

Déspota y monarca en Montesquieu

Louis Althusser¹

Quisiera, puesto que la historia lo ha enrolado en sus combates, recordar algunas verdades sobre Montesquieu².

Toda su celebridad reside en su crítica del despotismo y su teoría de la separación de poderes. La *unidad* de estos dos temas constituye por entero a Montesquieu. Pero Montesquieu entero se juega en la *naturaleza de esta unidad*.

Si se lo observa a Montesquieu como el primero en haber *aislado*, tal como los químicos un cuerpo por conocer, lo político en su pureza específica, y en haber descubierto en la *libertad* su esencia, la lógica de esta unidad no es otra cosa que la lógica de esta libertad: ella se define contra el despotismo para *organizarse* en la separación de poderes que la protege justamente de toda tiranía.

Pero esta lógica reposa sobre una cierta *idea de la pureza y de la autonomía de lo político* que se podría ciertamente abrazar, pero que presenta este defecto de ser, contra ciertas apariencias, perfectamente extranjera a Montesquieu.

Quisiera mostrar que las *razones políticas* que gobiernan el pensamiento jurídico de Montesquieu son *también* y muy profundamente, las razones últimas de esta unidad que hace de la crítica del despotismo y de la teoría de la separación de poderes un solo y mismo pensamiento.

Pero es necesario, a tal fin, invertir la apariencia del orden y considerar al despotismo no como una pura nada, el abismo [596] informe a donde la libertad podría caer —sino como su reverso mismo, que fija de antemano los rasgos de la libertad y la define sin retorno.

1. Figura del despotismo

¿Qué es el *despotismo*? Es el gobierno de los turcos, de los persas, de Japón, de China y de la mayoría de los países de Asia. El gobierno de países inmensos bajo un clima devorador. La situación de los regímenes despóticos ya indica su desmesura. Es el gobierno de las tierras extremas, de las extensiones extremas, bajo los más ardientes de

¹ N. del T.: Althusser, Louis. “Despote et monarque chez Montesquieu”. *Esprit*, 267 (11), 1958, pp. 595-614. Traducción al español de Esteban Domínguez (UNR, CONICET). El traductor y la revista *Demarcaciones* agradecen a la revista *Esprit* la autorización a traducir y publicar el presente documento.

² Las siguientes páginas son en lo esencial extractos de una obra que se publicará en Presses Universitaires de France, colección “Iniciación filosófica” dirigida por Jean Lacroix, bajo el título: *Montesquieu, la politique et l'histoire*.

los cielos. Es el gobierno-límite, y también el límite del gobierno. Se presiente rápidamente que el ejemplo de países reales no sirvió más que como pretexto a Montesquieu. Parece que en ocasión del Congreso Montesquieu de 1948 los auditores turcos, cuando se citó la fórmula célebre que hace del despotismo el régimen de los turcos, “hicieron sentir las quejas más vivas y justificadas”. Es M. Prélot quien cuenta gravemente este incidente. Pero, sin ser turco, se podía sospechar el exotismo político de un hombre que no fue más allá de Venecia y la frontera de Austria, y no conoció el Oriente más que a través de los relatos entre los que supo exactamente elegir su bien. Desde 1778, en una admirable obra consagrada a la *Législation Orientale*, Anquetil-Duperron oponía el Oriente real al mito oriental de Montesquieu. Pero denunciado el espejismo geográfico del despotismo, resta una *idea del despotismo* que ninguna queja turca refutará jamás. Si el persa no existe, ¿de dónde viene que un gentilhomme francés, nacido bajo Luis XIV, haya concebido *la idea*?

El despotismo es efectivamente una *idea política*. Es una idea como es idea un ideal, pero esta vez al revés: es la idea de lo no-ideal, la idea del mal absoluto, la idea del límite mismo de lo político como tal. Es necesario entrar en este mito para descubrir en él la lógica extraña, para ver que la desmesura geográfica de este régimen no es sino la figura de su desmesura esencial.

No basta en efecto con definir al despotismo como el gobierno “donde uno solo, sin leyes ni reglas, lleva todo según su voluntad y su capricho”³, ni de oponerlo a la república, donde el pueblo entero [*en corps*] o una parte del pueblo tiene la potencia [*puissance*] soberana, y a la monarquía donde “uno solo gobierna, pero por medio de leyes fijas y establecidas”⁴. Porque esta definición sigue siendo superficial, tanto que no se representa la *vía concreta* de un régimen semejante. ¿Cómo, en efecto, *un solo hombre* puede realmente llevar por sus caprichos al inmenso imperio de tierras y pueblos [597] sometidos a su decreto? Es la lógica desarrollada de esta paradoja la que es necesario esclarecer para descubrir *el sentido*.

El primer rasgo del despotismo es el de ser un régimen político que no tiene, por así decirlo, *ninguna estructura*, ni político-jurídica, ni social. Montesquieu repite en muchas ocasiones que el despotismo “*no tiene leyes*”, y por lo cual es necesario entender primero que no tiene leyes que constituyan los cimientos del régimen, que no tiene “*leyes fundamentales*”. En todos los otros regímenes no se tiene el poder, ya sea el pueblo o el príncipe, sino de la virtud de las leyes que hoy llamaríamos constitucionales, y que superan a los hombres y a las circunstancias de quien depende su atribución o su ejercicio. En todos los otros regímenes, la vida política está dominada por una *estructura trascendente* que se impone a los individuos y a sus pasiones inmediatas. En el despotismo no hay, hablando con rigurosidad, “*leyes fundamentales*”.

³ N. del T.: cf. Montesquieu. *De l'Esprit des lois*. Paris, Garnier-Flammarion, 1748/1979, II, 1, p. 131 : “où un seul, sans lois ni règles, entraîne tout par sa volonté et ses caprices”. En todo el artículo Althusser cita sin añadir las referencias del texto y en ocasiones modificando levemente la versión original.

⁴ N. del T.: cf. Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, *Op. cit.*, II, 1, p. 131: “un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies”.

Sé perfectamente que Montesquieu cita una, que quiere que el tirano delegue todo su poder al gran visir, pero ella no tiene más que la apariencia de una ley *política*. En verdad es tan solo una ley de la “pasión”, una ley psicológica que traiciona la bestialización [*abêtissement*] del tirano y la divina sorpresa que le hace descubrir, del fondo de su pereza, tal como el Papa que cita Montesquieu cediendo el mando de sus Estados a su sobrino, que el gobierno de los hombres es un arte menor [*un art d’enfant*]: ¡basta con hacerlos gobernar por un tercero! En su repetición, esta falsa ley, que convierte indebidamente la pasión en política, indica que *en el despotismo toda la política no se reduce nunca más que a la pasión*. No tenemos nunca una estructura. Sé bien que existe sin embargo en el despotismo, si no una ley fundamental, al menos el sustituto de una ley: la religión. Ella es en efecto la única “autoridad” que está por encima de la autoridad y puede, en algunas circunstancias, temperar los excesos de la crueldad del Príncipe y el miedo de los Súbditos. Pero su esencia es, ella también, pasional, porque en el despotismo la religión es ella misma despótica: es “un miedo añadido al miedo”⁵.

Entonces, ni en el visirato, ni en la religión, no hay nada que se parezca a un *orden* de condiciones políticas y jurídicas *trascendentes* a las pasiones humanas. Y, de hecho, el despotismo no conoce “leyes de sucesión”. No hay nada que designe el déspota de mañana a los súbditos de ayer. Tampoco el decreto arbitrario del déspota, que una revolución de palacio, una conjura de serrallo o un levantamiento popular reducen a nada. No conoce tampoco *leyes políticas* por fuera de aquella que rige esta extraña transmisión del poder, siempre absoluto, que se extiende del príncipe al último jefe de la familia, pasando por el [598] primer visir, los gobernadores, los bajás, *repitiendo* imperturbablemente de un extremo al otro del reino la lógica de la pasión: pereza de un lado, gusto por la dominación del otro. No conoce tampoco *leyes judiciales*: el caído no tiene por código más que su humor, ni por procedimiento más que su impaciencia. Apenas ha escuchado a las partes, decide y de inmediato reparte golpes de bastón o hace volar cabezas.

En fin, a este extraño régimen ni siquiera le importa este mínimo de reglas que podría regular *los intercambios y el comercio*. La “sociedad de necesidades” no está tampoco regida por esas leyes inconscientes que constituyen un mercado, un orden económico trascendente a la vida práctica de los hombres: no, la lógica de la economía constituye la economía de la lógica, ella se reduce a las puras pasiones de los hombres. Es “día a día” que vive el mercader mismo, temeroso de perder al día siguiente lo que podía amasar de excedente el mismo día, a su modo como al salvaje de América que citará Rousseau y que vende a la mañana la cama en la que se levanta, sin pensar que por la tarde volverá a ser de noche... Sin trascendencia política o jurídica, por lo tanto, sin pasado ni porvenir, el despotismo es el régimen del instante.

Esta precariedad está, si se puede decir así, asegurada por la desaparición de toda *estructura social*. En la democracia los magistrados tienen un estatuto, y la propiedad, o incluso una riqueza relativa, están garantizadas por la ley. En la monarquía la nobleza y el clérigo están protegidos por el reconocimiento de sus privilegios. En el despotismo, no

⁵ N. del T.: cf. Montesquieu. *De l’Esprit des lois*, *Op. cit.*, V, 14, p. 187: “une crainte ajoutée à la crainte”.

hay nada que distinga a los hombres: es el reino de “la extrema igualdad”, que rebaja a todos los súbditos en la misma “*uniformidad*”. Aquí, dice Montesquieu, todos los hombres son iguales, no porque ellos sean todo, como en la democracia, sino *porque no son nada*. Es la supresión de los órdenes por la nivelación general. Ni orden hereditario, ni nobleza: este régimen sanguinario no necesita de grandes por la sangre. No necesita tampoco de grandes por los bienes: el tirano no puede soportar la continuidad de las “familias” que el tiempo enriquece, que la sucesión y el esfuerzo de generaciones elevan en la sociedad de los hombres. Más aún, no puede tolerar ninguno de los estatutos de grandeza que él mismo confiere a algunos de sus súbditos. ¡Porque finalmente es necesario un visir y gobernadores y bajás y caídos! Pero esta grandeza no es más que circunstancial, recuperada apenas cedida, y como nula desde el inicio. Si cualquier subordinado detenta de un golpe el poder del déspota, vive a prueba de ser destituido o asesinado: ¡he aquí toda su libertad, he aquí toda su seguridad! Se hace bien, dice Montesquieu, tanto de un lacayo un príncipe como de un príncipe un lacayo. Las distinciones sociales que emergen de este desierto igualitario [599] no son más que la apariencia de una indistinción universal. Incluso este agrupamiento tan necesario al orden o al terror que es el ejército, encuentra difícilmente lugar en este régimen: constituiría un cuerpo demasiado estable y demasiado peligroso para la inestabilidad general. A lo sumo necesita una guardia de jenízaros ligados a la persona del tirano, a la que lanza de improviso al asalto de una cabeza, antes de recluirla en la noche del Palacio. Nada que distinga a los hombres, nada que se parezca en lo más mínimo al esbozo de una jerarquía o de una carrera social, a la organización de un mundo social donde anticipadamente, por todo el tiempo de la existencia y para el desarrollo de las generaciones, se abren las avenidas del porvenir [*les avenues de l’avenir*], — donde se pueda estar seguro de ser noble de por vida cuando se lo es por nacimiento, de devenir burgués en la vida, cuando se lo hubiera merecido por su industria. Tanto como no conoce estructura ni trascendencia política y jurídica, el despotismo tampoco conoce *estructura social*.

Esta disposición da un extraño ritmo a la vida de este régimen. Este gobierno que reina sobre espacios desmesurados está como privado de *espacio social*. Este régimen, que en el ejemplo de China ha atravesado milenios, está como despojado de toda *duración*. Su espacio social y su tiempo político son neutros y uniformes. Espacio sin lugar, tiempo sin duración. Los reyes, dice Montesquieu, conocen las *diferencias* que existen entre sus provincias y las respetan. Los déspotas no solamente las ignoran, sino que incluso las *destruyen*. Ellos no reinan sino sobre la uniformidad vacía. Sobre el vacío que constituye la incertidumbre del día siguiente, de las tierras abandonadas, un comercio que expira desde que nace: sobre “desiertos”. Y es el desierto mismo el que el despotismo establece en sus fronteras, quemando las tierras, incluso las suyas, para aislarse del mundo, protegerse de los contagios y de las invasiones de las que ninguna otra cosa puede protegerlo. No hay nada en efecto que resista en el vacío: si un ejército extranjero penetra en el imperio, nada lo detendrá, ni lugar, ni fuerza, puesto que no las hay; es necesario entonces extenuarlo antes incluso de que gane las fronteras oponiéndole un primer desierto en el que se perderá. Creyendo gobernar un imperio, el déspota reina más bien sobre el desierto.

En cuanto al *tiempo* del despotismo, es lo contrario de la duración: el instante. No solamente el despotismo no conoce ninguna institución, ningún orden, ninguna familia que duren, sino que sus actos mismos surgen en el instante. El pueblo entero es a la imagen del déspota. El déspota decide en el instante. Sin reflexionar, sin comparar razones, sin “adaptaciones”, sin “temperamentos”. Se necesita tiempo para [600] reflexionar, y una cierta idea del porvenir. Sin embargo, el déspota no tiene más idea del porvenir que el mercader que gana para comer y nada más. Toda su reflexión se reduce a decidir. Y la legión de sus precarios funcionarios *repiten* hasta el fondo de las provincias más remotas el mismo gesto ciego. ¿Sobre qué decidirían ellos, por lo demás? Son como los jueces que no tienen códigos. Ignoran las razones del tirano, que de hecho no las tiene. ¡Es necesario que decidan! Ellos decidirán entonces: “*como él*”, “*súbitamente*”. Tan súbitamente como serán destituidos o degollados. Compartiendo hasta el final la condición de su amo, que no aprendería el porvenir más que de su muerte, si es que no moría.

Esta lógica de la *inmediatez abstracta*, que hace presentir extraordinariamente en sus implicancias mismas ciertos temas críticos de Hegel, tiene sin embargo una verdad y un contenido. Porque este régimen que se niega a sí mismo como régimen, este *Estadonada* subsiste sin embargo de alguna manera. Este gobierno *que no alcanza a la estructura y al orden de lo político*, y que queda desesperadamente privado de estructura social, que subsiste por así decirlo *por debajo de lo político y de lo social*, confinado en un grado inferior a su generalidad y a su constancia, este gobierno vive en todo caso de la vida inferior de ese grado. Y esa vida es únicamente la de la *pasión* inmediata.

Quizás no se ha reflexionado lo suficiente acerca de que las célebres *pasiones* que constituyen los *principios* de los diferentes gobiernos *no son de la misma esencia*. El honor por ejemplo, que es “falso”, es decir, no tiene nada que ver con la moral, no es una pasión simple, o si se prefiere, no es una pasión “psicológica”. El honor es caprichoso como todas las pasiones, pero sus caprichos mismos están “reglados”. El honor tiene sus leyes, dice Montesquieu, tiene su código, y se quiere por encima de las leyes y de los códigos. No sería necesario presionar mucho a Montesquieu para hacerlo confesar que la esencia de la monarquía es la desobediencia, pero una desobediencia *reglada*. El honor quiere sin duda dignidades, el honor es ciertamente el deseo de la grandeza reconocida, pero es un deseo constante y que conoce sus propias reglas. Incluso si contribuye ciegamente al bien general dispensando la virtud y sus rigores, incluso si es el instrumento inconsciente y satisfecho de una razón política que lo engaña, él sigue siendo muy consciente de sí mismo: es una pasión reflexiva [*une passion réfléchie*] en su intransigencia misma. Y además es una pasión que tiene sus cabezas. ¿No es como *el padre y el niño de la nobleza*, y de *ella sola*? Los “villanos” no conocen el honor, lo que les vale sufrir en sus cuerpos el castigo de sus crímenes. El alma noble no tiene más que la vergüenza por [601] verdugo: sus torturas la dispensan de la rueda. Tan “psicológico”, tan “inmediato” que se lo quiera, el honor es entonces una pasión fuertemente educada por la sociedad, una pasión cultivada, y si se puede arriesgar el término, *una pasión “cultural”, una pasión social*.

Lo mismo ocurre con *la virtud* en la república. Se trata ciertamente de una pasión política. Pero ella también es una pasión extranjera que sacrifica en el hombre sus propios deseos, una pasión que mata las pasiones del hombre para darle el bien general y el interés público en cuestión. La virtud se define como la pasión de lo general. Y Montesquieu nos muestra complacientemente estos monjes aplazando sobre la generalidad de su orden todo el ardor de las pasiones particulares que reprimen en ellos. Como el honor, la virtud tiene entonces su código y sus leyes. O más bien tiene *su ley*, una ley única: el amor a la patria, el amor del bien público, la preferencia del interés general por sobre el interés privado. Como el honor “se aprende” en la sociedad, en esta escuela del mundo que contradice la escuela de los padres y la escuela de los maestros, que no enseñan más que moral y religión, la virtud “se aprende” sin fin durante toda la duración de la vida del ciudadano: en familia, en la escuela y en la vida pública. A esta pasión de lo universal, le hace falta una escuela universal. A la vieja cuestión socrática de si la virtud *puede* enseñarse, Montesquieu respondería que *debe* serlo, y que *todo el destino de la virtud es justamente ser enseñada*. En el mundo de las pasiones políticas, no se nace virtuoso, lo que sería propio de un ángel; se deviene: lo que es propio de un hombre.

La pasión que sostiene el despotismo es singularmente diferente: *el miedo [crainte]*, él, no tiene necesidad de educación, la cual en el despotismo es “*de alguna manera nula*”. No es una pasión educada, no es una pasión general ni social. No conoce ni código ni ley. No tiene ninguna regla que le sea impuesta o que ella siga. Es una pasión sin carrera delante suyo, ni títulos detrás. Es una pasión en estado naciente, que nada la apartará jamás de su nacimiento. Es una pasión del instante que no hace más que *repetirse*. Y que acecha [*hante*] a todos los hombres que viven en el despotismo, incluso al tirano. *Entre las pasiones “políticas” es la única que no es política, sino “psicológica” e “inmediata”*.

Es esta imagen simple de la pasión la que permite a Montesquieu dar a su *idea* del despotismo un cuerpo. Si el tirano dimite por pereza (esta pereza que hace las veces de ley fundamental en la devolución del poder al visir) y por el cansancio del ejercicio del gobierno, se niega a ser hombre público, no quiere acogerse a este orden [602] de impersonalidad ponderada que constituye a los hombres de Estado. Por un movimiento de humor o de lasitud privada que reviste de los aprestos de la solemnidad, se desviste de su personaje público que tiende a un tercero, como un rey su manto a un criado, para abandonarse a las delicias de las pasiones privadas. El déspota no es más que deseos. De ahí el harem. No es más que deseos y miedo, que son las dos caras de la misma naturaleza, todo a sus caprichos y todo a sus terrores. *Esta abdicación del déspota es la figura general de este régimen que renuncia al orden de lo político* para entregarse al destino de las solas pasiones. No hay nada de sorprendente entonces en ver *repetirse* indefinidamente los mismos resortes en todos los hombres que componen el imperio. El último súbdito es déspota, al menos de sus mujeres, pero su prisionero: el prisionero de sus pasiones. Y cuando sale de su casa, son todavía sus deseos los que lo mueven. Se aprende así que en el despotismo el único deseo que subsiste es el deseo de las “*comodidades de la vida*”. Pero contrariamente a lo que se podría llamar el deseo del honor o el deseo de la virtud en los otros gobiernos, no es un deseo *seguido*: no tiene el tiempo de componerse un porvenir. Las pasiones del despotismo se invierten una en la otra. Se podría decir que el

resorte del despotismo es tanto el deseo como el miedo. Porque ambos son su propio reverso, sin porvenir, como dos hombres encadenados espalda con espalda están sin espacio juntos en el punto de su unión. Y es este modelo de “pasión” el que da al despotismo la estructura que hemos discernido en él. Esta ausencia de duración, estos movimientos necesariamente súbitos y sin retroceso son justamente los atributos de estas pasiones instantáneas e inmediatas que recaen sobre ellos mismos, como las piedras que los niños quisieran tirar contra el cielo. Si es cierto, como lo ha dicho Marx en una imagen de juventud, que la política es el cielo de los hombres privados, se puede decir que el despotismo es un mundo sin cielo.

Está bien claro que Montesquieu ha querido representar en esta figura del despotismo algo muy distinto que el estado de los regímenes orientales: *la abdicación de lo político mismo*. Y este último juicio de valor explica las paradojas de la imagen que se da de él mismo. Se está siempre en el límite de considerar al despotismo como un régimen *que no existe*, que es la tentación y el riesgo de los otros regímenes corrompidos; pero sin embargo como un régimen *que existe*, que puede de igual modo “corromperse”, aunque corrompido por esencia, jamás cae en la corrupción extrema. Es sin duda la suerte de todo ideal negativo, de toda extremidad reprobada: conviene representarla como real para inspirar la aversión. Son necesarias [603] las imágenes del Diablo para mantener la virtud. Pero es importante también dar a esta extremidad todos los rasgos de lo imposible y de la nada; mostrar que ella no es lo que pretende; y destruir en ella la apariencia de los bienes que se deben perder si alguna vez se cae en ella. Por eso la imagen del despotismo se sirve del ejemplo de los regímenes de Oriente, al mismo tiempo que se impone y se refuta como *idea*. Dejemos pues en paz a los turcos y a los chinos, e intentemos fijar la imagen positiva de la que este peligro es el espantapájaros.

Tenemos suficientes textos, y suficientes categorías, de Montesquieu y de sus contemporáneos, para avanzar la hipótesis de que la ilusión geográfica [*illusion géographique*] del despotismo enmascara una alusión histórica [*allusion historique*]. Es a la *monarquía absoluta* a la que se refiere Montesquieu, si no a la monarquía absoluta en persona, al menos a las tentaciones que la acechan. Se sabe que Montesquieu pertenecía por convicción a ese partido de oposición de derecha de condición feudal que no aceptaba la decadencia política de su clase y echaba en cara a las nuevas formas *políticas* de la dominación feudal, instauradas a partir del siglo XIV, el haber suplantado a las antiguas. Fénelon, Boulainvilliers, Saint-Simon fueron de ese partido que puso hasta su muerte todas sus esperanzas en el duque de Bourgogne, de quien Montesquieu hacía un héroe. A este partido debemos las quejas más célebres contra los excesos del reinado de Luis XIV. La miseria de los campesinos, los horrores de la guerra, los abusos de los ministros y de los intendentes, las intrigas y las usurpaciones de los cortesanos, he aquí los temas de sus denuncias. Todos esos famosos textos adquieren, debido a su oposición, una resonancia “liberal” y me temo que figuran a menudo en las antologías de la “libertad” al lado de los de Montesquieu, y no sin una cierta apariencia de razón, porque esta oposición tuvo una parte singular en la lucha contra el poder feudal, incluso a su pesar, encarnado por la monarquía en el siglo XVIII; pero los propósitos que los inspiraban tenían tanto que ver con la libertad como tuvieron que ver con el socialismo

los clamores de los ultras contra la sociedad capitalista bajo la Restauración y la Monarquía de Julio. Denunciando el “despotismo”, Montesquieu defiende contra la política del absolutismo no tanto *la libertad* en general, sino a *las libertades* particulares de la clase feudal, su seguridad personal, las condiciones de su perennidad y su pretensión de volver a ocupar en los órganos del poder el lugar que la historia le ha frustrado.

Sin duda el “despotismo” es una caricatura. Pero el sentido de esta caricatura es de espantar y edificar por su horror mismo. He aquí un régimen donde uno solo gobierna, en un [604] palacio del que jamás sale, librado a las pasiones de las mujeres y a las intrigas de los cortesanos. Caricatura de Versalles y de la Corte. He aquí un tirano que gobierna por medio de su gran Visir. Caricatura del Ministro a quien nada designa en su puesto excepto el favor del Príncipe. ¿Y cómo no reconocer en los todopoderosos gobernadores enviados a las provincias la máscara grotesca de los Intendentes encargados de toda la potencia [*puissance*] del Rey en su dominio? ¿Cómo no sospechar en el régimen del capricho la caricatura forzada del régimen del “buen placer”, en el tirano, que es “todo el Estado” sin decirlo, el eco deformado del Príncipe que ya lo dice, aunque todavía no lo sea por completo? Pero es por sus efectos que se juzga una causa. Basta con representar la situación respectiva de los “grandes” y del “pueblo” en el despotismo para informarse de los peligros que debe prevenir. La paradoja del despotismo es ensañarse tanto con los “grandes”, sea cual sea su extracción (y ¿cómo no pensar en los nobles, los menos revocables de los “grandes”?), que el pueblo en cierto modo queda exceptuado. El déspota tiene tanto que hacer para abatir a los grandes y destruir la amenaza de su condición renaciente, que el pueblo se encuentra al abrigo de esta lucha desencadenada por encima de su cabeza. En cierta manera el despotismo son los grandes aterrados y el pueblo tranquilo ocupándose de sus asuntos o de sus pasiones. En ocasiones se ven, dice Montesquieu, esos torrentes engrosados por las tormentas que descienden por las montañas y arrasan todo a su paso. Pero a su alrededor hay praderas verdes y rebaños que en ellas pacen. Así, mientras el déspota barre a los grandes, el pueblo, aunque miserable, conoce una suerte de paz. Admito que sea sólo “*tranquilidad*”, la que reina sobre las ciudades asediadas, pues es en estos términos que la corrige Montesquieu, pero ¿quién no la preferiría frente al terror de los grandes que viven en la “palidez” esperando los golpes e incluso la muerte? Cuando se perciben estos pasajes, que parecen escapárseles a Montesquieu, se comprende que la inadvertencia no tiene lugar. Se trata más bien de una *advertencia*, que tiene los ecos de una llamada. La lección es clara: los “grandes” tienen que temerle todo del despotismo, del terror a la aniquilación. El pueblo, por miserable que sea, está al abrigo.

Al abrigo. Pero también amenazante a su modo. Porque el despotismo presenta este segundo privilegio de ser *el régimen de los levantamientos populares*. Ningún otro gobierno deja al pueblo entregado a sus pasiones, ¡y bien sabe Dios hasta qué punto el “pueblo” está sujeto a las pasiones! Es necesario decir que es por completo el *verdadero sujeto de las pasiones*, y se lo ve con claridad, también en los [605] otros regímenes, en los cuidados y en las precauciones tan estudiadas que se adoptan para protegerse de él. Así en una buena democracia se establecerán “representantes” elegidos. Demasiado apasionado para gobernar, demasiado esclavo de los impulsos del instante, el pueblo no

sabría gobernar más que por medio de sus representantes, que son los representantes reflexivos de la irreflexión. Así en la monarquía es la nobleza la que será como la reflexión del pueblo: este pueblo carente de respeto descarga ante ella sus furores. Pero en el despotismo, donde reina la pasión, ¿cómo encadenar los instintos del pueblo sin ningún orden legal o social que se lo imponga? Cuando dominan las pasiones, el pueblo, que es pasión, acaba siempre por prevalecer. Aunque sólo sea por un día. Pero ese día basta para destruirlo todo. Basta, en cualquier caso, para derrumbar al tirano. Todo esto se lee muy claramente en el capítulo XI del libro V del *Esprit des lois*. Y no se puede ocultar una *segunda lección*, que se dirige esta vez no a los grandes, sino a los tiranos, o por extensión a los monarcas tentados por el despotismo. Esta segunda lección significa claramente: el despotismo es la vía más segura que conduce a las revoluciones populares en las que se desencadena la violencia de las masas. ¡Príncipes, cuidense del despotismo si quieren salvar su trono de las violencias del pueblo!

Estas dos lecciones juntas forman una tercera: si el Príncipe se ensaña con los “grandes”, los grandes perderán su condición o su vida. Pero, obrando de ese modo, el Príncipe habrá abierto el camino al pueblo que se volverá contra él, a quien nada protegerá entonces de sus golpes: perderá la corona y la vida. ¡Que el Príncipe comprenda entonces que necesita la muralla de los “grandes” para defender contra el pueblo su corona y su vida! He aquí el fundamento de una buena alianza, completamente razonable, de ventajoso intercambio. No tiene más que reconocer a la nobleza para asegurar su trono.

Creo poder sugerir que allí reside, si no todo el sentido, al menos uno de los sentidos importantes del famoso debate que se juega en el capítulo VI del libro XI del *Esprit des lois* sobre la *separación de poderes*.

2. ¿Separación de poderes o equilibrio de potencias?

De la abundante y frecuentemente trabajosa literatura que ha inspirado a los juristas el pensamiento político de Montesquieu, debe retenerse particularmente los artículos de *Ch. Eisenmann*.⁶ Quisiera recuperar aquí lo esencial y prolongarlo.

La tesis de Eisenmann es que la teoría de Montesquieu, [606] y muy especialmente el célebre capítulo sobre la Constitución de Inglaterra, ha engendrado un verdadero mito: *el mito de la separación de poderes*. Ha habido toda una escuela de juristas, particularmente a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX que tomaron como pretexto un cierto número de fórmulas aisladas de Montesquieu para proporcionarle un modelo teórico puramente imaginario. El ideal político de Montesquieu coincidiría con un régimen en el que estaría rigurosamente asegurada la “*separación de poderes*”. Deberían existir tres poderes: el ejecutivo (el rey, sus ministros), el legislativo (la Cámara baja y la Cámara alta), y el judicial (el cuerpo de magistrados). Cada poder abarcaría exactamente una esfera propia, es decir una función propia, sin ninguna interferencia.

⁶ N. del. T.: cf. Eisenmann, Charles. “L’esprit des lois et la séparation des pouvoirs”. *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933.

Cada poder en cada esfera estaría asegurado por un órgano rigurosamente distinto de los otros órganos. No solamente no sería concebible ninguna injerencia del ejecutivo sobre el legislativo o el judicial, o cualquier injerencia recíproca de la misma naturaleza, sino que además ninguno de los miembros que componen un órgano podrían pertenecer a otro órgano. Por ejemplo no solamente el ejecutivo no podría intervenir en el legislativo por medio de proyectos de ley o en el judicial por medio de presiones, etc..., no solamente ningún ministro podría ser responsable ante el legislativo, sino tampoco ningún miembro del legislativo podría, a título personal, asumir funciones ejecutivas o judiciales, es decir, devenir ministro o magistrado, etc... Se reconocen allí fórmulas de incompatibilidad que no están desprovistas de actualidad. Dejo de lado el detalle de esta lógica siempre viva en ciertos espíritus.

La primera audacia de Eisenmann ha consistido en demostrar que esta famosa teoría *no existía, simplemente, en Montesquieu*. Basta con leer atentamente sus textos para descubrir, en efecto:

1. que el ejecutivo interfiere en el legislativo puesto que el Rey dispone del derecho de veto;

2. que el legislativo puede, en una cierta medida, ejercer un derecho de inspección sobre el ejecutivo, puesto que controla la aplicación de las leyes que ha votado, y sin que sea sin embargo cuestión de “responsabilidad ministerial” ante el Parlamento, pide cuentas a los Ministros;

3. que el legislativo interfiere seriamente sobre el judicial puesto que en tres circunstancias particulares se erige en tribunal. En todas las materias, los nobles, de los que hay que cuidar la dignidad de todo contacto con los prejuicios de los magistrados populares, [607] serán juzgados por sus pares: la Cámara alta. En materia de amnistía y en materia de procesos políticos serán llevados frente al tribunal de la Cámara alta bajo acusación de la cámara baja.

¡No está claro cómo conciliar semejantes y tan importantes interferencias de los poderes con la pretendida pureza de su “separación”!

La segunda audacia de Eisenmann ha consistido en mostrar que en verdad *en Montesquieu no se trataba de “separación” sino de “combinación”, de “fusión” y de “ligazón” de los poderes*. El punto esencial de esta demostración consiste en comprender primero que el poder judicial no es un poder en sentido propio. Este poder es invisible y como nulo, dice Montesquieu. Y, de hecho, el juez no es para él más que un punto de vista y una voz. Es un hombre cuya función consiste en leer y decir la ley. Se puede discutir esta interpretación, pero al menos hay que reconocer que en las materias en las que el juez corría el riesgo de ser algo más que un código animado, Montesquieu se ha preocupado de decretar garantías ya no jurídicas sino *políticas*: ¡basta con ver por ejemplo quién juzga los delitos y crímenes de los nobles y los procesos políticos! Tomadas estas precauciones, que transfieren lo que el poder judicial puede tener de efectos políticos a los órganos puramente políticos, el resto del judicial es, en efecto, “*como nulo*”.

Nos encontramos entonces frente a dos poderes: el ejecutivo y el legislativo. Dos poderes, pero tres “*potencias [puissances]*”, para recuperar una palabra poco conocida del propio Montesquieu y que lleva lejos. Estas tres potencias son: el rey, la nobleza y el “pueblo”. Es aquí donde Eisenmann muestra de una manera muy convincente que el verdadero objeto de Montesquieu es precisamente la “*combinación*”, la “*ligazón*” de estas tres potencias. Y que se trata ante todo de un problema *político* de relaciones de fuerzas, y no de un problema *jurídico*, de una definición de la legalidad y de sus esferas.

Así se aclara el famoso problema del gobierno “moderado”. La verdadera moderación no es ni la estricta separación de los *poderes*, ni la preocupación y el respeto *jurídicos* de la legalidad. En Venecia, por ejemplo, hay tres poderes y tres órganos distintos: pero “el mal” dice Montesquieu, es que esos tres órganos “están formados por magistrados del mismo cuerpo; lo que quiere decir que no forman más que una misma potencia”⁷. Puede insistirse en que el despotismo es el régimen donde uno solo gobierna sin reglas ni leyes, o que el déspota aparece en todo príncipe o ministro que va más allá de la ley y comete un abuso [608] de poder. En el fondo, no es esto lo que está en cuestión porque sabemos que hay regímenes en los que el despotismo reina en la sombra de las leyes mismas, y esta es, dice Montesquieu, la peor de las tiranías. La “moderación” es otra cosa: no es simplemente el respeto de la legalidad, es el equilibrio de poderes, es decir, *el reparto del poder entre las potencias*, y la limitación o moderación de las pretensiones de una potencia por el poder de las otras. La famosa “separación de poderes” no es entonces sino el reparto ponderado del poder entre potencias políticas determinadas: el rey, la nobleza y el “pueblo”.

Pienso que los comentarios que he realizado sobre el despotismo permiten ir más allá de estas conclusiones pertinentes. Porque esta aclaración lleva en sí misma una pregunta: *¿en beneficio de quién se hace el reparto?* Contentándose con revelar, bajo las apariencias míticas de la “*separación de poderes*” la operación real de un reparto del poder entre diferentes fuerzas políticas, se corre el riesgo, me parece, de alimentar una ilusión de un reparto “natural”, que va de suyo y responde a una equidad evidente. Se ha pasado de los poderes a las potencias. ¿Han cambiado los términos? El problema sigue siendo el mismo: se trata siempre de equilibrar y repartir. Este es el último mito que quisiera denunciar.

Lo que puede aclararnos el sentido de este reparto y sus intenciones ocultas es, una vez entendido que se trata en Montesquieu de “*combinaciones*” de potencias y no de separación de poderes, examinar cuáles son, *entre todas las injerencias posibles de un poder sobre el otro, entre todas las combinaciones posibles de los poderes entre ellos, las injerencias y las combinaciones absolutamente excluidas*. Ahora bien, veo dos que tienen una importancia primordial.

La primera combinación excluida es que el legislativo pueda usurpar los poderes del ejecutivo: lo que consumiría, de por sí y en el instante, la pérdida de la monarquía en el despotismo popular. Sin embargo, *lo inverso no es verdad*: Montesquieu admite que la

⁷ N. del T.: cf. Montesquieu. *De l'esprit des lois*, *Op. cit.*, XI, 6, p. 295: “sont formés par des magistrat du même corps; ce qui ne fait guère qu'une même puissance”.

monarquía pueda subsistir, e incluso conservar su moderación, si el rey detenta, además del ejecutivo, el poder legislativo. Pero, si el pueblo fuera príncipe todo estaría perdido.

La segunda combinación excluida es más célebre, pero a mi parecer ha sido tenida como demasiado evidente y, por eso, no se ha penetrado en ella. Se trata de la detentación del judicial por el ejecutivo, por el rey. Montesquieu es categórico: *esta disposición basta para hacer caer a la monarquía en el despotismo*. Si el rey juzgara por sí mismo, "... la constitución sería destruida, los poderes intermedios dependientes reducidos a la nada..."⁸ y el ejemplo que cita Montesquieu en las páginas que siguen es el de Luis XIII [609] queriendo juzgar él mismo... a un gentilhomme. Basta con relacionar esta exclusión, por una parte con la disposición que cita a los nobles ante el único tribunal de sus pares, y por otra con las desgracias cuyo privilegio reserva el déspota a los "grandes", para darse cuenta de que esta cláusula particular que priva al rey del poder de juzgar es importante, ante todo, para la *protección de los nobles* contra la arbitrariedad política y judicial del príncipe, y que una vez más, el despotismo con el que nos amenaza Montesquieu, designa una política muy precisamente dirigida en primer lugar contra la nobleza.

Si queremos volver ahora sobre el famoso equilibrio de las potencias, podemos, creo, sugerir una respuesta a la pregunta: *¿en beneficio de quién se opera el reparto?* Si se consideran ya no las fuerzas invocadas en la combinación de Montesquieu, sino las fuerzas reales existentes en su tiempo se debe constatar que la nobleza gana con este proyecto dos ventajas considerables: ella deviene directamente, en tanto que clase, una fuerza política reconocida en la Cámara alta; ella deviene también, tanto por la cláusula que excluye del poder real el ejercicio del juicio, como por esta otra cláusula que reserva ese poder a la Cámara alta cuando los nobles están implicados, una clase cuyo porvenir personal, posición, privilegios y distinciones son garantizados contra *las empresas del rey y del pueblo*. Así, en su vida, en sus familias y en sus bienes, los nobles estarán al abrigo tanto del rey como del pueblo. No se podrían garantizar mejor las condiciones de perennidad de una clase decadente a la que la historia arrancaba y disputaba sus antiguas prerrogativas.

La contrapartida de estas seguridades [*assurances*] 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 populares. La seguridad de que no se encontrará en la situación del déspota abandonado *solo* frente a su pueblo y a sus pasiones. Si quiere escuchar bien la lección del despotismo el rey comprenderá que *su porvenir bien vale una nobleza*. No solamente esta nobleza servirá de contrapeso al "pueblo", puesto que, por medio de una representación fuera de proporción con el número y los intereses del gran número, equilibrará la representación del pueblo en el legislativo, sino que también esta nobleza, por su existencia, sus privilegios, su lustre y sus lujos, o sea su generosidad, enseñará al pueblo día tras día en la vida concreta, que las grandezas son respetables, que existe una estructura en ese Estado, que está lejos de la pasión del poder,

⁸ N. del. T.: cf. Montesquieu. *De l'esprit des lois*, *Op. cit.*, VI, 5, p. 205: "... la constitution serait détruite, les pouvoirs intermédiaires dépendants anéantis..."

que en el espacio mediocre de las monarquías la distancia de las condiciones sociales y la duración [610] de la acción política son de largo aliento: en suma, desalentar para siempre toda idea de subversión.

Faltaría todavía mostrar que Montesquieu ha intentado ganar hasta el “pueblo” para asegurar el triunfo de este proyecto, — y que es sin duda, entre muchas otras que merecerían un examen, la razón más profunda de por qué nos parece a veces tan “liberal”. Quiero simplemente señalar que si este bello proyecto de alianza disfrazado debajo de la pura reflexión “jurídica” y “política” no ha influido mucho en los flagelos de la historia, y si ha incluso, por singulares comentarios que Carcassonne⁹ ha esclarecido, servido como causas cuyo espíritu le era extranjero, no ha engañado a todos sus contemporáneos. Helvetius, que se regodeaba de la amistad de Montesquieu, le escribía, luego de la publicación de *L'Esprit des lois*: “en cuanto a los aristócratas y a nuestros déspotas de todo género, si lo escuchan, no deberían enfadarse demasiado con usted”, — antes de concluir en su tratado “*Del Hombre*” con estas palabras definitivas: “Montesquieu es demasiado feudalista [*féodiste*]”.

3. La ilusión del monarca árbitro

Ya hemos avanzado algunos grados. De la separación de poderes al equilibrio de potencias. Y de este aparente equilibrio al designio de consagrar una de esas potencias entre las otras. Pero permanecemos en Montesquieu. Con este examen hemos ganado pasar del escenario al detrás de escena, de sus razones aparentes a sus razones reales. Hecho esto, hemos abrazados sus razones, aceptado el reparto de los roles que él nos proponía, sin tomar nada a cambio. Véase Eisenmann: él considera que el problema no es jurídico, sino político y social. Sin embargo, tratándose de enumerar las fuerzas sociales presentes, encuentra las tres fuerzas de Montesquieu: rey, nobleza, burguesía — y no va más allá. Esta tripartición no es, por lo demás, sólo de Montesquieu, es la tripartición del siglo entero, de Voltaire, de Helvetius mismo, de Diderot y de Condorcet, y de una larga tradición retomada hasta Seignobos pasando por Thierry, Guizot y Thiers, y que no está muerta. ¿Hay que poner en duda esta evidencia tan general, esta convicción tan manifiesta que ninguno de los grandes partidos del siglo XVIII ha tenido nunca la idea de revocarla? ¿Hay que, en otros términos, poner en duda que Montesquieu haya juiciosamente *distinguido las potencias*, no en su combinación, sino *en su definición*, es decir, en su naturaleza? ¿Las ha separado según sus [611] “articulaciones naturales”, o bien las ha tomado en su distinción recibida sin criticarla?

Por esto entiendo que debemos plantearnos una pregunta muy simple, pero capaz de transformarlo todo: *¿esta distinción de tres potencias está entonces fundada en la realidad histórica?* ¿El rey es verdaderamente una potencia en el mismo sentido que la nobleza o el “pueblo”? ¿El rey es una potencia propia, autónoma, suficientemente

⁹ N. del. T.: cf. Carcassonne, Elie. *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1927.

diferenciada de las otras como para poder verdaderamente ponerla en balanza con las otras, para soslayarla o lidiar con ella? Plantear esta cuestión es plantear el difícil problema de la *monarquía absoluta* y de su rol histórico.

Una *idea* ha dominado toda la literatura política del siglo XVIII: la idea de que la monarquía absoluta se ha establecido *contra la nobleza*, y que el rey *se ha apoyado sobre los “plebeyos”* para balancear la potencia de sus adversarios feudales y reducirlos a su merced. La gran querrela de los “romanistas” y los “germanistas” sobre el origen de la feudalidad y de la monarquía absoluta se desarrolla sobre el fondo de esta convicción general. De un lado Boulainvilliers y, en términos más matizados, Montesquieu, evocan con nostalgia los tiempos de la monarquía primitiva, del rey elegido por los nobles y par entre sus pares, para oponerlo a la monarquía absoluta, al rey que sacrifica a los grandes y que toma a sus funcionarios en la plebe. Del otro lado, el partido “absolutista” de inspiración burguesa, Dubos luego los Enciclopedistas celebran, ya sea en Luis XIV, ya sea en el “déspota ilustrado”, el ideal del Príncipe que sabe preferir los títulos de la “burguesía” laboriosa por sobre las pretensiones perimidas de los feudales. Las tomas de partido [*partis-pris*] son incompatibles, pero el argumento es el mismo.

Ahora bien, estamos justificados a preguntarnos si esta pretendida “alianza” de la monarquía absoluta y de la “burguesía” contra los feudales *no ha ocultado la verdadera relación de fuerzas*. No debemos ocultarnos que los contemporáneos han tomado frecuentemente a *un programa o a las intenciones políticas por la realidad misma*, y a los conflictos de superficie por el fondo de las cosas. Para esclarecer los problemas ideológicos de este tiempo, será necesario sacar provecho un día de las adquisiciones recientes de la investigación histórica —y retener la idea de que en lo esencial esta pretendida “alianza” de la monarquía absoluta y de la burguesía en el siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII como mínimo, no apartaba a la monarquía absoluta por un instante de sus fines y de su rol. Porque esta “burguesía” no era sino un elemento [612] bastante bien integrado del aparato político o de la economía mercantil consagrados a asegurar la potencia política y financiera *del Estado*. La “burguesía” de este período no tiene todavía más que algunos pocos rasgos comparables, en cuanto a su función económica y a su rol político, con las características de la futura burguesía capitalista, que sin embargo anticipa su advenimiento. Este punto adquirido conlleva una nueva perspectiva *sobre la naturaleza de este Estado mismo*. Es necesario entonces reconsiderar todo el esquema político supuesto por Montesquieu y sus contemporáneos y preguntarse *cuál es la función y cuál es la esencia de la monarquía absoluta*, incluso en los conflictos que la oponen a la nobleza.

Hasta hoy se han sugerido dos respuestas a esta pregunta. Ambas abandonan la idea que hacía del rey, bajo la caricatura grotesca del déspota, el enemigo jurado de los feudales, sustituyéndola por la idea de que el conflicto fundamental de este período histórico no opone al rey con los feudales, sino a los señores feudales con la “burguesía” en ascenso, o con el pueblo. El acuerdo no va más allá. Unos, en efecto, sostienen que es este conflicto el que permite y provoca el advenimiento de la monarquía absoluta. El enfrentamiento y el equilibrio obligado de estas dos clases, impotentes cada una para triunfar sobre la otra, y el peligro corrido por la sociedad en esta lucha, habrían dado al

rey la ocasión de alzarse por encima de ellas como árbitro de su rivalidad, y de extraer toda su fuerza de su propia potencia contrariada o amenazada por la potencia adversa.¹⁰ Esta tesis de la monarquía absoluta, árbitro entre dos clases enemigas a favor de una situación de fuerza sin salida, tenía con qué seducir a todos aquellos que están acostumbrados a cubrir con un llamado al interés general de los intereses muy particulares.

Mucho más esclarecedora es la segunda respuesta, a la cual los trabajos de Porchnev sobre la Fronda han dado una autoridad creciente.¹¹ Según esta interpretación, la tesis del rey-árbitro entre dos clases enemigas iguales en fuerza y en impotencia descansa a la vez sobre un anacronismo y sobre una idea mítica de la naturaleza del Estado. El anacronismo consiste en prestar a la “burguesía” de la monarquía absoluta los rasgos de la burguesía ulterior *para poder considerarla desde esta época como una clase radicalmente antagonista a la clase feudal*. Pero esto es cegarse sobre la verdad y negarse a constatar que la “burguesía” de la monarquía absoluta, —en todo caso, sin ninguna duda posible, en lo que respecta al período que considera Montesquieu— es en realidad, por el efecto de su estatus y de su función, una parte integrante del régimen feudal existente. La idea mítica de la naturaleza del Estado consiste en imaginar que un poder [613] político pudiera establecerse y ejercerse por fuera de las clases y por encima de ellas, incluso en vistas al interés general de la sociedad.

Esta doble crítica conduce a la siguiente perspectiva: la monarquía absoluta no es el fin, ni persigue el fin del régimen de explotación feudal; ella es por el contrario, en el período histórico considerado, *el aparato político indispensable*. Lo que cambia con la aparición de la monarquía absoluta, no es el régimen de explotación feudal, es la forma de su dominación *política*. A la monarquía primitiva interpretada por todos los “germanistas” entre los cuales se encuentra Montesquieu, a las prerrogativas *política* personales de los señores feudales que gozaban de esta independencia que hacía de ellos los “pares” del rey, le ha simplemente sucedido una monarquía centralizada, dominante y “absoluta”. Esta transformación *política* respondía al cambio de las condiciones de la

¹⁰ N. del T.: en *Montesquieu. La politique et l'histoire* Althusser añade en nota al pie una referencia a la *Ideología alemana* en la que se expresaría esta tesis. Cf. Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Ideología Alemana*. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1975, p. 51: “Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división, de poderes, proclamada ahora como ‘ley eterna’”.

¹¹ N. del T.: cf. Porchnev, Boris. “Le vrai « grand siècle ». Les soulèvements populaires en France avant la fronde I.” *La Pensée : revue du rationalisme moderne*, n° 40, 1952, pp. 9-40 ; Porchnev, Boris. “Le vrai « grand siècle ». Les soulèvements populaires en France avant la fronde II.” *La Pensée: revue du rationalisme moderne*, n° 41, 1952, pp. 71-79. Los trabajos de Boris Porchnev alimentan las consideraciones vertidas por Althusser tanto en las páginas finales del artículo, como de su *Montesquieu* en torno a la génesis del Estado burgués bajo la forma de la monarquía absoluta. Este debate historiográfico tiene dos capítulos de historia intelectual que aún hoy esperan ser narrados. Por un lado, la influencia que tuvo sobre el célebre trabajo de Perry Anderson sobre el Estado absolutista, cf. *El estado absolutista*. México, Siglo XXI, 1998. Por otro lado, recurso a Porchnev realizado por Michel Foucault, en posible confrontación con el marxismo, en su curso en el *Collège de France* de 1971-1972, cf. Foucault, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2015. Sobre esto último, cf. la Situación del curso escrita por François Ewald y Bernard E. Harcourt (pp. 243-282), y especialmente la carta de Étienne Balibar a los editores del curso (pp. 285-289), así como también el trabajo “Foucault et les historiens. Le débat sur les «soulèvements populaires»” de Claude-Olivier Doron, publicados como anexo al Curso.

actividad económica ocurridos *en el seno mismo del régimen feudal*, y en particular al desarrollo de la economía mercantil, a la aparición de un mercado nacional, etc.... En el período considerado, estas modificaciones económicas no atentan contra la explotación feudal. Y el régimen *político* de la monarquía absoluta no es sino la nueva forma política requerida para mantener la dominación y la explotación feudal en el período del desarrollo de la economía mercantil. A los ojos de los feudales individuales despojados, incluso por la fuerza, de sus antiguas prerrogativas políticas personales, el advenimiento de la monarquía absoluta, la centralización y sus epifenómenos (incluso ese campo de internamiento político dorado que es Versalles) es percibido como una usurpación, una injusticia y una violencia dirigidas contra su clase.

Pero no se puede dejar de pensar que allí se trata propiamente en ellos —y es, por lo demás, lo que constituye la ironía trágica de su oposición y explica las paradojas de su posteridad— de un *verdadero malentendido histórico* que les hacía confundir sus antiguas prerrogativas personales con los intereses generales de su clase. Porque resulta evidente que el rey de la monarquía absoluta representaba *los intereses generales* de la feudalidad, incluso contra las protestas de los feudales individuales retrasados en su nostalgia y su ceguera. Este supuesto “árbitro” no era árbitro sino entre los intereses generales de la clase feudal y los intereses particulares de los feudales retrasados. Él no era la razón de una sociedad desgarrada: no era sino la razón de la feudalidad y de sus desgarros. Pero cuando decidía, era para asegurar, incluso contra algunos de sus miembros, el porvenir de su clase y de su dominación.

Esta condición explica el margen estrecho dejado por la [614] historia a la oposición de un Montesquieu que no combate más que al déspota en el rey y no al rey mismo. Esta condición explica también el malestar de los Enciclopedistas ante las sentencias del *Esprit des Lois*: no aceptaban que se rechace el despotismo con su ceguera. Ellos soñaban con un déspota “ilustrado”, capaz de abrazar su causa que creían una con la verdad. Es muy instructivo ver así a un Voltaire y a un Diderot rechazar las distinciones de Montesquieu para intentar enrolar ellos también a los soberanos en su partido y jugar a su turno, pero a su modo, el juego del exotismo político, tener ellos también sus déspotas del fin del mundo, sus chinos o sus moscovitas. Comparten, desde fuera esta vez, la misma ilusión de Montesquieu sobre el monarca, sobre la naturaleza de esta “potencia”, sobre la función del absolutismo: era necesario que ellos también creyeran en el rey por encima de los conflictos para esperar de él que devenga “filósofo”, que tomara su partido y que se dejara instruir. La oposición de izquierda misma, para darle su nombre, atrapada en la misma ilusión que su adversario, creía ella también en el arbitraje o en la conversión posibles de un soberano que no era libre de sus movimientos sino que estaba sometido a su rol. El príncipe jugando ese rol, precipitaba la historia —mientras que los hombres se disputaban seriamente la idea de su pureza o de su razón.

En el silencio, sin embargo, de otras fuerzas en ascenso. Ese pueblo del que todo viene, esos campesinos y esos artesanos, toda la gente pequeña que carga con el peso del

régimen y de su explotación, esa masa que no conoció jamás, antes de Rousseau¹², el honor de figurar en los contratos de la Teoría política —sino como el sujeto de la ignorancia, de la pasión y de la violencia. Es esta *cuarta potencia* la que acecha [*hante*] sin embargo las alianzas de las otras, como un olvido un recuerdo: por medio de la censura. La razón por la que esta potencia está ausente de los contratos que la conciernen es sin duda que estos contratos tienen por razón volverla ausente —o, lo que es lo mismo, de consagrar su servidumbre.

Vinieron las Jornadas Revolucionarias. Se vio entonces donde estaban las potencias y el árbitro.

Louis Althusser

¹² N. del T.: Althusser sugiere respecto a Rousseau lo que ya había señalado en su Curso sobre los problemas de la filosofía de la historia de mediados de la década de 1950 al considerar al ginebrino como un “defensor” y un “teórico cercano” a la “masa de la pequeña burguesía, del pueblo modesto, de campesinos, de artesanos, esta masa *de fondo plebeyo*”, cf. Althusser, Louis. “Los problemas de la filosofía de la historia”, en *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior 1955-1972*. Buenos Aires, Katz, 2007, p. 104. Es posible encontrar el mismo señalamiento a esa toma de partido por “el viejo sueño de la pequeña producción artesanal (urbana o agraria)” en su artículo sobre Rousseau de mediados de la década de 1960, cf. Althusser, Louis. “Sobre el «Contrato Social»”, *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, pp. 107-108.