

de una concepción genética que logre reconstruir, teóricamente, ese grado cero de la relación entre el mundo de la objetividad y la mente subjetiva. El papel en blanco de la teoría de Locke, la estatua inmóvil de Condillac o Diderot, el primer hombre de Buffon, inclusive la idea del primitivo, del buen salvaje, el apasionamiento del XVIII por los casos de los niños bravíos, el interés por los orígenes y evolución del lenguaje, el papel de la educación, se explican en este contexto epistemológico de reconstruir genéticamente los pasos de la experiencia humana en su conquista de la naturaleza exterior. Montesquieu alude directamente a esta posibilidad en sus cuadernos privados. «Un príncipe podría hacer una bella experiencia», escribe. Podría alimentar tres o cuatro niños como si fueran animales, con únicos contactos con cabras, por ejemplo, o nodrizas sordomudas. Estos niños —afirma Montesquieu— construirían un lenguaje; a partir de ahí, se trataría de examinar la naturaleza de ese lenguaje, desprovisto de «los prejuicios de la educación»; después, educar e instruir a los niños y saber por ellos mismos lo que habían pensado anteriormente; cultivar su espíritu y proporcionarles todas las cosas necesarias para inventar, en fin «*en faire l'histoire*»³³.

La idea subyacente en este intento imposible de «reconstruir la historia» a partir de esos niños aislados, es de nuevo la de la estabilidad de la naturaleza, física y humana, que, aun cambiante, se mantiene dentro de unos cuadros inmutables en última instancia. Los supuestos niños aislados, en su estado «natural», construirán un lenguaje y se supone tendrán la misma estructura mental como para poder hacer posteriormente comunicable su experiencia en soledad. En definitiva, basta añadir la educación para completar simplemente lo que la naturaleza no provee: la cultura. La naturaleza del hombre sería lo que resta del hombre socializado, deduciéndole lo que ha añadido la educación³⁴.

Parece evidente, pues, la compleja correspondencia, pero correspondencia al fin, entre esta idea de la naturaleza del hombre y la de la imagen mecanicista que consideraba el universo como una máquina en movimiento, susceptible, por tanto, desde un punto de vista hipotético, de detenerse y presentar «un frío mundo muerto..., como la herrumbre de una máquina parada»³⁵. También la naturaleza humana puede ser estudiada como una «máquina parada», como un «grado cero» sobre el que se ha montado paso a paso la historia de los hombres.

Naturaleza, por tanto, susceptible de ser conocida, porque se cree poder descomponerla en sus elementos simples y recomponer por el mismo método analítico que

³³ «Pensées», 775, Pléiade, I, pág. 1213. La misma idea se repite en Condillac y su comparación de la estatua antes y después de la adquisición, a través de las sensaciones, de los datos del mundo exterior: CONDILLAC, E.: «Traté des sensations», Quatrième partie, chap. VIII, 1, *op. cit.*, vol. II, pág. 231. Lo mismo en BUFFON: *Histoire naturelle...*, *op. cit.*, pág. 309-B. Sobre la importancia que esta idea de una experiencia de educación solitaria ejerce en la imaginación de moralistas, novelistas y autores dramáticos, destacando entre éstos una comedia de Marivaux, representada en 1744 —«La Dispute»—, en donde se lleva a cabo «la experiencia imaginada por Montesquieu», ver MERCIER, R.: «La réhabilitation de la Nature humaine (1700-1750)», *La Balance*, págs. 401-402, París, 1960.

³⁴ IGLESIAS, M. C.: «Naturaleza humana, mito o realidad». *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 309, págs. 1-31, Madrid, 1976.

³⁵ COLLINGWOOD, R. G.: *La Idea de la Naturaleza*. (Traducción de E. Imaz), F.C.E., pág. 37, México, 1950.

ha hecho posible la ciencia física. Desde la naturaleza humana se aborda la naturaleza de la sociedad que forman los hombres. En un principio, también el análisis de la sociedad se había iniciado desde los mismos supuestos: en Hobbes y en Locke es un agregado de átomos humanos, completos y cerrados en sí mismos, que no hacen entre ellos más que atraerse y repelerse. Sin embargo, aun partiendo de esa «sociología atomista», se va a incorporar a partir del siglo XVIII una idea de totalidad, de comunidad si se quiere, que, en línea con toda la evolución científica y mental del siglo, supera el modelo atómico de explicación: el todo no va a ser idéntico a la suma de sus partes, las partículas no pueden aislarse de su entorno. La interrelación del organismo y su medio, el descubrimiento de una estructura subyacente a la puramente visible, se va a dar no sólo en el campo de las ciencias de la vida, donde una cierta imagen dinámica de la naturaleza es imprescindible para explicar «la lógica de lo viviente», sino simultáneamente en el análisis social y político. Y Montesquieu, en esa primera mitad de siglo, es figura clave, en el campo de las llamadas ciencias humanas, para tal inflexión. Inflexión que resulta inseparable de la actividad científico-naturalista del barón de La Brède, quien, sobre la base de una inmutabilidad natural, física y humana, será capaz de realizar un estudio no deductivo, sino metodológicamente genético de las sociedades humanas.

La estructuración racional de lo real y la experiencia

Por ello, la mezcla constante de dos elementos, el teórico y el histórico o genético, como característica de la obra del barón de La Brède, según señalan la mayoría de sus biógrafos ³⁶, no es simplemente, desde nuestra perspectiva, un vaivén indeciso entre racionalismo y empirismo; ni una duda que se resuelve con un tratamiento racionalista para las causas primeras y otro empirista para las causas segundas ³⁷; ni una serie de reflexiones que se encadenan «más por asociación espontánea que por lógica» ³⁸, sino un resultado consecuente de una evolución intelectual ligada estrechamente, aun cuando en algunos campos sea un «aficionado» (carácter que, por otra parte, tiene distintas matizaciones en el siglo XVIII, donde los campos especializados están comenzando a perfilarse, pero no se han dividido como en el siglo XX), a una epistemología que, no por no ser explícitamente consciente, deja de ejercer su influencia decisiva. Epistemología que propone un método de experimentación que en Montesquieu desborda el apriorismo mecanicista cartesiano, pero sin ruptura con

³⁶ BEYER, CH.: «Montesquieu et l'esprit cartésien», en *Actes du Congrès Montesquieu*, Bordeaux, 1955, Ed. Delmas, pág. 171, Bordeaux, 1956. MILHAUD, G.: «Le regard scientifique de Montesquieu», *Revue Europe*, pág. 31, Février, 1977, París. LANSON, G.: «Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans l'Esprit des Lois», en *Études d'histoire littéraire*, Librairie H. Champion, págs. 136-137, París, 1929. SHACKLETON, R.: «Montesquieu...», *op. cit.*, pág. 238.

³⁷ COTTA, S.: «Montesquieu e la scienza dellá società», *Ramella*, págs. 129-130, Torino, 1953.

³⁸ BARRIÈRE, P.: *Un grand provincial: Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu*, Delmas, pág. 304, Bordeaux, 1946.

él ³⁹, muy en la línea de su época y adoptando de hecho la influencia newtoniana. Pues, como ya es sabido después de los estudios de Cohen, Herivel, Hall y tantos otros, la obra de Newton, por un lado, no hubiera sido la misma sin la aportación del cartesianismo y, por otro, la filosofía y el método experimental no rebasan —no pueden todavía rebasar, aunque pongan ciertos cimientos— el cuadro mecánico e inmutable de la naturaleza, que sustenta la visión del mundo del siglo XVIII ⁴⁰.

Es decir, racionalismo y empirismo no son dos categorías contrapuestas, sino ensambladas profundamente, aunque no sin contradicciones, en el marco epistemológico del siglo XVIII. En ambas, se parte de una estructuración racional de la realidad que el sujeto aprehende —bien sea a través del innatismo o del sensualismo—, porque coincide con su propia estructuración mental racional. Precisamente esa identificación entre la estructura racional objetiva y la de la mente subjetiva crea la necesidad y, una vez establecida ésta, la concepción determinista de la realidad difícilmente podrá ser eludida.

Es sabido que, una vez demostrado el equívoco de la visión de la Ilustración como una época «apriorística», que «deducía» sus valores de una filosofía abstracta y sin contacto con la realidad, el péndulo interpretativo histórico se inclinó por la visión opuesta. Los teóricos del siglo XVIII ni siquiera podrían ser considerados como filósofos, a pesar de su autodefinición de «philosophes», sino como unos formidables críticos de la sociedad de su época que, aun cumpliendo una importante labor divulgadora, no rebasaban en demasía el ámbito del empirismo. Hoy se ha llegado a una valoración más equilibrada al analizar el rechazo que los hombres del XVIII, sobre todo, en su segunda mitad, hacen del racionalismo apriorístico ⁴¹. Es obvio que tal análisis debe realizarse dentro de ese contexto, ya referido anteriormente, en el que cartesianismo y newtonismo están unidos por elementos tan fuertes como los que les separan. Así ha podido decirse que la nueva racionalidad del XVIII, en su combate por la razón sobre la base de la experiencia entra en liza contra el cartesianismo *en nombre del cartesianismo mismo*, y su trabajo ideológico, de Locke a Diderot, acaba destruyendo los principios sobre los que se funda ⁴².

³⁹ DÍEZ DEL CORRAL, L.: «La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo», *Revista de Occidente*, págs. 425-426, Madrid, 1975.

⁴⁰ IGLESIAS, M. C.: «Montesquieu, política y ciencia natural», *op. cit.*, cap. III.

⁴¹ A este respecto, ver el importante artículo que en 1910 escribiera LANSON, G.: «Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France», en *Études d'histoire littéraire*, *op. cit.*, págs. 164-209. Sobre el empirismo de los ilustrados franceses, ver BELAVAL, Y.: «El siglo de las Luces», en *Historia de la Filosofía*, bajo la dirección del mismo Belaval, siglo XXI, vol. VI, págs. 196-198, Madrid, 1976. Quizá el mejor resumen de la actitud que considera como «poco filosóficos» a los franceses del XVIII se encuentra en el juicio de Merleau-Ponty: «El siglo XVIII es el mayor ejemplo de una época que no se expresa bien en su filosofía. Sus méritos radican en otra parte: en su ardor, en su pasión de vivir, de saber y de juzgar, en su "ingenio". Como tan bien ha señalado Hegel, hay, por ejemplo, un segundo sentido de su "materialismo" que hace de él una época del espíritu humano, aunque sea, tomado al pie de la letra, una flaca filosofía». MERLEAU-PONTY, M.: *Signos*. Seix y Barral, pág. 180, Barcelona, 1964. Ya Windelband había señalado que los pensadores de la Ilustración francesa destacaban más por sus cualidades individuales que por sus dones filosóficos, «incluidos Voltaire y Diderot». WINDELBAND, W.: «Historia de la filosofía moderna...», *op. cit.*, vol. I, pág. 324.

⁴² CHÂTELET, F.: *Histoire de la philosophie*, vol. IV, Hachette, Avant-propos, pág. 16, París, 1972.

Ni el racionalismo del siglo XVII es totalmente deductivo, ni el supuesto empirismo del XVIII se basa —ni se puede basar nunca— en la pura inducción de los hechos, si bien es evidente que se produce un cambio de acento metodológico en el análisis de la realidad, sobre todo a medida que se avanza en el conocimiento —biológico y sociológico— de la realidad humana, difícilmente enmarcable en unas categorías tan rigurosas como las del método matemático de las ciencias físicas del XVII.

2. El cuestionamiento del imperialismo metodológico de las matemáticas

El imperialismo metodológico de la matemática, el anillo matemático que intentaba abarcar tanto el mundo natural como el humano, convirtiéndose en un dogma pan-matemático de la visión del universo, que llegaba a formar lo que Dilthey denunció como el «sistema natural de las ciencias del espíritu»⁴³, se explica históricamente, como es sabido, a partir de su éxito probado en las ciencias físicas desde Galileo. Las matemáticas proporcionaban esos principios claros y distintos que podían desvelar el orden, también claro y distinto de la naturaleza. Pues la creencia en tal orden y, en general, en la simplicidad de la naturaleza, en el convencimiento de que ésta opera con el mínimo de medios, es un dogma que la nueva ciencia acepta sin cuestionar; de Descartes y Malebranche a Leibniz y Newton, el orden y simplicidad de la naturaleza está explícitamente afirmado, y así lo hereda el siglo ilustrado⁴⁴.

Sin embargo, la comprensión del mundo y del hombre desde el punto de vista exclusivo de la matematización del universo había sido ya cuestionada desde el siglo XVII. Es conocida la crítica leibniziana a la insuficiencia del espíritu geométrico para abarcar la totalidad de lo real⁴⁵, pero incluso desde un punto de vista metódico, ya

Y DUCHESNEAU, F.: «John Locke», en *Histoire de la philosophie*, sous la direction de Fl. Châtelet, *op. cit.*, págs. 31-33.

⁴³ DILTHEY, W.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. (Traducción de E. Imaz), F.C.E., págs. 104-105, México, 1964.

⁴⁴ DESCARTES: «Les principes de la philosophie», III, 47, en *Oeuvres*, Ed. Adam et Tannery, 13 vols., co-édition avec la C.N.R.S.; Vrin, vol. IX-2, págs. 125-126, París, 1971. («... qu'encore même que nous supposerions le Chaos des Poëtes, c'est-à-dire une entière confusion de toutes les parties de l'univers, on pourroit toujours demontrer que, par leur moyen, cette confusion doit peu à peu réunir à l'ordre, qui est à présent dans le monde... (...) toutefois, à cause qu'il ne convient pas si bien à la souverain perfection qui est en Dieu, de la faire auteus de la confusion que de l'ordre, et aussi que la notion que nous en avons est moins distincte, j'ai cru devoir ici préférer la proportion et l'ordre à la confusion du Chaos»). MALABRANCHE: «De la recherche de la vérité», Livre III, Partie II, chap. VI, en *Oeuvres complètes*, sous la direction de A. Robinet, 20 vols., Vrin, vol. I, pág. 438, París, 1967-1976. («Non seulement il est très conforme à la raison, mais encore il paroît par l'économie toute de la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles, ce qui se peut faire par des voies très simples et très faciles: Car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison»). LEIBNIZ: «Essais de Théodicée. Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal». Deuxième partie, parag. 208, en *Oeuvres*, 2 vols., Charpentier, vol. II, pág. 199, París, 1842. («Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes; c'est qu'il choisit des règles qui se limitent le moins les uns les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies»).

⁴⁵ Explícitamente sobre los límites de la geometría cartesiana y su concepción mecanicista, que hace