sentido estaba ya cantado. Lejos de entender la conquista como una adquisición con su correspondiente «*esprit de conservation et d'usage*», los españoles se habían limitado a aplicar un *droit de conquête* consecuente con el planteamiento que ya hemos visto tuvieron desde el principio para con esas tierras: el de simples *objets de conquête*. De ahí «*tous les maux qu'ils firent*» (EL, X, 3-4).

No podía por tanto reconocerse en esa empresa –pese a la tentativa de modernización historiográfica llevada a cabo por Solís (54)– ningún lugar para la épica. Los conquistadores «*oublèrent les devoirs de l'homme à chaque pas qu'ils firent dans leurs conquêtes des Indes*» (MP, 617). Si el derecho de gentes era aquél «*droit civil de l'univers*» en el que «*chaque peuple est un citoyen*» (EL, XXVI, 1), no había lugar entonces para otorgar *status* de ciudadanía a partir de esa actuación. El verdadero «*esprit de citoyen*» era algo radicalmente distinto del «*voir sa patrie dévorer tous les patries*», de «*engloutir toutes les richesses des nations*» (MP, 618). En el escenario internacional España aparecía como un pueblo afectado por el mismo vicio interior que

53.—GARCIA CARCEL, R., *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992.

54.—Cuya lectura y elaboración de reflexiones a partir de su obra Montesquieu reconoce explícitamente (MP, fgto. 104); sobre la importancia de su *Historia de la Conquista de Méjico* (1684) ver STIFFONI, G., *Verità della storia e ragioni del potere nella Spagna del primo '700*, Milán, Angeli, 1989, pp. 29-37.

consumía particularmente a cada uno de sus individuos. Su comportamiento acreditaba por lo demás lo bien fundado de los temores de Montesquieu a propósito del *agrandissement* de las monarquías, una pendiente que conducía indefectiblemente hacia el despotismo. Impelida por la necesidad de mantener las Indias, España había ido incluso más allá; mientras en los Países Bajos ensayaba el despotismo, en América «*fit ce que le despotisme même ne fait pas: elle en détruisit les habitants*» (EL, VIII, 18, 20).

Montesquieu como decimos había advertido que los estados monárquicos debían de ser de una «*grandeur médiocre*», lo que obviamente exigía de sus dirigentes voluntad y disciplina para mantenerse dentro de los márgenes de ese *ethos* conservacionista. La implantación del espíritu de conquista suponía en este sentido una seria amenaza para la continuidad de los umbrales de equilibrio espacial que era necesario respetar. Con el inconveniente además de que aquello era un camino que más pronto o más tarde acababa anegando la propia actividad conquistadora: «*les conquêtes ôtent naturellement la faculté de conquérir*» (MP, 276). Era la paradoja que finalmente podía comprobar en sus propias carnes la monarquía española. La lógica de conquista no era sino una parte de la lógica de imperio, y ésta a su vez suponía mantener a las colonias bajo una dependencia asfixiante, olvidando así que su verdadero objeto no era «*la fondation d'une ville ou d'une nouvelle empire*» sino «*l'extension du commerce*». Cuando se aplicaba este último supuesto, las colonias se gobernaban por criterios de estricto *negocio*, lo que les permitía convertirse en una «*grand puissance accessoire*» que no llegaba sin embargo a «*embarrasser l'État principal*». Justamente la situación opuesta de la que se encontraba la monarquía española, donde las colonias eran el miembro principal y la metrópoli el accesorio (EL, XXI, 21). Montesquieu dejaba constancia de sus lecturas inglesas.

La preocupación del autor en relación con el tamaño al que –según su forma política– debían ajustarse los estados, se acompañaba así del recordatorio sobre el *esprit* que esos mismos estados, «*como particulares*», debían observar indefectiblemente en sus relaciones mutuas. Sobre ambos supuestos habría de levantarse el nuevo orden europeo con su derecho de gentes. Era una preocupación que antes de condensarse en *El espíritu de las leyes* podía detectarse ya en las *Cartas Persas* (cta. 121), siendo esbozada por primera vez en las *Reflexiones sobre la Monarquía Universal en Europa*. Si la monarquía española servía como riguroso antimodelo en relación con esa nueva configuración, Inglaterra venía a representar exactamente lo contrario. No hay que decir que, de nuevo, se estaba pensando en clave francesa. Las *Reflexiones* como se sabe tuvieron sus problemas por lo que dejaban entrever de crítica al dinasticismo patrimonialista de Luis XIV, cuyas actuaciones más parecían pensadas en términos de *Cristiandad* que propiamente de *Europa*. Tal retroceso, venía a decir Montesquieu, debía evitarse por todos los medios. Europa no era sino una nación «*composée de plusieurs*» en la que no cabía una reedición sin más del momento imperial romano. Del argumento ya se había ocupado –y con intención no precisamente arqueológica– en las *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos*, escritas «*mirando con un ojo a los antiguos y con el otro a los contemporáneos*» (55). De admitirse algún imperio el ejemplo estaba en Inglaterra y no en la antigua Roma, era su *carácter* y sus *maneras* las que en todo caso interesaba tener en cuenta. Los ingleses eran los nuevos trogloditas: una nación material y moralmente comerciante, vertebrada sobre ese principio y no sobre la dominación, y que extendiendo el comercio y su propia forma de gobierno a sus colonias había sido capaz finalmente de llevar a ellas la prosperidad. Su *empire de la mer* podía entonces contemplarse (EL, XIX, 27).

55.—DIEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, p. 450, y asimismo capítulos 8-11 para lo que se viene refiriendo.

5. DEL BUEN ENTENDIMIENTO DE LA RELIGIÓN Y DE LOS EXCESOS DEL CLERO

Los ingleses, resumía más adelante Montesquieu, era el pueblo que mejor había sabido «*se prévaloir a la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté*» (EL, XX, 7). Era esta una trilogía de realizaciones que en un sentido rigurosamente contrario podía predicarse asimismo de los ibéricos, aunque con algunas reservas. Que estos últimos no habían sabido resolver en punto a *comercio y libertad* es algo en lo que no me parece que haya que insistir. Más difícil resulta sin embargo admitir sin más esa misma valoración a propósito de la primera «*cosa*», especialmente constándonos como nos consta que su cultura había venido a sustentarse constitutivamente sobre religión. Y que no por casualidad, y desde ese mismo ámbito francés, se reconocía que «*chez les Espagnols*» la religión actuaba como «*principe moteur*» (56). La dificultad como cabe imaginar es sólo aparente, cuestión en realidad del propio planteamiento que en ese momento se hacía de la religión, de su entendimiento.

Ya se han indicado al principio de este trabajo algunas pistas al respecto. La propia actividad intelectual de Montesquieu desde los primeros escritos es asimismo suficientemente esclarecedora. La temprana *Dissertation sur la politique des romains dans la religion* (57) resulta en este sentido ilustración sobre supuestos propios, comenzándose por la proclamación y reconocimiento de la religión como hecho primera y sustantivamente social, como una «*nécessité*» que afecta a «*toutes les sociétés*». Sobre ella los legisladores romanos imprimirían una marca propia, una política que dejaría luego ver sus diferencias: los romanos en concreto «*firent la religion pour l'Etat*» en tanto que otros pueblos harían exactamente lo contrario. Establecida como hecho social, la religión —bajo los romanos— pasaría a reforzar después el propio orden cívico, sobreentendiéndose siempre por ello bajo el estricto control de los magistrados. Tácitamente Montesquieu enlazaba así la naciente cultura de la *sociabilité* con la memoria republicana (58), sugiriendo que sólo a partir de esa mezcla podría alcanzarse aquél «*esprit de tolérance et de douceur qui régnait dans le monde païen*», lo que obviamente no dejaba de ser todo un aviso para el tiempo presente. De forma alternativa la *Disertación*, al referirse a lo que hipotéticamente habían hecho otros pueblos, apuntaba al mismo tiempo hacia aquellas líneas de actuación que deberían evitarse; importaba en concreto evitar por todos los medios que «*les prêtres*» acabasen por constituirse en «*un corps à part*» ya que, como había sucedido en el caso de Egipto, ello conllevaría el que esa casta llegara a hacerse con «*toutes les richesses de l'État*». Una advertencia que Montesquieu entendía cargada de actualidad y sobre cuyo alcance, dentro ya de la historia europea, no dejará de insistir. Aunque procediendo posteriormente a ampliar su reflexión sobre la religión, el señor de La Brède no se distanciará en efecto ni pospondrá en ningún momento los que habían sido sus supuestos de partida. Sus consideraciones sobre el deísmo (59) expuestas en las *Cartas* alternan así con una constante

preocupación sobre la lectura cívica de la religión, de acuerdo con lo que ya se había apuntado en la *Disertación*. Como comentaba Usbek a Rhedi el cometido primero de un hombre religioso no podía ser otro que el de observar «*les règles de la société et les devoirs de l'humanité*» (cta. 46). No era ese en cualquier caso un planteamiento que pudiera ser acogido pacíficamente. Como muy pronto harían notar los primeros críticos de *l'Esprit* ese entendimiento de la religión introducía un principio de relativización que echaba por tierra cualquier pretensión de universalidad. El valor de la religión pasaba a depender básicamente de su capacidad para actuar como cemento social, de una utilidad social (60) por la que venía así a «*soutenir l'État politique*» (EL, XXIV, 16). En tanto en cuanto se producían en este sentido, formando «*bons citoyens*», todas las religiones eran buenas. Tal relativismo no implicaba por lo demás una devaluación de la religión. Esta última era absolutamente imprescindible para preservar la fábrica de lo social y su principio de orden: como en la propia historia de Inglaterra a partir de Enrique VIII podía comprobarse, cuando —incluso momentáneamente— se producía una alteración de ese equilibrio el resultado no era otro que la aparición en los espíritus del *fanatismo* y del *entusiasmo* (61).

Egipcios e ingleses no venían sino a ejemplificar los términos de un debate que, como ya se ha insinuado, resultaba rigurosamente contemporáneo. Propiamente se trataba —una vez más— de un debate inglés del que, por razones obvias, Montesquieu estaba bien informado. El *entusiasmo* era una de las cuestiones cruciales sobre las que desde el tiempo de la revolución se había venido disputando, y no sólo dialécticamente, en la isla. Y sobre la que incluso se verá obligada a pronunciarse y vendrá aún a definirse la propia *English Enlightenment*, cuya peculiaridad conservadora arrancará precisamente de ese pronunciamiento, de la descalificación del *entusiasmo* por su incapacidad para funcionar como una religión civil (62). Dentro del delicado equilibrio —con su compleja y básicamente conservadora red de intereses— en torno al cual intentaba organizarse el *Anglican settlement* la presencia del *entusiasmo* sólo podía ser vista como uno de los mayores peligros, aunque ciertamente no fuese el único. El rechazo del *entusiasmo* formaba parte de la implementación de una política de tono erastiano, inspirada por tanto en la idea de un control civil sobre la organización eclesíastica e inevitablemente sobre el propio clero. Se entendía que este último había alcanzado tal grado de independencia y autonomía, tal poder propio, que se hacía necesaria una reconducción *civil* de la situación. *Priestcraft* fue el término acuñado para designar esa nueva realidad clerical. Surgido a fines de los cincuenta fue sobre todo a partir de los noventa cuando conoció su máxima difusión (63). Con él se generalizaría un lenguaje abiertamente anticlerical, promovido desde un incipiente *whiggism*. Al igual que los miembros de

60.—LYNCH, A. J., «Montesquieu and the ecclesiastical critics of *L'Esprit des Lois*», *Journal of the History of Ideas*, XXXVIII, 1977, pp. 487-500, esp. 495-496

61.—*De la Politique (Oeuvres*, p. 173).

62.—Lo fundamental del asunto, novedad de planteamiento incluido, en POCOCK, J. G., «Clergy and Commerce. The Conservative Enlightenment in England», en *L'Età dei Lumi*, Florencia, Jovene, 1985, I, pp. 525-560, y asimismo «Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French cases in British perspective», *Government and Opposition*, 24, 1989, pp. 81-103 y «Religious Freedom and the Desacralization of Politics», en *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge U.P. 1988, pp. 43-73; del mismo, «Il linguaggio della teologia moderata e il Decline and Fall di Gibbon», en *Passioni, interesse, convenzioni*, Milán, Angeli, 1992, M. Geuna y M.L. Pesante eds., pp. 245-266, y también «Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm», en *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Londres, Pergamon, 1989, III, pp. 19-43.

63.—Ver especialmente, GOLDIE, M., «Priestcraft and the birth of Whiggism», en *Political Discourse*, pp. 209-231, a quien vengo siguiendo.

56.—Según refería el conde d'Allonville en su *Instruction du Dauphin* (1788) (cit. por PAPAS, J., «La campagne des philosophes contre l'honneur», *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 205, 1982, p. 35).

57.—*Oeuvres*, pp. 39-43 para las citas que se acompañan; La *Dissertation* fue leída en 1716 ante la Academia de Burdeos.

58.—Sobre la fundación social de la religión dentro de ese horizonte, BAKER, K., «Enlightenment and the institution of society», en *Main Trends*, pp. 95-120, esp. 102-108; en el mismo sentido, GORDON, D., *Citizens without sovereignty* (Princeton U.P., 1994), pp. 76-81. Para la filiación ideológica y aún para la propia proximidad argumental con Maquiavelo, brevemente, SKINNER, Q., *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 80-81.

59.—Con el que por otra parte nunca llegará a identificarse (BETTS, C. J., *Early Deism in France*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 207-210, 232-233).

las sectas, los clérigos, por su capacidad de intimidación sobre los creyentes, pasaron a ser vistos como un obstáculo para el establecimiento de ese diseño civil de la religión que se pretendía.

Priestcraft, *clericracia*, era con todo algo más que simple y ocasional anticlericalismo. Tenía que ver con la reciente historia interna de la isla, con su «Restauración» en concreto (64). Siendo un asunto interno, y quizás precisamente por ello, esa nueva realidad fue entrevista en el fondo como consecuencia de una contaminación que había terminado por afectar a clérigos e iglesias reformadas. Un mal en el que la mano de Roma aparecía inevitablemente de por medio y que explica asimismo el tipo de respuestas que se produjeron. En el largo debate anticatólico que llegaría a asentarse a partir de este momento el término en cuestión, *priestcraft*, vino a interpretarse como «*poperly universalised*», sentándose así unas señas primeras de identificación que una abundante literatura política —panfletística y también más formal— se encargaría inmediatamente de sistematizar. Sin mayores problemas por lo demás para una simultánea explotación extensiva de las posibilidades analíticas que el propio término ofrecía. Como llegaría a afirmarse en 1702, «*all that the clergy do to advance their temporal greatness is priestcraft*» (65). Bajo de este entendimiento, y al margen de su constitutiva connotación anticatólica, *priestcraft* vino a convertirse en un fértil principio de investigaciones de pretensión más o menos histórica. Con sus resultados como cabe imaginar comenzó a bosquejarse todo un retrato en negro acerca de la gestación y proyección actual de esa *clericracia*, cuyas consecuencias podían percibirse por otra parte con toda claridad al filo del 1700.

Joseph Addison, resumiendo esa situación, informaba en el *Spectator* de octubre de 1711 que los dos mayores males que acechaban a toda religión eran —nada casualmente— el *entusiasmo* y la *superstición*. Si el entusiasta aparecía como una suerte de «*clown obstinado*», el supersticioso era una especie de «*cortésano sin gracia*» (66). Su refugio era la iglesia católica. En la misma línea y en el mismo año Shaftesbury, en el tercer volumen de sus *Characteristicks*, esbozaba toda una historia de lo que había sido la tiranía clerical, desde Egipto hasta el auge de la Iglesia medieval pasando por la conversión del Imperio al cristianismo. El relato dejaba constancia de la forma en que todo un potencial de sociabilidad y civismo había llegado a ser desviado, manipulado y embutido dentro de un orden de cosas que no era sino pura ceremonia, superstición sin más (67). La propuesta interpretativa no carecería ciertamente de lectores en el continente. Cuando en el libro XXV de *l'Esprit* Montesquieu procedía a explicar las razones por las que las diversas religiones habían llegado a conseguir «*l'attachement*» de sus respectivos fieles, no encontraba otra respuesta que la magnificencia del culto exterior. La riqueza de los templos, la multiplicación de las ceremonias y la subsiguiente especialización de los ministros era el *iter* que de Egipto a Roma se había seguido indefectiblemente. A él se incorporarían en un primer momento los pueblos de Europa, bien que con el tiempo llegarían a establecerse cruciales diferencias en relación con la prosecución de ese camino. De acuerdo con un espíritu de independencia y de libertad que al parecer les era congénito, los pueblos del norte habían terminado por erigir una religión «*qui n'a point de chef visible*» y que, por tanto, «*veut de*

l'indépendance». Los del *midi*, por contra, habían constituido una organización que básicamente «*demande de la soumission*»; y a cuya cabeza se situaba además un jefe que, en su actuación institucional, demostraba la constante utilización de aquellos recursos de «*grand magicien*» de los que, también, se había servido Luis XIV (68).

Fundada sobre el misterio y «*chargée d'une infinité des pratiques très difficiles*», la católica era una religión que al tiempo que ponía de manifiesto el carácter imprescindible de la presencia, intervención y aún intromisión de sus ministros en la vida religiosa de los fieles, tendía por su propia dinámica a la proliferación de disputas internas; y de ahí a la utilización de medios violentos para imponer las resoluciones adoptadas (cta. 29). Adolecía en este sentido de un desequilibrio que continuamente se expandía a partir de la preferencia otorgada al culto exterior, a la ceremonia. Las frecuentes disputas producían de otra parte un efecto perverso sumamente extendido entre los propios practicantes: porfiando constantemente sobre la religión «*ils combattent en même temps à qui l'observera le moins*» (cta. 46). Lo reiterará ya como una idea-fuerza en sus *pensées*: «*On dispute sur le Dogme, et on ne pratique pas la Morale*» (fgto. 2.112). Era esta una disociación, una inconsecuencia sobre cuyos peligros ya había advertido en *l'Esprit*, y de la que sólo cabía esperar efectos negativos en relación con la propia capacidad de «*attachement*» de la religión (69). Existía con todo un peligro adicional que no inquietaba menos a Montesquieu: a fuerza de tanta discusión sucedía que los fieles no sólo no eran mejores cristianos, «*mais même meilleurs citoyens*» (cta. 46). La cuestión acababa así por centrarse, volvía al territorio que nunca se debía perder de vista. Cuanta más ceremonia menos civilidad, menos posibilidades de implantación de una religión efectivamente cívica. En el estado en el que actualmente se encontraba, la religión católica inhabilitaba para la ciudadanía. De ahí que «*dans les bonnes républiques*» además del lujo promovido por la vanidad se reprimiese asimismo el que se consideraba inducido por la superstición, por la mala religión (*EL*, XXV, 7). El espejo hacia el que debía volverse la vista —sin que a estas alturas nos pueda ya sorprender— se encontraba en Inglaterra, un lugar en el que cada ciudadano se conducía en punto a religión «*par se propes lumières*»; y donde el clero, rechazando cualquier pretensión corporativa, buscaba además la integración con los laicos (*EL*, XIX, 27).

Si —de acuerdo con su línea argumental— la historia de un pueblo cristiano no debería ser otra cosa que simple registro de «*la morale pratique du Christianisme*» (*MP*, fgto. 1.573), el caso de España venía a ser una ostentosa demostración de inconsecuencia, de total falta de adecuación entre los fundamentos religiosos que se proclamaban y la línea de actuación que luego efectivamente se había seguido. Con unos resultados que por otra parte no parecía que pudieran considerarse alentadores, ni externa ni internamente. La sola situación interna ya resultaba de por sí suficientemente ilustrativa. Con la presencia casi siempre de por medio de la Inquisición, Montesquieu ofrecía pistas más que suficientes de los extremos a los que *clericracia* y *superstición* habían llevado a la monarquía española. La Inquisición era en cierto sentido su resumen. Sobre ella se explayaba Montesquieu, y lo hacía además con relativo conocimiento de causa, no limitándose a manejar una foto fija de la temida institución. Sabía por ejemplo que con el cambio de dinastía había comenzado a perder fuerza y reconocimiento, y alguien le había hablado de la labor de «*un Bénédictin*» que estaba publicando seriamente contra las supersticiones

68.—Además del libro de *l'Esprit* que se indica, ver las cartas 24, 29 y 46, y también el *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, p. 494.

69.—*EL*, XXV, 2: «*Pour qu'une religion attache, il faut qu'elle ait une morale pure*».

64.—Sobre este complejo momento ver la reciente puesta al día de, VIEJO, J., «*La Glorious Revolution. Consideraciones historiográficas*», inédito, Jornadas de Macerata, 1994.

65.—GOLDIE, *Priestcraft*, pp. 217 y 219 para las dos citas que se acompañan.

66.—La cita en, GUSDORF, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, París, Payot, 1972, V, p. 107, de donde no pudiendo consultar el original se retraduce al castellano.

67.—KLEIN, *Shaftesbury*, pp. 283-301.

populares, una tarea que le merecía la misma consideración que la del *Spectateur* «chez les Anglais» (70). Con todo no parecían estos datos suficientes como para alterar la imagen tradicional de la institución, cuya crueldad no era el asunto que propiamente interesaba a Montesquieu. La denuncia de la institución servía antes que nada para hacer patente la incivildad de un orden religioso que necesitaba de la violencia para sostenerse, ponía de manifiesto en definitiva hasta qué punto ese tribunal formado en su día por «les moines chrétiens» resultaba ahora «contraire a tout bonne police», «insupportable dans tous les gouvernements» (EL, XXVI, 2). Era su vertiente política, o mejor anticívica, de la que quería dejarse constancia. De ahí que se llame la atención sobre la forma en la que los inquisidores se desenvolvían, como «des gens séparés de la société... privés de toutes sortes de liens» (71), esto es, evidenciando de manera tan transparente su condición acívica. Algo que ciertamente no podía dejar de causar gran inquietud si tenemos en cuenta que la mayor parte de los españoles se sentían «si attachés a l'Inquisition» que, de su comportamiento cotidiano, destacaba ante todo el hecho de que fuesen «premièrement dévots» (cta. 78).

La «Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal» recogida en el libro veinticinco de *l'Esprit* era una demoledora denuncia del fanatismo al que ese comportamiento *vieux-chrétien* podía conducir si bien, y alternativamente, constituía también ocasión para plantear la habilitación de un espacio mínimo de convergencia a partir de la simple racionalidad de la religión, de esa *reasonableness* lockiana que Montesquieu conocía cumplidamente y cuyos principios recomendaba ahora aplicar. Cabía así, desde una teología racional antes que revelada (72), desde los ejemplos que la propia «condition humaine» de Jesucristo mostraba, acceder a una verdad que se impusiese como un «trionphe sur les coeurs» y que no fuese el resultado de haberla hecho «recevoir par des supplices». Al igual que había sucedido en Inglaterra, la invocación de la humanidad de Cristo era otra forma más de insistir en la consideración primeramente social de la religión, pero también y al mismo tiempo la memoria de ese tiempo evangélico era recordatorio de la necesidad de que la propia organización eclesiástica tuviese muy presente cuál había sido su primera identidad: «les premiers Chrétiens étaient presque tous pauvres», una situación que poco tenía que ver con unos eclesiásticos que en la actualidad «regorgent des richesses» (MP, fgo. 2.057). No se trataba ciertamente de sugerir ninguna *reforma*, pero sí cuando menos de poner de manifiesto que la posibilidad de que la religión jugase algún papel como referente cívico dependía también de la línea que fuera a seguir la propia organización eclesiástica. A la hora de cerrar la brecha que se había abierto entre «culto exterior» y «moral pura», de demostrar la utilidad cívica de los principios del cristianismo, también la iglesia tenía su parte de responsabilidad.

La cuestión no dejaba de tener por lo demás un manifiesto enraizamiento político: «La magnificence du culte extérieur a beaucoup de rapport à la constitution de l'État» (EL, XXV, 7). De ahí que fuese necesario ir más allá de una consideración simplemente moral de ese esplendor. Si en el pasado los bienes de la Iglesia guardaban relación con «la sainteté des mœurs» hoy no

significaban otra cosa que «la prospérité des certains gens et l'augmentation de leurs privilèges ou de leur revenu»; esos bienes, remachaba Montesquieu, antes que ser considerados como bienes de pobres debían serlo en realidad «comme ceux [des membres] d'une certaine société vêtue de noir, qui ne se marient pas». Era un proceso que de continuar adelante acabaría subvirtiendo inevitablemente el propio equilibrio político interno. «Faire quelque chose pour le bien de l'Eglise» no venía a ser en definitiva sino «faire quelque chose d'opposé a l'intérêt des laïques» (MP, fgo. 2.057). Esa era la cuestión y la amenaza. Del poder del clero la propia historia de Francia ofrecía ya suficientes datos y a partir de ellos se había inspirado precisamente Montesquieu (73), pero sin duda era en la península ibérica donde más acusadamente podían comprobarse las consecuencias de la prepotencia clerical: «Le gouvernement de l'Espagne et du Portugal est la liberté du clergé et un étrange esclavage du peuple»; insistía —y singularizaba— Montesquieu: «En Espagne, le clergé libre; le peuple dans un étrange esclavage» (MP, fgo. 1.086). La clerocracia española aportaba curiosamente alguna matización a lo que él mismo había previsto en relación con la dinámica de corrupción de las monarquías (EL, VIII, 6). Aquí no era tanto el poder del príncipe cuanto el poder de un cuerpo el que amenazaba con conducir el reino hacia el despotismo. La constitución interna encerraba un desequilibrio que cancelaba así toda actividad propiamente política sin que, de otra parte, pudieran albergarse muchas expectativas de cambio. Vista por ejemplo la riqueza del clero regular y el conjunto de sus privilegios era sencillamente «impossible que l'Espagne ne se perde par les moines» (74).

6. INEVITABLE TUTELA

El poder del clero y la subsiguiente influencia de la religión dentro de la monarquía española planteaba abiertamente —si nos atenemos a lo expuesto en el libro quinto de *l'Esprit*— la posibilidad de asimilar sin más aquella forma política a la de un estado despótico. Si de hecho ello no ocurría así se debía —sorprendentemente— al reconocimiento de un cierto principio de actividad constitucional tanto en la religión como sobre todo en el propio clero. Ya había advertido en este sentido que en Turquía «c'est la religion qui corrige un peu la constitution» (75). Y anteriormente, al referirse a la necesaria presencia de los poderes intermedios dentro de la configuración del gobierno monárquico, había puesto claramente de manifiesto la imprescindibilidad de ese —en principio— denostado poder. Montesquieu se explicaba: «Autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie», especialmente «dans celles qui vont au despotisme». La advertencia no rehuía en este caso razones y referencias bien concretas: «Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire». Ese era entonces el paradójico papel del clero. Subvertía el equilibrio material que debía reinar entre los principales estamentos del reino pero actuaba al mismo tiempo como «barrière» que impedía su caída al

73.—Con una detenida consideración de las implicaciones religiosas, políticas y constitucionales de la contemporánea cuestión jansenista (MP, fgtos. 2.035-2.059); ver últimamente, MERRICK, J. W., *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Luisiana U.P., 1990.

74.—*Spicilège*, pp. 399-400; EL, XXV, 5.

75.—EL, V, 14, y asimismo V, 4, donde se advierte que en los estados despóticos, al no existir leyes fundamentales ni nada parecido a un *dépôt des lois*, la religión adquiere entonces una gran fuerza, formando «une espèce de dépôt et de permanence» (sobre la imagen del *dépôt* en la tradición política francesa, BARUDIO, G., «Zwischen Depotismus und Despotismus: Politische Ideen in Frankreich 1614-1685», *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, Munich, Piper, 1985, vol. 3, pp. 201-232).

70.—*Spicilège*, p. 433 (la traducción francesa del periódico inglés es de Montesquieu); y confróntese con EGIDO, T., «La Inquisición en la España borbónica», *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, B.A.C., 1984, pp. 1.227-1.247.

71.—*Ibidem*, p. 417, refiriéndose a una supuesta historia de la Inquisición cuya autoría no se precisa.

72.—EL, XXV, 13: «Si vous êtes raisonnables, vous ne devez pas nous faire mourir parce que nous ne voulons pas tromper. Si votre Christ est le fils de Dieu, nous espérons qu'il nous récompensera de n'avoir pas voulu profaner ses mystères» (el judío a los inquisidores).

vacío (76). En la medida en que evitaba un mal mayor como el despotismo, ese poder acababa convirtiéndose entonces –como el propio Montesquieu reconocía– en un bien. Todo era cuestión de intentar contenerlo en sus justos límites, «*qu'on fixait bien une fois leur juridiction*». Ya había advertido significativamente a este respecto que entre las tareas del «*bon citoyen*» contaba la de ayudar a «*maintenir dans ses bornes chacun des ordres du royaume*» (MP, fgto. 2.049). Discutir por tanto sobre la continuidad de uno de ellos era algo que ni siquiera cabía imaginar. Entre otras razones porque cualquier movimiento en ese sentido equivaldría a caer –aunque por otras vías– en el despotismo que se quería evitar.

En un reciente trabajo sobre el incipiente papel de la opinión pública en el siglo XVIII, Keith Baker (77), pasando revista a este respecto a Montesquieu, ha llamado la atención sobre la pequeña trampa del señor de La Brède en el momento de considerar las formas de gobierno. En sus manos, la triada analítica tradicional (república/monarquía/despotismo) acaba convirtiéndose de hecho en un nuevo esquema clasificatorio en el que «*Inglaterra*» sustituye a «*despotismo*». La sorpresa es patente: a la vista de lo que él mismo había venido argumentando en su obra principal no parece que fuera ese el lugar en el que cupiera ubicar a Inglaterra. Y sin embargo es el que acaba siendo: Inglaterra queda fijada así en un extremo del espectro, y no precisamente en el republicano. Hay en todo ello, como el propio Baker señala, una oculta aunque evidente intención: presionado de alguna manera por esa opinión pública, e inquieto sin duda –dada la conflictividad interna– por la imagen que su país podía presentar, Montesquieu intentaba por todos los medios transmitir la idea de una Francia estable y ordenada, de acuerdo con una muy profunda convicción del señor de La Brède a la que ya nos hemos referido. Justamente por ello el honor, el principio que informaba la monarquía francesa, es colocado a una estabilizadora equidistancia tanto de la antigua virtud cívica como del más reciente y aparentemente anárquico individualismo (78). En términos internos, Francia acreditaría así su buena arquitectura política, su capacidad para preservar su específico y bien ordenado equilibrio de poderes. De ahí sus reservas –a pesar de todo– en relación con Inglaterra; había en su proceso político «*something unnervingly extreme*» que desaconsejaba adoptarla como referencia.

Compartiendo por completo la sugerencia, me permitiría por mi parte una pequeña nota complementaria que tiene que ver con «*nuestro*» ejemplo y que ya fuera apuntado en su momento por Díez del Corral (79). Incide exactamente en la misma línea que Baker aunque proyectándose en este caso sobre el ámbito exterior. E incluye como ya digo la presencia de un invitado bien conocido por Montesquieu. Dentro del equilibrio global de esa «*nation composée*» que era Europa, Francia, Inglaterra y España –en el diseño de Montesquieu– estarían llamadas a

76.—Las razones del silencio de Montesquieu en relación con el papel a jugar por la nobleza española siguen estando todavía por aclarar (DÍEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, pp. 487-488).

77.—«Public opinion as political invention», dentro de *Inventing the French Revolution*, Cambridge U.P., 1990, pp. 167-199, esp. 173-178; de aquí procede la última cita del párrafo, cuya cursiva es del autor.

78.—Dentro de un proceso que no obstante tendería luego a desequilibrarse a favor de ese mismo principio: en la *Enciclopedia* el término *honor* es intencionadamente cargado de contenido cívico, asimilándose y jugando prácticamente el papel de la antigua *virtud* republicana; la maniobra se completa con la presentación de la monarquía que se hace en esa misma publicación, donde las características específicas de la república se proyectan sin mayor problema sobre la forma monárquica, convirtiéndose de hecho esta última en «*la vertiente positiva del ideal republicano*» (sobre ello, PAPAS, *La campagne des philosophes*, y asimismo IMBRUGLIA, G., «From utopia to republicanism: the case of Diderot», en *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge U.P., 1994, B. Fontana ed., pp. 63-85, esp. 66, de donde procede la cita).

79.—*Monarquía Hispánica*, pp. 483-484.

repartirse los papeles principales, vendrían a constituir una especie de balanza en la que huelga decir quien ocuparía el lugar del fiel; o, si se quiere abundar más en símiles, Díez del Corral sugiere el de un iceberg en el que –tampoco en este caso– es difícil descubrir a quien correspondería la parte sumergida. España e Inglaterra finalmente representarían una sola parábola sobre la que Francia debía de sacar sus propias conclusiones. En el caso de que estas últimas no se infiriesen debidamente los peligros estaban a la vuelta del camino, el *État populaire* o el *État despotique* acechaban en el horizonte (80). La primera de esas posibilidades era algo que, volviendo a Baker, suscitaba en Montesquieu una mezcla de positivo asombro no exenta de cierta inquietud. Merece no obstante la pena destacar que en relación con el otro extremo del espectro político, esa desazón, el sentimiento agrídulce que suscitaba Inglaterra en Montesquieu, es sustituido por un tono que no contempla ya ninguna vacilación. La advertencia a los inquisidores carece en este sentido de la más mínima ambigüedad. Persistente la *gravedad*, desvirtuada la *religión*, la tutela era un supuesto que difícilmente podía entonces dejar de contemplarse:

«*Il faut que nous vous avertissions d'une chose: c'est que, si quelqu'un dans la posterité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares; et l'idée qu'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle, et portera la haine sur tous vos contemporains*» (EL, XXV, 13).

80.—«*Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes: vous aurez bientôt un État populaire, ou bien un État despotique*» (EL, II, 4).

vacío (76). En la medida en que evitaba un mal mayor como el despotismo, ese poder acababa convirtiéndose entonces –como el propio Montesquieu reconocía– en un bien. Todo era cuestión de intentar contenerlo en sus justos límites, «*qu'on fixait bien une fois leur juridiction*». Ya había advertido significativamente a este respecto que entre las tareas del «*bon citoyen*» contaba la de ayudar a «*maintenir dans ses bornes chacun des ordres du royaume*» (MP, fgo. 2.049). Discutir por tanto sobre la continuidad de uno de ellos era algo que ni siquiera cabía imaginar. Entre otras razones porque cualquier movimiento en ese sentido equivaldría a caer –aunque por otras vías– en el despotismo que se quería evitar.

En un reciente trabajo sobre el incipiente papel de la opinión pública en el siglo XVIII, Keith Baker (77), pasando revista a este respecto a Montesquieu, ha llamado la atención sobre la pequeña trampa del señor de La Brède en el momento de considerar las formas de gobierno. En sus manos, la triada analítica tradicional (república/monarquía/despotismo) acaba convirtiéndose de hecho en un nuevo esquema clasificatorio en el que «*Inglaterre*» sustituye a «*despotismo*». La sorpresa es patente: a la vista de lo que él mismo había venido argumentando en su obra principal no parece que fuera ese el lugar en el que cupiera ubicar a Inglaterra. Y sin embargo es el que acaba siendo: Inglaterra queda fijada así en un extremo del espectro, y no precisamente en el republicano. Hay en todo ello, como el propio Baker señala, una oculta aunque evidente intención: presionado de alguna manera por esa opinión pública, e inquieto sin duda –dada la conflictividad interna– por la imagen que su país podía presentar, Montesquieu intentaba por todos los medios transmitir la idea de una Francia estable y ordenada, de acuerdo con una muy profunda convicción del señor de La Brède a la que ya nos hemos referido. Justamente por ello el honor, el principio que informaba la monarquía francesa, es colocado a una estabilizadora equidistancia tanto de la antigua virtud cívica como del más reciente y aparentemente anárquico individualismo (78). En términos internos, Francia acreditaría así su buena arquitectura política, su capacidad para preservar su específico y bien ordenado equilibrio de poderes. De ahí sus reservas –a pesar de todo– en relación con Inglaterra; había en su proceso político «*something unnervingly extreme*» que desaconsejaba adoptarla como referencia.

Compartiendo por completo la sugerencia, me permitiría por mi parte una pequeña nota complementaria que tiene que ver con «*nuestro*» ejemplo y que ya fuera apuntado en su momento por Díez del Corral (79). Incide exactamente en la misma línea que Baker aunque proyectándose en este caso sobre el ámbito exterior. E incluye como ya digo la presencia de un invitado bien conocido por Montesquieu. Dentro del equilibrio global de esa «*nation composée*» que era Europa, Francia, Inglaterra y España –en el diseño de Montesquieu– estarían llamadas a

76.—Las razones del silencio de Montesquieu en relación con el papel a jugar por la nobleza española siguen estando todavía por aclarar (DÍEZ DEL CORRAL, *Monarquía Hispánica*, pp. 487-488).

77.—«Public opinion as political invention», dentro de *Inventing the French Revolution*, Cambridge U.P., 1990, pp. 167-199, esp. 173-178; de aquí procede la última cita del párrafo, cuya cursiva es del autor.

78.—Dentro de un proceso que no obstante tendería luego a desequilibrarse a favor de ese mismo principio: en la *Enciclopedia* el término *honor* es intencionadamente cargado de contenido cívico, asimilándose y jugando prácticamente el papel de la antigua *virtud* republicana; la maniobra se completa con la presentación de la monarquía que se hace en esa misma publicación, donde las características específicas de la república se proyectan sin mayor problema sobre la forma monárquica, convirtiéndose de hecho esta última en «*la vertiente positiva del ideal republicano*» (sobre ello, PAPAS, *La campagne des philosophes*, y asimismo IMBRUGLIA, G., «From utopia to republicanism: the case of Diderot», en *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge U.P., 1994, B. Fontana ed., pp. 63-85, esp. 66, de donde procede la cita).

79.—*Monarquía Hispánica*, pp. 483-484.

repartirse los papeles principales, vendrían a constituir una especie de balanza en la que huelga decir quien ocuparía el lugar del fiel; o, si se quiere abundar más en símiles, Díez del Corral sugiere el de un iceberg en el que –tampoco en este caso– es difícil descubrir a quien correspondería la parte sumergida. España e Inglaterra finalmente representarían una sola parábola sobre la que Francia debía de sacar sus propias conclusiones. En el caso de que estas últimas no se infiriesen debidamente los peligros estaban a la vuelta del camino, el *État populaire* o el *État despotique* acechaban en el horizonte (80). La primera de esas posibilidades era algo que, volviendo a Baker, suscitaba en Montesquieu una mezcla de positivo asombro no exenta de cierta inquietud. Merece no obstante la pena destacar que en relación con el otro extremo del espectro político, esa desazón, el sentimiento agríndice que suscitaba Inglaterra en Montesquieu, es sustituido por un tono que no contempla ya ninguna vacilación. La advertencia a los inquisidores carece en este sentido de la más mínima ambigüedad. Persistente la *gravedad*, desvirtuada la *religion*, la tutela era un supuesto que difícilmente podía entonces dejar de contemplarse:

«*Il faut que nous vous avertissions d'une chose: c'est que, si quelqu'un dans la posterité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares; et l'idée qu'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle, et portera la haine sur tous vos contemporains*» (EL, XXV, 13).

80.—«*Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes: vous aurez bientôt un État populaire, ou bien un État despotique*» (EL, II, 4).