

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía y Lógica  
y Filosofía de la Ciencia**



**CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL**

**Y**

**PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA EN MONTESQUIEU.**

**IMPLICACIONES POLÍTICAS**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**Presentada por**

**JUAN JOSÉ MARTÍNEZ LÓPEZ**

**Bajo la dirección de la doctora:**

**MARÍA AVELINA CECILIA LAFUENTE**

**Sevilla**

**2013**

JUAN JOSÉ MARTÍNEZ LÓPEZ

**CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL**  
**Y**  
**PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA EN MONTESQUIEU.**  
**IMPLICACIONES POLÍTICAS**

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR LA PROFESORA DOCTORA:

D.<sup>a</sup> MARÍA AVELINA CECILIA LAFUENTE

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LÓGICA**  
**Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**  
**SEVILLA**  
**2013**

A la memoria del Prof. Dr. Rodrigo Fernández-Carvajal González (1924-1997),  
Catedrático de Ciencia Política de la  
Universidad de Murcia.

A mi familia.

«Mi alma se interesa por todo».

MONTESQUIEU.

«Entre todas las ciencias humanas la del hombre es la más digna de él. Y, sin embargo, no es tal ciencia, entre todas las que poseemos, ni la más cultivada ni la más desarrollada. La mayoría de los hombres la descuidan por completo y aun entre aquellos que se dan a las ciencias muy pocos hay que se dediquen a ella, y menos todavía quienes la cultiven con éxito».

MALEBRANCHE, *La búsqueda de la verdad*.

«Un libro que se ocupa de cuestiones psicológicas, ontológicas, epistemológicas, y que contiene capítulos que se refieren al mito y a la religión, al lenguaje y al arte, a la ciencia y a la historia, se expone al reproche de no ser más que un mixtum compositum de las cosas más diversas y heterogéneas. Espero que el lector después de leídas sus páginas, encontrará que el reproche es infundado. Uno de mis propósitos principales se cifra en convencerle de que todos los temas de que se trata en este libro no constituyen, después de todo, más que un solo tema. Representa caminos diferentes que llevan a un centro común y, a mi parecer, corresponde a una filosofía de la cultura el encontrar y fijar ese centro».

CASSIRER, ERNST, *Antropología filosófica*.

«Un prejuicio gnoseológico se ha expandido en los últimos tiempos, y de manera tan general que ya casi no se siente como prejuicio. Consiste en la opinión de que resulta más fácil delimitar una materia o “tarea” que indicar el tipo de persona competente para esa materia o tarea, y reconocerlo en detalle; y ello, por cierto, no ya tan solo en lo que respecta al cultivo y resolución de aquéllas, sino también para su determinación y circunscripción (...) Y yo estoy persuadido, con todo, de que este camino para determinar el asunto arrancando del “tipo de persona”, es, en sus resultados, más seguro y terminante que cualquier otro procedimiento».

SCHELER, Max, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*.

«La inteligencia global no habita en las cámaras individuales, sino en la trabazón del mundo. Le corresponde un tipo de pensamiento que no discurre mediante verdades aisladas y compartimentadas, sino mediante nexos y correspondencias significativas; y su fuerza ordenadora estriba en la facultad combinatoria».

JÜNGER, ERNST, *El corazón aventurero*.

# ÍNDICE

## CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL Y PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA EN MONTESQUIEU. IMPLICACIONES POLÍTICAS

<b>ÍNDICE</b> .....	5
<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	7
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	8
<b>CAPÍTULO 1.- NATURALEZA Y CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL</b> .....	49
1.1.- Significado e importancia de la naturaleza en la obra de Montesquieu. Entre modelos mecánicos y dinámicos.....	52
1.2.- Las leyes de la naturaleza y el clima .....	58
1.3.- La idea de continuidad y el concepto de “ley” .....	62
1.4.- La naturaleza como modelo y metáfora: cosmos y tiempo .....	67
1.5.- Influencia de lo natural en aspectos políticos .....	74
1.6.- Fundamentos medioambientales y biológicos del carácter y las pasiones .....	77
1.7.- Influencias naturales sobre leyes, roles e instituciones sociales .....	80
<b>CAPÍTULO 2.- CONDICIÓN HUMANA Y CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL</b> .....	89
2.1.- El origen de las sociedades .....	98
2.2.- Evolución social. El Montesquieu posibilista y relacional .....	103
2.3.- Hacia una filosofía preventiva: tiempo, memoria y olvido.....	108
2.4.- Su retrato de la condición humana: el corazón .....	114
2.5.- La libertad .....	121
2.6.- De cómo alcanzar el ideal de vida humana según Montesquieu.....	126
2.7.- La felicidad.....	132
2.8.- Temporalidad, finitud y muerte. Igualdad y esclavitud .....	136
2.9.- La función de la idea de paraíso.....	144
<b>CAPÍTULO 3.- CONOCIMIENTO, SABIDURÍA Y CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL</b> ..	154
3.1.- Presupuestos epistemológicos .....	160
3.2.- ¿Qué y cómo puede conocer el ser humano? .....	175
3.3.- Razón, emoción y acción .....	184
3.4.- Alma y moderación: hacia un saber unitario.....	191
3.5.- Manifestaciones y parcelación del saber.....	198
3.6.- Verdad, ciencia y sabiduría .....	212
3.7.- Hacia una consciencia global. Las fuentes clásicas .....	219
3.8.- La ética: un conocimiento al servicio de una ciencia de lo social .....	224
3.9.- La perspectiva evolutiva del saber y los estados de conciencia.....	233
3.10.- Rasgos fundamentales de la relación entre conocimiento y construcción sociocultural en el pensamiento de Montesquieu .....	239

<b>CAPÍTULO 4.- EL MÉTODO EN MONTESQUIEU</b> .....	247
4.1.- Hacia un Humanismo científico.....	252
4.2.- Viaje y método.....	259
4.3.- Literatura y método.....	265
4.4.- Historia y método.....	275
4.5.- Sistema y método.....	280
4.6.- Experiencia y deducción.....	285
4.7.- Rasgos destacados de su metodología para una ciencia de lo social.....	290
4.8.- Entre el ser y el deber ser.....	304
<b>CAPÍTULO 5.- FACTORES DE CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL</b> .....	310
5.1.- Factores geoclimáticos y diversidad sociocultural.....	311
5.2.- Reflexiones de sociología comparada.....	321
5.3.- Economía, comercio y tecnología.....	325
5.4.- La demografía.....	340
5.5.- Infancia, educación y modelos de ciudadanía.....	346
5.6.- El tratamiento del género femenino.....	358
5.7.- Espíritu individual y espíritu general.....	376
5.8.- Complejidad sociocultural y primacía de factores.....	388
<b>CAPÍTULO 6.- EL FENÓMENO RELIGIOSO COMO REGULADOR SOCIOCULTURAL</b> ...401	
6.1.- Verdades religiosas y ciencia de lo social.....	408
6.2.- Religión, libertad, moral y ciudadanía.....	417
6.3.- La funcionalidad sociopolítica de religión y moral.....	427
6.4.- Religión, legislación y prácticas socioculturales.....	438
<b>CAPÍTULO 7.- CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL Y ANTROPOLOGÍA POLÍTICA     EN MONTESQUIEU</b> .....	447
7.1.- Ámbito y objetivos de la ciencia política.....	455
7.2.- Antropología y sociología en sus reflexiones sobre el estado y las formas de gobierno.....	474
7.3.- Montesquieu y los ideales socio-políticos ilustrados. Historia y progreso.....	488
7.4.- La función del Derecho.....	499
7.5.- La moderación, las costumbres y el arte de legislar.....	511
7.6.- Ejemplaridad pública e ingenio: el arte de gobernar.....	520
<b>CONCLUSIONES</b> .....	535
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	581

## ***AGRADECIMIENTOS***

Esta tesis doctoral se ha hecho gracias a la inspiración y al esfuerzo previo de muchas personas. Con mi sincero agradecimiento hacia todas ellas:

Gracias al Prof. Dr. Ángel Regino Calvo Rodríguez (Universidad de Murcia), que desde niño me inició en la comprensión intuitiva y global del hecho de la existencia y me alentó a escribir una tesis doctoral. Al Prof. Miguel Ángel Gil López, por su incansable educación teórica y práctica en valores éticos. Al Prof. Dr. Rodrigo Fernández-Carvajal González (catedrático de Ciencia Política de la Universidad de Murcia, *in memoriam*), cuyo magisterio universitario en Ciencia Política inspiró toda una visión del Derecho como herramienta de análisis social a varias generaciones de juristas. A los profesores doctores del estupendo programa de doctorado de la Universidad de Sevilla denominado *Ser Humano, Naturaleza y Cultura*, por su estímulo y consejos. Al Prof. Dr. Jacinto Luis Choza Armenta (catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla) por proponerme analizar el factor de construcción presente en la obra de Montesquieu. Al Dr. Piero Venturelli por sus orientaciones en el comienzo de esta investigación. A D. José Antonio Polonio Gallardo, orientalista y psicólogo especialista en análisis y planificación de intervenciones sociales, D. Francisco José Bermejo Fernández, antropólogo (UNED) y jurista, y D. José Antonio Cabrera Rodríguez (Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla), por su permanente orientación y estímulo.

Gracias a la Dra. Eva María Martínez Cortés (Universidad de Alcalá de Henares), por su confianza, correcciones y valiosas críticas.

Y gracias a mi directora de tesis, la Prof. Dra. Avelina Cecilia Lafuente, por su riguroso ejemplo de profesionalidad, infatigable tesón en el trabajo y cercanía personal.

## ***INTRODUCCIÓN***

«Trasladar a los siglos pasados todas las ideas del siglo en el que se vive es, entre todas las fuentes de error, la más fecunda. A esas gentes que quieren hacer modernos todos los siglos antiguos, yo les diría lo que los sacerdotes de Egipto dijeron a Solón: ¡Oh, atenienses, no sois más que niños!».

MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XXX, 14.

«Nos pensamos y nos vivimos desde los sistemas socioculturales».

MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano*.

«Aquí, muchas verdades no se harán evidentes sino hasta después de haber visto la cadena que las une a otras ».

MONTESQUIEU, *Del espíritu*, Prefacio

Desde el pensamiento de la Ilustración hasta el del mundo global del siglo XXI, en el que comienzan a proliferar teorías que persiguen una nueva concepción del individuo y de la sociedad, y pese a la evolución social y tecnológica que ha tenido lugar, persiste una organización política y social sustentada en una imagen del ser humano deudora de la Edad Moderna.<sup>1</sup> En el centro del pensamiento filosófico de la misma, el francés Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755), abarca en sus escritos un campo de estudio que comprende de modo transversal, la totalidad de las implicaciones intelectuales que surgen de la interacción entre la especie humana, los entornos medioambientales en los que se asienta, y los sistemas socioculturales a los que tal interacción da lugar.

Nuestro propósito es tratar de aportar una mirada a la obra del bordelés que pretende acreditar, como tesis propia, que los ejes fundamentales y el método sobre los que pivota la obra de Montesquieu, son susceptibles de ser analizados desde lo que hoy viene a caracterizarse genéricamente como pensamiento complejo, pues las interacciones entre naturaleza, ser humano y cultura, son los nudos estratégicos de

---

<sup>1</sup> «Uno de los “mitos” o prejuicios básicos del pensamiento occidental –quizá, el mito por excelencia de Occidente- es aquel que ha llevado a dar por supuesta, por incuestionable, una determinada concepción del yo». De esta concepción derivan casi todas las grandes cuestiones del pensamiento occidental. Sobre la concepción del yo en el pensamiento occidental moderno y sus consecuencias en todos los ámbitos, cfr. CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedanta advaita, a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 2001, pp. 5 ss. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t24946.pdf>



conocimiento sobre los que se asienta la concepción de la complejidad hoy día, entendiéndolo por tal el resultado de «aquello que se teje junto», y por cultura la reunión de saberes que están separados.<sup>2</sup> Y que lo hace siguiendo un método que parte de las premisas clásicas griegas acerca de la sociabilidad humana, del necesario equilibrio entre el interés individual y el colectivo sobre el que toda sociedad cimenta sus estructuras, y del análisis de todas las manifestaciones de poder presentes en la *polis*; haciendo del ser humano, como comenzó a hacer ya la cultura del Renacimiento, el eje central de sus investigaciones. Lo hace, asimismo, transitando entre dos modelos epistemológicos que son fruto de dos maneras de ver el mundo propias de la Edad Moderna, la racionalista y la empirista; y desembocando en reflexiones que son –como acreditaremos– semilla de los paradigmas contemporáneos basados en la complejidad.

Montesquieu no fue el único en su época que participaba de tal visión; esa manera transversal de contemplar la realidad es propia de los autores de la época enciclopedista. Una época en la que el pensamiento camina hacia una comprensión del campo humanístico asociada al rigor de las investigaciones científicas, y que conecta vivamente con el objeto de ramas muy actuales del conocimiento, pues como se verá, tiene que ver con la Filosofía Política, pero también con la Antropología Política, Cultural y Filosófica, la Sociología, la Psicología Social, la Sociobiología, la Ecología Humana y las Neurociencias en general, en tanto estas últimas tienen hoy la vocación de aprehender cualquier saber acerca de la interacción de los seres humanos con su entorno.

Se ha considerado a Montesquieu como uno de los referentes indiscutibles de la doctrina moderna de la separación de poderes referida al ámbito de lo político, pero es

---

<sup>2</sup> MORIN, Edgar, *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 45-47. El pensamiento complejo no es algo que pertenezca en exclusiva al mundo contemporáneo, señala Héctor Velázquez que: «La complejidad supone la investigación sobre un problema que los mismos griegos habían planteado ya: cuál es la raíz de la unidad del todo múltiple; y más aún, la raíz de la emergencia de la unidad de un todo como resultado de la actividad coordinada de sus partes. Sin embargo, además de lo estudiado por Aristóteles, entre otros, sobre la relación entre el todo y la parte, la complejidad supone diferentes elementos para la interpretación de la realidad en su conjunto, tales como la emergencia, la experiencia, la evolución, la interacción y la retroalimentación». VELÁZQUEZ, Héctor, *¿Qué es la Naturaleza?*, México, Porrúa, 2007, p. 156. El pensamiento complejo actual parte de la premisa de que los fenómenos antro-po-sociales no puede obedecer a principios de inteligibilidad menos complejos que aquellos requeridos para los fenómenos naturales, y por tanto hay que concebirlos en su complejidad y luego examinar aisladamente sus elementos. Cfr. MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 32-35. De otra parte, hay que señalar que aunque Morin utiliza el término “cultura” en un sentido restringido asimilable al “saber”, por nuestra parte asumimos la concepción más amplia que se otorga al término desde la Antropología General, asimilándolo más a la idea de sistema sociocultural.

posible ampliar el campo de investigaciones acerca del bordelés a otras perspectivas del saber. Y eso es lo que vamos a tratar de hacer aquí, pues como señala Jean Touchard (1918-1971), cuando menos, «resulta dudoso que Montesquieu pusiera en ella lo esencial de su pensamiento político».<sup>3</sup>

Poco antes de su fallecimiento, en su trabajo introductorio a la edición española de *Del Espíritu de las Leyes*, de 1985, el profesor D. Enrique Tierno Galván (1918-1986) expuso que «El Espíritu de las Leyes parece al lector actual una gran antropología (...) La antropología culmina en una teoría política que garantiza el equilibrio y ponderación en la convivencia».<sup>4</sup> También E. Cassirer (1874-1945), al estudiar la psicología y teoría del conocimiento del siglo XVIII, entiende que todas las cuestiones filosóficas y esfuerzos intelectuales de la época parecen desembocar en «pura antropología».<sup>5</sup>

Vamos pues en esta tesis a realizar una investigación acerca de la perspectiva antropológica y filosófica de la obra de Montesquieu, partiendo del presupuesto de que, como señala Michèle Duchet, «en el siglo XVIII, el discurso etnológico y el discurso antropológico no existen más que en el interior del discurso filosófico en general»,<sup>6</sup> y en todo caso, y como señala C. Iglesias, las de Montesquieu son « (...) una teoría del conocimiento y una antropología de procedencia lockeana», siendo la pluralidad de perspectivas que aborda «la clave de la riqueza» de la obra de este autor. Una obra:

« (...) nacida bajo el signo del equívoco y en el cual todavía permanece, constituyendo, paradójicamente una de las razones de su modernidad, pues, al superar su contingencia, la reflexión de Montesquieu ha evitado convertirse en un sistema cerrado».<sup>7</sup>

A lo largo de esta investigación se irán apreciando las importantes similitudes y diferencias existentes entre las obras de Locke (1632-1704) y Montesquieu (1689-1755). Son muchas las cuestiones comunes que ambos abordan desde un enfoque

---

<sup>3</sup> TOUCHARD, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 309.

<sup>4</sup> MONTESQUIEU, *Del Espíritu de la Leyes*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 36-38.

<sup>5</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 138. Sobre el papel de Buffon y Montesquieu en los orígenes de la ciencia antropológica, cfr. IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento de Montesquieu*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2005, pp. 329 ss.

<sup>6</sup> DUCHET, Michèle, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 13.

<sup>7</sup> IGLESIAS, C., *op. cit.*, pp. 383, 387-388. Sobre la traducción al ámbito de la Ciencia política de los efectos de la noción de sistema que propugnan la *Teoría de Sistemas* y la *Cibernética*, cfr. FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *El lugar de la Ciencia política*, Murcia, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia, 1981, pp. 204 ss.

antidogmático muy similar, orientado en ambos casos a lo político. Entre los rasgos más destacados que en ambos se encuentra destaca su desinterés por lo metafísico, la fundamentación naturalista de sus reflexiones, el análisis empírico de las fuentes de las que bebe su visión del conocimiento, su afán por dominar las pasiones humanas en aras del valor que conceden a la libertad, su cuestionamiento de la veracidad del lenguaje, su orientación ética, basada en la opción por la libertad como valor preeminente y la búsqueda de la felicidad, así como la importancia que ambos otorgan a la educación y a las costumbres, entre otros aspectos. Ya en materia política, Montesquieu desarrolla en buena parte ideas recogidas ya por Locke.<sup>8</sup> Ambos inician sus reflexiones partiendo de consideraciones acerca del supuesto estado de naturaleza y acaban por defender un sistema de frenos y equilibrios, si bien, como se argumentará, la obra de Montesquieu lleva implícita una mayor carga evolucionista y sociocultural que la de Locke, más anclado en el iusnaturalismo.<sup>9</sup>

No obstante ha de tenerse en cuenta que, como señala Regina Pozzi en su ensayo *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*, con Montesquieu abordamos un estudio acerca de una figura esencialmente ecléctica, que ha sabido componer una síntesis original procedente de fuentes diversas, por lo que su obra presenta una fuerte resistencia a reconstruir un mapa claro de su ascendencia intelectual.<sup>10</sup>

Mientras Tierno Galván apunta a la dimensión antropológica que una relectura de la obra de Montesquieu podría aportar hoy día, en el prólogo a la edición que supuso la publicación de su trabajo de tesis doctoral, el profesor Manuel Santaella reivindica la dimensión sociológica presente en la obra del bordelés, preguntándose cómo se puede explicar que Montesquieu, reconocido desde Comte como precursor de la sociología, continúe prisionero de una concepción que parece enfrentar el derecho a la sociología.<sup>11</sup>

Pues bien, el presente trabajo trata de liberar al bordelés de tal dualidad, mostrando al lector que su obra trasciende del ámbito del pensamiento jurídico y

---

<sup>8</sup> RUSSELL, Bertrand, *Historia de la Filosofía Occidental* (tomo II), Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 227.

<sup>9</sup> Sobre el pensamiento de Locke, cfr. *Ibíd.*, pp. 218-269.

<sup>10</sup> POZZI, Regina, “*Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 611-626. Recogido p. 166.

<sup>11</sup> SANTAELLA, Manuel, *El legislador y el arte de legislar en Montesquieu*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, p. 9.

sociológico, se extiende al filosófico y antropológico, y se enmarca en un contexto más amplio que persigue la creación de una ciencia del ser humano y la sociedad.<sup>12</sup>

A nuestro juicio, dicha ciencia solo es posible en el marco de un pensamiento complejo y unificador de realidades y saberes, que parta de la interdependencia y dinamismo como criterio de comprensión y requisito de subsistencia inmanente a toda realidad. Trataremos pues de acreditar que la obra del bordelés cumple con este presupuesto, siendo así deudora de una concepción de la ciencia política muy amplia, al modo en que la concibieron padres de nuestra cultura como Platón o Aristóteles, pues no en vano, y a tenor de los especialistas, las relaciones que se aprecian en sus escritos son múltiples y complejas.<sup>13</sup>

Un destacado estudioso del pensamiento del bordelés, Domenico Felice, señala que la principal obra de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, constituye una verdadera línea divisoria dentro del pensamiento occidental, y se configura en su tiempo, de modo parecido a como ocurriera con *La Política* de Aristóteles, como una genial obra de síntesis de todo el saber sobre ciencia política que le precede, y también como el punto de irradiación de todo lo que se ha hecho en épocas sucesivas.<sup>14</sup> Esta opinión nos da una idea de la importancia de extraer todas sus potencialidades en el camino de la renovación de la ciencia política de hoy día, una renovación que, necesariamente, debe acompañarse de una reflexión multidisciplinar en el campo de las ideas. De hecho, según la reciente obra colectiva *Montesquieu e i suoi interpreti*, que recoge la interpretación que grandes intelectuales de nuestra cultura hacen de su obra hasta nuestros días, y que coordina D. Felice, supone un amplio y original fresco de historia de las ideas antropológicas, filosóficas, históricas, literarias, político-constitucionales y sociológicas de los últimos dos siglos y medio.<sup>15</sup> A pesar de ello, Diego Vernazza, de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, califica la obra de Montesquieu de escarpada, laberíntica, compleja, llena de claroscuros y en la que los

---

<sup>12</sup> Según defiende también Sergio Cotta en su obra *Montesquieu e la scienza della società*. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953.

<sup>13</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010, pp. 28-75.

<sup>14</sup> FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 1, pp. 1-2, recogido en VENTURELLI, Piero, "Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo). Montesquieu.it (en línea). 1-2009 [referencia de 24 de marzo de 2011]. Disponible en [http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1\\_2009.pdf](http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1_2009.pdf)., p. 130.

<sup>15</sup> FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti...*, t. 2, p. 905.

bordes parecen tender al infinito,<sup>16</sup> lo cual exige de esta investigación un hilo conductor que nos permita orientarnos en ella claramente y traerla de manera contextualizada a algunos de los debates en los que se centra la teoría política contemporánea.

La lista histórica internacional de estudios sobre la obra del bordelés es inabarcable para nuestro propósito de estudio monográfico, y como decimos, la obra de Montesquieu es tan vasta que necesariamente ha de abordarse desde alguna concreta perspectiva. Además, este autor ha sido interpretado por cualificados intelectuales de todos los siglos posteriores desde ámbitos muy plurales, tantos como variados son los temas que refiere, como se puede apreciar en la citada obra colectiva *Montesquieu e i suoi interpreti*.<sup>17</sup> En ella se aprecia que cada lector cualificado de Montesquieu se ha detenido en la observación de alguna de sus aportaciones a campos de estudio afines, desde la perspectiva científica más naturalista, a la historicista, sociológica o estrictamente jurídica, entre otras muchas.

En un momento en el que no abundan los estudios generalistas, y ello pese a que la perspectiva generalizadora constituye una tarea auténticamente filosófica en materia antropológica,<sup>18</sup> nuestro objetivo es proporcionar una visión transversal de la obra del bordelés. Trataremos de conjugar la vastedad de sus intereses, siguiendo la hipótesis de que el conjunto de sus reflexiones naturalistas, antropológicas, socioculturales y políticas, solo pueden aprehenderse de modo interrelacionado. Argumentaremos que dibujan los presupuestos de una forma interdisciplinar y compleja de entender los estudios humanistas, que desemboca en lo que podría convenir en llamarse una ciencia de la sociedad. Tal ciencia, incluiría entre sus presupuestos epistemológicos, todas las dimensiones del ser humano, y especialmente el sentir, siendo el corazón para el bordelés el ciudadano de todos los países.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> VERNAZZA, Diego, [en línea]. Montesquieu. Unité Mixte de Recherche, 5037, CNRS. [Ref. de 9 de julio de 2012]. “Lecture critique de l’ouvrage de Céline Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010”. Disponible en [http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Celine\\_Spector\\_Liberte\\_droit\\_et\\_histoire.pdf](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Celine_Spector_Liberte_droit_et_histoire.pdf).

<sup>17</sup> FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*...

<sup>18</sup> GEHLEN, Arnold, *El hombre: Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 15.

<sup>19</sup> MONTESQUIEU, *Cartas Persas*, Buenos Aires, Losada, 2005, carta 67, p. 171. En adelante esta será la edición citada acompañada del número de la carta antes de la página. Aunque desde una perspectiva bien diferente, el interés de Montesquieu por el corazón humano y los aspectos sentimentales prelude el movimiento romántico que ya se encuentra en ciernes, impulsado fundamentalmente por Rousseau (1712-1778). RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, pp. 222, 308.

Se trata pues de una tesis doctoral que aborda campos fronterizos, ocupada en buena parte por las consideraciones de antropología social del autor, conscientes de que –como señala Jacinto Choza- frente a épocas anteriores y tras la modernidad, los ensayos de definir al ser humano contemporáneo se realizan fundamentalmente en términos sociológicos.<sup>20</sup> Como sostiene Marvin Harris, tal interrelación de campos exigirá del pensador y del lector «una cierta dosis de calculada indiferencia ante los límites interdisciplinares existentes».<sup>21</sup>

Coincidiendo con la mirada de Montesquieu, este estudio parte del entendimiento de que el saber no es algo parcelable y separado de la vida, que no se pueden comprender los procesos si se conciben los hechos, físicos o intelectuales, como fenómenos aislados. Tal visión conduce a un saber estéril. Como hizo el bordelés, observaremos los fenómenos como realidades interdependientes que confluyen en un hecho único. Un hecho que señalaría posteriormente Dilthey (1833-1911) como objeto de estudio y de reflexión filosófica: la vida. Esto hace que todo saber sea a un tiempo saber sobre uno mismo, y que toda acción quede vinculada con el resto del entramado de perspectivas, experimentales e intelectuales, con las que conectan. Hace que toda visión del conocimiento no constituya sino una posibilidad que complemente una mirada aún mayor. Y sobre todo, lo que más nos interesa, es que pone de manifiesto que las diferentes respuestas que se dan los seres humanos en sociedad ante la necesidad de formarse una imagen de sí mismos, así como de interpretar otras culturas, tiene, como sostuvo Arnold Gehlen, una trascendencia práctica y real en sus comportamientos.<sup>22</sup>

Pese a que una perspectiva tan amplia no se corresponde con lo que suele ser usual en los trabajos especializados, es un riesgo que se asume con plena conciencia, pues tampoco puede considerarse ninguna obra del bordelés como ejemplo de especialización. Partimos del convencimiento de que son necesarias visiones como la suya, que todo lo abarquen.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p. 18.

<sup>21</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 6.

<sup>22</sup> GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, pp. 9, 10.

<sup>23</sup> Hacemos nuestras en este punto las palabras de Mónica Cavallé: «El punto de vista universal ha sido lo diferencial de la filosofía. La crisis actual de este saber tiene un síntoma significativo en su haberse relegado a las aproximaciones parciales, tras haber identificado equívocamente rigor con exhaustividad en el detalle. Pero las perspectivas amplias no sólo deben ser, utilizando un término inapropiado, una “especialización” legítima de la filosofía, sino que incluso esta última sería la más específicamente filosófica: la que abriría paso y ofrecería nuevos horizontes, además de sentido, dirección y relieve, a los

La Ciencia, como vía de conocimiento, enseña hoy que tal vinculación fenoménica, incluidos aspectos ideales y espirituales, es algo más que una hipótesis, y que la ignorancia de tal realidad puede conducir incluso a la extinción de la especie humana, por arriesgada que parezca esta afirmación. En un tiempo de crisis radical, el pensamiento, orientado a lo político, se hace imprescindible. Se hace necesario un pensamiento que, fruto de una mejor comprensión de los motivos del hacer individual y social, y como resultado de un saber obtenido por métodos científicos, ponga de relieve nuevas maneras de cartografiar la realidad, de la que surjan progresivamente nuevas gramáticas del conocimiento, del yo, y de la acción personal y colectiva. Hacia ese esfuerzo, como otros pensadores, orientaba ya Montesquieu sus energías, afirmando graciosamente en los comienzos de su magna obra, consciente de la importancia y magnitud de sus propósitos: «Y yo también soy pintor, me dije junto con el Correggio».<sup>24</sup>

Profundizar en la obra de Montesquieu es sumergirse en un vasto y complejo pensamiento que abarca la casi totalidad de las facetas de la condición humana, las geografías sociales y las fronteras geográficas. Pero con esta tesis no se persigue un inabarcable análisis sistemático y exhaustivo del conjunto de su obra, sino, parafraseando a Cassirer en el prólogo de su ejemplar obra sobre la filosofía ilustrada, hacer aflorar «la unidad de su raíz intelectual» de manera que pueda servir como ejercicio de autoconocimiento, de espejo metódico en el que contrastar las actuales contradicciones.<sup>25</sup> Se trata de hacer una relectura de la obra del bordelés que persigue hacer explícito lo implícito, en busca del invisible hilo conductor que llega a nuestros días y en el que quedan trabados sus pensamientos.

Aunque sí son bastantes las citas y referencias, como se verá en las citas, son escasísimos los trabajos elaborados por investigadores españoles sobre la obra de este ilustre autor, por lo que este estudio viene, al menos en nuestro país, a refrescar una

---

trabajos más parciales y exhaustivos –trabajos “exhaustivos”, en el sentido más estrecho del término, porque las intuiciones globales e integradoras tienen su particular e irreductible forma de exhaustividad–. CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedanta advaita...*, pp. 15-16.

<sup>24</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu de la leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007, *Prefacio*, p. 25. En adelante esta será la edición citada acompañada del número de libro (en romanos) y del capítulo.

<sup>25</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 12-13. Y una de esas actuales contradicciones la reflejó muy bien A. Gehlen: «La ciencia empírico analítica tiene la ventaja de que todavía hoy puede apoyarse en una conciencia indiscutible y autosuficiente, pero ha de pagar con la contrapartida de que sus manifestaciones sean fragmentarias». GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 11.

permanente ausencia sobre un pensamiento tan célebre y admirado como, en el fondo, desconocido.

La dimensión antropológica y societaria de la obra de Montesquieu no ha sido aún estudiada en toda su amplitud y repercusiones ni dentro ni fuera de España. Son dos obras las que destacan por tratar de ceñirse a estas perspectivas. El italiano Sergio Cotta escribió en 1953 la obra *Montesquieu e la scienza della società*,<sup>26</sup> y más recientemente, en 1997 la francesa Céline Spector publicó su estudio *Montesquieu, les Lettres Persanes: de l'anthropologie à la politique*.<sup>27</sup>

Partimos de la hipótesis de que una mirada actual a la obra del barón de la Brède, nos hace acreedores de una ciencia política más amplia de la que conocemos, con una dimensión antropológica que extiende el concepto de poder a otras realidades,<sup>28</sup> las cuales, no siendo en esencia políticas, convergen en el conocimiento del complejo y complementario proceso de individuación-socialización que conforma a individuos y sociedades.<sup>29</sup> Proceso que tiene lugar siempre en un contexto geográfico y sociopolítico concreto, abarcable solo con una mirada lo suficientemente amplia y necesariamente interdisciplinar.<sup>30</sup> El catedrático Rodrigo Fernández-Carvajal (1924-1997), en su obra titulada *El lugar de la Ciencia política*, destacó el necesario acercamiento que realiza Montesquieu a las realidades sociales, abarcándolas en su «complejidad poliédrica y no tan solo por una de sus caras».<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953.

<sup>27</sup> SPECTOR, Céline, *Montesquieu, les Lettres Persanes: de l'anthropologie à la politique*, Paris, PUF, 1997.

<sup>28</sup> Manuel de Puelles Benítez resalta la creciente tendencia de la Ciencia Política a referirse al fenómeno del poder como objeto central de estudio. PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, *Políticas y Administración educativas*, Madrid, UNED, 1991, p. 29. Y como señala el antropólogo político Ted C. Lewellen: «Un elemento clave en las concepciones posmodernas del poder es que éste no se basa sólo en la fuerza». LEWELLEN, Ted C., *Introducción a la Antropología Política*, Barcelona, Bellaterra, 2009, p. 247. Señala el propio Montesquieu en una consideración general: «¡Los hombres solo trabajan por aumentar su poder, para luego verlo caer contra ellos mismos en manos más felices!». MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 464.

<sup>29</sup> Como señalan Berger y Luckmann: «[las] experiencias biográficas se incluyen constantemente dentro de ordenamientos generales de significado que son reales tanto objetiva como subjetivamente (...) La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 56, 80.

<sup>30</sup> Según Berger y Luckmann «la socialización, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de internalización». Para profundizar en la comprensión del proceso socializador, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, «La sociedad como realidad subjetiva» T. *Ibid.* pp. 64 ss, 162 ss.

<sup>31</sup> FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, op. cit, p. 253.



Esta tesis pretende dar un paso más allá de la afirmación de Sergio Cotta, quien defiende que Montesquieu persigue en el fondo crear una ciencia de la sociedad. Y lo argumentaremos señalando los criterios antropológicos, epistemológicos, sociológicos y políticos que hemos encontrado en sus escritos. A medio camino entre el racionalismo y el empirismo, el bordelés parte del ideal de conocimiento perseguido por un Descartes que, en la descripción hecha por Cassirer, «pretende abarcar no solo todas las partes del saber, sino todos los lados y momentos del poder».<sup>32</sup>

Con una mirada igualmente amplia, el bordelés irá identificando los factores de poder que configuran tanto a los seres humanos como a las sociedades en su devenir cotidiano e histórico. Elementos que se irán identificando y analizando a lo largo de las siguientes páginas para, una vez hecho el análisis de su obra, concluir, como señala Starobinski, que para el bordelés «la paz es reconocida como una prescripción de la razón», y que es conveniente «hacer las cosas de modo que el poder contenga al poder y que la seguridad de cada quien sea la mayor posible».<sup>33</sup>

En su visión antropológica acerca de las *Cartas Persas*, Céline Spector refleja bien cómo Montesquieu advierte que el ser humano, como ser social, debe necesariamente relacionarse con los otros, y en ello no ve ningún daño. El problema comienza cuando las relaciones giran en torno a alguna clase de poder. Montesquieu pasa así, del plano personal, que comienza por el amor propio (la lucha de poder que cada hombre tiene consigo mismo), al plano social (usos y costumbres), y de éste al plano de lo político (normas e instituciones) en el que priman las relaciones de dominación.<sup>34</sup> Con ello vincula lo personal a lo social y lo político, extendiendo el necesario equilibrio de poderes desde el plano más íntimo, objeto de estudio antropológico, al de lo jurídico-político.

Amplía así el autor el campo de la ciencia política hasta nuestros días, abriendo la puerta a la incorporación de un conocimiento creciente tanto sobre los procesos

---

<sup>32</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 308.

<sup>33</sup> STAROBINSKI, Jean, *Montesquieu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 153.

<sup>34</sup> LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector, Montesquieu, les Lettres Persanes: de l’anthropologie à la politique, Paris, PUF, 1997”, *Revue Montesquieu*, 1, 1997, pp. 164-165. «El género humano –había anotado Montesquieu– tiene la gran suerte de que lo que podría ser la causa de su disolución, a saber, el amor propio, el egoísmo individual de cada cual, se convierte en el baluarte de la sociedad, la fortifica y la hace inquebrantable, ya que el deseo de gustar, de ser reconocido, admirado o amado por otros, viene a ser paradójicamente “el lazo más firme de lo social”». IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, pp. 444-445. MONTESQUIEU, *Pensées*, n° 1042, Pléiade, I, p. 1274.

internos del ser humano como de los sociopolíticos. Como apunta C. Iglesias, el concepto de poder y de su abuso que encontramos en la obra de Montesquieu «tiene un sentido más profundo que el estrictamente político».<sup>35</sup> Este será uno de los argumentos capitales que persigue hilar esta investigación: la identificación en su obra de la idea de poder con todos aquellos factores que participan en la génesis, definición y materialización de una realidad social.

Por tanto, si por lo que más se conoce a Montesquieu es como un pensador político que proclama la división, separación, o distribución de poderes, según los distintos autores,<sup>36</sup> la descripción de mapas conjuntos de geografía física, humana, cultural y política que constituyen sus obras, su intento de hacernos entender hasta dónde alcanza el ámbito de lo político, y la difuminación de límites entre ciencias físicas y humanas que en ellas se aprecia, lo hacen acreedor de un estudio conjunto de su pensamiento en el ámbito de la Antropología y la Filosofía, inexistente hasta ahora en nuestro país.<sup>37</sup>

En el fondo de su discurso late un intento de aproximación a esa siempre histórica aspiración cultural de crear una ciencia del hombre de la que participan tantos autores,<sup>38</sup> de lograr una unidad del saber al servicio del ser humano que antes que la Ilustración ensayaron las cosmologías medievales y renacentistas.<sup>39</sup> De responder en

---

<sup>35</sup> La voluntad de perseguir el equilibrio refleja para C. Iglesias: « (...) ese valor existencial de centrarse en uno mismo como gran herencia de las dos grandes filosofías helenísticas que, aún transformadas, tanta importancia tuvieron en el mundo moderno». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 404, 441.

<sup>36</sup> « (...) su famosa teoría de la separación de poderes en Inglaterra ha marcado, como es sabido, la teoría y la práctica política occidental». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 492.

<sup>37</sup> Para Martin Buber el objeto de la Antropología filosófica es ocuparse en forma filosófica de lo concreto de la vida humana. Cfr. BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 86.

<sup>38</sup> Tal aspiración dio posteriormente lugar a la Sociología, anticipada por Saint-Simon con la denominación de «fisiología social», por Comte con la «física social», y también por Durkheim. Tras el momento clave que supuso el paso del siglo XIX al XX, y en el que destaca la figura de Dilthey, en el siglo XX, la aspiración del antropólogo estadounidense Marvin Harris (1927-2001), conocido por desarrollar la teoría del *materialismo cultural*, fue la de lograr una ciencia de la cultura basada en una antropología de epistemología científica. Harris, como él mismo señala, apunta a una ciencia del hombre ya ensayada por Marx y Engels. HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica...*, p. 4.

<sup>39</sup> Carmen Iglesias ha señalado las «reminiscencias de un viejo humanismo» que se aprecian en la obra de Montesquieu: «Pero el camino hacia las «ciencias del hombre» no es ni lineal ni directo». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 223, 490. La aspiración de lograr una ciencia del ser humano que unifique todos los conocimientos como proyecto para lograr la utopía es una aspiración constante hasta nuestros días. De otro lado no podemos hablar de la noción moderna de “cultura” hasta que en 1871 aparece la obra de Edward B. Tylor. TYLOR, E. Burnett, *Cultura primitiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966. Véase también hoy por ejemplo la obra del sociobiólogo E. O. WILSON, que sostiene: «Cuando hayamos unificado lo suficiente determinado conocimiento, comprenderemos quiénes somos y por qué estamos aquí». O. WILSON, Edward, *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, p. 14.

suma a esa sola pregunta a la que son reconducibles las tres preguntas básicas kantianas: “¿Qué es el hombre?”.<sup>40</sup>

Montesquieu reflexiona sobre cuestiones que luego serán centrales para la Antropología filosófica tales como las características de su dimensión biológica, su modo de inserción en el medio natural y repercusiones en la creación de mundos culturales, el papel que juegan sus pulsiones, pasiones y modos de conocer en tal proceso, el acercamiento al análisis científico de los mundos sociales, etc. Como Max Scheler (1874- 1928), ya casi en el siglo XX, nuestro autor buscó en el siglo XVIII el lugar del hombre en el cosmos.<sup>41</sup> Como Arnold Gehlen (1904-1976), habló del hombre y su naturaleza y lugar en el mundo.<sup>42</sup> Como hiciera Wilhelm Dilthey (1833-1911), aspiró a una ciencia del espíritu por un camino que no tenga que confundirse con el de las ciencias de la naturaleza. Como Marvin Harris (1927-2001), Montesquieu investigó los fundamentos de los sistemas socioculturales, entendiendo por ello lo que Higinio Marín denomina hoy «las distintas versiones del mundo objetivadas en los sistemas sociales (...) [que constituyen a su vez] versiones de lo humano»,<sup>43</sup> instando así a lo que hoy sería una «teoría general del cambio sociocultural», y ensayando un método que atribuyera a tal conocimiento el carácter de ciencia. Y todo ello en una época, la Ilustración, en la que tenían su origen los planteamientos centrales de la antropología contemporánea, «en cuyos términos se está desarrollando todavía la moderna investigación sociocultural».<sup>44</sup>

Frente a la cuestión acerca de qué sea el mundo, Martin Buber (1878-1965) se pregunta: “¿Qué es el hombre?”.<sup>45</sup> Señala Jean Starobinski que de la lectura de la obra de Montesquieu se desprende que «la ciencia universal se muestra posible y, a la vez, próxima».<sup>46</sup> En definitiva es un humanista que compartió en su tiempo la aspiración antropológica, filosófica y científica que pervive hoy día, de una comprensión global del ser humano en la que hacer converger perspectivas naturales, antropológicas, históricas

---

<sup>40</sup> Las tres preguntas kantianas son: “¿Qué puedo saber?”. “¿Qué debo hacer?”. “¿Qué puedo esperar?”.

<sup>41</sup> SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 2004. Montesquieu escribe: «Mi querido Usbek, cuando veo a hombres que se arrastran sobre un átomo, es decir, la tierra, que solo es un punto del universo, proponiéndose directamente como modelos de la Providencia, no sé cómo conciliar tanta extravagancia con tanta pequeñez». MONTESQUIEU, *Cartas...*, 69, pp. 185-186.

<sup>42</sup> GEHLEN, Arnold, *op. cit.*

<sup>43</sup> MARÍN, Higinio, *op. cit.*, p. 35.

<sup>44</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 1-7.

<sup>45</sup> También Buber se pregunta por el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos. BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 13.

<sup>46</sup> STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 38.

y sociopolíticas. Si como señala M. Buber, una de las cuestiones fundamentales de las que se ocupan los antropólogos filosóficos es conocer la relación que tiene el ser humano con el mundo sin ignorarse a sí mismos, Montesquieu, y otros muchos antes, ya lo fueron en su tiempo.<sup>47</sup> Y en esa línea de pensamiento se enmarca este estudio.

Montesquieu comparte pues, con la filosofía y la antropología actuales, la pregunta acerca de lo que sea el ser humano, cuáles son sus móviles existenciales, cuál es su configuración biológica y espiritual, y cuáles son las relaciones que mantiene tanto con los entornos geofísicos y climáticos en los que se asienta, como con los diferentes modelos socioculturales que le son contemporáneos. Se interesa también por la retroalimentación que experimenta su entorno, y su propia naturaleza, como resultado de los productos culturales que el mismo ser humano genera.<sup>48</sup>

Por otra parte, cabe señalar que el pensamiento de Montesquieu no camina de modo aislado, no es independiente de lo que intelectual y sociopolíticamente se está fraguando en su época, y buena parte de los caminos que recorre se encuentran ya trazados.<sup>49</sup> No hay que olvidar que la Ilustración es un tiempo intelectualmente fecundo en el que, utilizando un símil naturalista, se está roturando lo que luego dará de sí todo el pensamiento contemporáneo. Del bordelés nos interesará destacar en este estudio la perspectiva que adopta, la comprensión conjunta que persigue de los fenómenos, vinculando el análisis interdisciplinar de los horizontes geográficos, con las características propias de la psicología de individuos y pueblos.

Epistemológicamente, se apoya en la idea de que las cosas se definen por las relaciones que establecen con el conjunto de las realidades que las circundan, de modo que apunta hacia una comprensión en la que las mismas dejan de ser “cosas” para ser “fenómenos”, realidades transitorias sujetas a leyes -a su juicio- permanentes y universales.

---

<sup>47</sup> BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 20, 23, 33.

<sup>48</sup> Una retroalimentación constatada también desde la perspectiva de la construcción social, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 70. Se trata de un proceso que está siendo hoy investigado conjuntamente desde diversas perspectivas, incluida la filosófica, partiendo de las etapas más tempranas de desarrollo humano. Cfr. GOPNIK, Alison, “Cómo cambian el mundo los niños”, en *El filósofo entre pañales*, Madrid, Ediciones Planeta Madrid, S.A., 2010, pp. 20 ss.

<sup>49</sup> «Como es obvio, Montesquieu, como cualquier otro pensador, está inmerso en la realidad histórica, social e intelectual de su época, en una «visión del mundo» en la que confluyen múltiples elementos susceptibles de distintas combinaciones». IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, p. 229.

Montesquieu estudia dichos fenómenos, persiguiendo el modo de encontrar que tales relaciones se mantengan en equilibrio. Lo contempla primero en el ámbito de lo natural, lo traslada al ámbito de lo antropológico, y luego de lo sociopolítico, propugnando así una permanente redistribución de los poderes fácticos materiales, ideales e institucionales, como clave necesaria para un equilibrio social. Una homeostasis que, por la propia naturaleza de la realidad, y tal como acredita su entendimiento de la historia, será siempre transitorio. Partiendo de estos presupuestos, el bordelés entronca más con una metodología inductiva, propia de las filosofías empiristas, mayoritarias en las corrientes de pensamiento de la segunda mitad del siglo XVIII, aunque sus consideraciones siguen un camino reversible que enlaza de manera indistinta lo particular con lo general, y viceversa.

Es necesario hacer alguna aclaración previa en relación al título dado a este trabajo de investigación. A lo largo de las páginas que siguen se tratará de analizar la obra de Montesquieu desde la perspectiva de la construcción social y cultural, lo que ha requerido de una síntesis de su pensamiento desde tal óptica. A la luz de sus textos, y siguiendo el citado hilo conductor, hemos tratado de exponer sus argumentaciones en diálogo con sus contemporáneos, de trasladar los resultados de los artículos e investigaciones más recientes realizados sobre su obra, y de aportar a su vez nuestra propia opinión, tratando de conectarla con algunos de los estudios antropológicos y visiones sobre la ciencia política más recientes.

Investigar hoy el proceso de construcción sociocultural en la obra de Montesquieu, supone reconocer en sus escritos el potencial que tienen los paradigmas, incluidos los filosóficos, sobre los que descansan las formas sociales políticas y jurídicas como instrumentos de ingeniería social.<sup>50</sup> Implica también reconocer la fuerza que los elementos materiales, y que la concreta configuración organizativa de las formas sociales de la realidad, tienen para generar nuevos paradigmas. Supone compaginar la vocación de universalidad del pensamiento de la modernidad, con el pragmatismo exigible hoy día, fruto de la diversidad de realidades socioculturales y de la pluralidad de fuentes políticas y jurídicas que conlleva. Conlleva también reconocer con Habermas

---

<sup>50</sup> El concepto de paradigma que empleamos aquí se asemeja al que emplean Berger y Luckmann en relación a los universos simbólicos que constituyen la matriz de significados objetivados socialmente, que incluyen aspectos cosmológicos, cosmogónicos, antropológicos, etc., y que cumplen funciones jerárquicas legitimadoras de los distintos órdenes objetivos y subjetivos de la realidad. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 122 ss.

que la modernidad constituye un proyecto inacabado,<sup>51</sup> especialmente, en una época en la que está muy presente la reflexión acerca de las consecuencias de los modos que tiene el ser humano de interactuar con su entorno, y, a un nivel más amplio, se analizan las relaciones de los organismos con sus hábitats, de lo que se ocupa la Ecología. Como pone de manifiesto Héctor Velázquez, en tales vínculos se encuentran implicados aspectos económicos, administrativos, técnicos, científicos, sociales, culturales, religiosos y políticos, y la comprensión de su interacción responde a criterios globales interdisciplinarios en los que se encuentra muy presente la reflexión filosófica.

Hoy somos conscientes de que la relación que las culturas establecen con el medio ambiente, parte de la visión que se tenga de la naturaleza. Y tal visión tiene consecuencias sobre otras perspectivas filosóficas que afectan al campo de lo ético, lo antropológico, lo epistemológico y lo filosófico político, trascendiendo a un análisis filosófico-cultural que se apoya en lo sociológico y en lo psicológico.<sup>52</sup>

La idea de construcción está pues presente hoy día en el pensamiento filosófico, encubierta, bien bajo la propuesta de reformulación de los modelos sociales existentes, bien del diseño de nuevos modelos culturales, en aras de una mejor integración del ser humano en la naturaleza, así como de una mayor comprensión de las sociedades hacia sus entornos civilizatorios. Se trata, en suma, en palabras de Derek Heater, de apostar por « (...) todo un programa de rediseño social y cultural».<sup>53</sup>

Partiendo de esta premisa, considero que la obra de Montesquieu es apta, y constituye un buen punto de partida para ser analizada desde tal perspectiva, pues no solo recoge los elementos que tradicionalmente se consideran esenciales para definir los distintos modelos políticos y de ciudadanía existentes ya en la antigua Grecia (principios y formas políticas, análisis de la distribución de la riqueza y de los vínculos generados por el trabajo, concepción de los derechos de propiedad y posesión, examen del papel de la educación y de las formas religiosas, ideológicas y culturales que propician la cohesión social, estudio de la configuración de los derechos y deberes, así como de las instituciones, de las formas de participación civil y política, y de los

---

<sup>51</sup> Para una visión sintética de los paradigmas de la Filosofía y Teoría del Derecho en el siglo XX, y de la confrontación de las visiones moderna y posmoderna, cfr. PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*, Madrid, Tébar, 2007, pp. 19-22.

<sup>52</sup> Cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, “Ecología y modernidad”, en *op. cit.*, pp. 232 ss.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 240.

sentimientos vinculados a las mismas, etc.),<sup>54</sup> sino que sus descripciones y análisis se amplían a aspectos naturalistas, antropológicos y epistemológicos. Montesquieu se adentra, no solo en las relaciones existentes entre todos ellos entre sí dentro de un modelo social concreto, sino también en la historia y relaciones entre los diferentes modelos socioculturales, así como en la explicación acerca de su origen y su necesidad de armonización con el mundo natural, especialmente con el clima.

La idea de construcción implica un proceso. Algo que se construye no nace como un todo acabado. La conformación personal y social puede contemplarse como un proceso, puesto que ni los seres humanos ni las sociedades aparecen como realidades objetivas, con todas sus características inicialmente definidas, sino que estas se conforman tras complejos períodos de interacción en los que intervienen factores de todo tipo, algunos de ellos preexistentes y otros no.<sup>55</sup>

Al igual que las sociedades, nadie puede darse ni hacerse a sí mismo sin ayuda de los materiales físicos, culturales y espirituales, tangibles o no, que encuentra en su entorno, y con ellos necesita configurar un equilibrio, una homeostasis.<sup>56</sup> Tal equilibrio se precisa tanto a nivel interno como de los individuos con la sociedad, entre las sociedades, y entre lo cultural y lo natural por otro lado. Toda construcción lleva aparejada la idea de relaciones entre elementos interdependientes, el concepto temporal de tránsito, y la existencia de criterios para la organización de dichos elementos.

A mi juicio, la idea de construcción se forja intelectualmente y comienza ya a traducirse en el terreno de los hechos en el proyecto colectivo que supuso la Revolución Francesa. Y trataremos de acreditar que la obra de Montesquieu, tanto como de analizar las diferentes realidades sociopolíticas, se ocupa de investigar los elementos que

---

<sup>54</sup> HEATER, Derek, *Ciudadanía: Una breve historia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 22.

<sup>55</sup> Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 66. Sobre la preexistencia de una naturaleza humana o la visión del hombre como un ser autoproducido, *ibíd.*, p. 67.

<sup>56</sup> R.A.E: «“Homeostasis”. (De homeo y el gr. *στάσις*, posición, estabilidad). 1. f. Biol. Conjunto de fenómenos de autorregulación, que conducen al mantenimiento de la constancia en la composición y propiedades del medio interno de un organismo». Habla C. Iglesias en relación a la obra de Montesquieu de «esa llamada a un equilibrio que es más bien una suerte de balanceo, de un orden que no queda reducido a una regularidad estricta, sino a un equilibrio dinámico que tiende a preservar la doble tendencia natural, en el mundo físico y en el mundo de los organismos vivientes, al movimiento y al reposo». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 483. La idea de la construcción social como medio que persigue el equilibrio del orden humano está igualmente presente en el análisis de la construcción social de la realidad de Berger y Luckmann, quienes señalan que: « (...) la relación entre el individuo y el mundo social objetivo es como un acto de equilibrio continuo». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 70, 168.

participan en su configuración, iniciándose en la tarea de comprenderlas en su dimensión histórica, en su evolución temporal y sus posibilidades combinatorias.

El concepto de construcción personal y socio-cultural, parte hoy de la constatación, cada vez más fundamentada científicamente, de que no se pueden llegar a desarrollar las características humanas más propias: bipedismo llevado al extremo que solo queda en el único homínido superviviente, desarrollo cerebral neuronal extraordinariamente complejo, lenguaje simbólico articulado, etc., si no es en un entorno social humano compartido, si bien, en base a unos presupuestos naturales y materiales dados.<sup>57</sup> En efecto, la dependencia socio-cultural es fundamental, no solo para la supervivencia individual y de la especie, sino también para que el ser humano desarrolle sus predisposiciones más propias, aunque evidentemente sobre una base biológica y material previa.

Tal cualidad fue reconocida desde los orígenes de la tradición filosófica occidental. El ser humano es, según la definición aristotélica un animal político, *zoon politikon*,<sup>58</sup> un animal social hasta el punto de que el proceso de individuación «humana» no es posible sin el de socialización, y de que, como defienden algunos, la realidad se construye socialmente.<sup>59</sup> O se contemplan como dos procesos que transcurren paralelamente, o son dos perspectivas desde las que mirar una misma realidad.<sup>60</sup> Y en ella, Montesquieu refleja muy bien cuál es el papel que ocupa la naturaleza -lo físico- anticipándose al análisis filosófico y científico contemporáneo, y sentando también buena parte de sus bases. En su obra queda reflejado cómo, en el mismo momento en que el mundo ilustrado sienta los presupuestos del mundo moderno, se hace consciente de sus propios límites.<sup>61</sup> No en vano, como luego desarrollaremos,

---

<sup>57</sup> Así lo afirman Berger y Luckmann como presupuesto para el análisis de la construcción social de la realidad: «El proceso por el cual se llega a ser hombre se produce en una interrelación con un ambiente (...) tanto natural como humano». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 66. Lo demuestran además numerosos estudios antropológicos, el más conocido se encuentra en ITARD, Jean, *Víctor de l'Aveyron*. Madrid, Alianza, 1995. También recogido en MALSON, L., *Los niños selváticos (mito y realidad)*, Madrid, Alianza, 1973.

<sup>58</sup> «Resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre (...)». ARISTÓTELES, libro I, 2, *Política*, 1253 a 1 ss.

<sup>59</sup> «El *homo sapiens* es siempre, y en la misma medida, *homo socius*». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 70.

<sup>60</sup> Para una lectura humanística que parte del paradigma antropológico griego y sus metamorfosis: MARÍN, Higinio, *op. cit.*

<sup>61</sup> «La filosofía occidental, que nació desmitificando, exige su propia desmitificación. Una desmitificación no empobrecedora, pues es en el reconocimiento de sus propios límites donde la filosofía realiza su esencia de modo más propio. En palabras de M. Foucault: “Qué es por tanto la filosofía -quiero



por alguno de sus mayores estudiosos Montesquieu se ha ganado el calificativo, junto con Kant, de filósofo del límite, y es a partir de su obra cuando se habla de los comienzos de una ciencia empírica de la sociedad.<sup>62</sup>

En el actual momento cultural e histórico, en que asistimos a los comienzos de un nuevo paleolítico,<sup>63</sup> y cuando más que la evolución biológica se demanda la evolución cultural,<sup>64</sup> la obra de Montesquieu recoge un análisis que nos permite acercarnos a la construcción de lo individual y lo social. Y el pensamiento debe hacerse eco de esta necesidad. Sus escritos reflexionan sobre un vasto campo, que reformula en su tiempo las investigaciones humanistas, y del que aprehendemos un método que, visto desde hoy, parece apuntar a la complejidad. Aprehendemos también un modo de hacer una lectura transversal e interdependiente de la realidad, que nos invita a tratar de ver al ser humano de otra manera a como se ve por la modernidad, al estudiar los paradigmas que sostienen su visión.<sup>65</sup>

Desde el siglo XVIII, son muchos los autores que ponen de manifiesto la complejidad que se evidencia en la obra de Montesquieu, aunque en un sentido matizado respecto al que el término “complejidad” tiene hoy.<sup>66</sup> Antonio Genovesi (1713-1769) encontró en tal obra «non miope empiria, ma capacità di affrontare i problemi complessi e complessivi della realtà moderna».<sup>67</sup> Ya en el siglo XX, señala

---

decir la actividad filosófica- si no es la labor crítica del pensamiento sobre sí mismo. Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde puede ser posible pensar de otro modo”. O, según Heidegger: “Reflexión es el valor de convertir en lo más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines”. CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedùnta advaita...*, p. 5.

<sup>62</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la Sociología*, Madrid, Miño y Dávila editores, 2001. Asimismo en HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 7 ss.

<sup>63</sup> Cfr. CHOZA, Jacinto, “Multiplicación de los escenarios. El Nuevo Paleolítico”, en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2002, p. 165.

<sup>64</sup> Desde la Antropología se afirma que «la evolución humana no ha llegado a su fin y los mayores cambios (evolutivos) a «corto plazo» sucederán en nuestra mente». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, “Cerebro, lenguaje y tecnología”, en *La evolución del talento*, Barcelona, Debate, 2010, p. 94. Y en esa tarea, hay quien opina que los antropólogos, abarcando lo histórico y lo filosófico, tienen una importante labor a realizar en la «planificación y en la realización de los programas internacionales de desarrollo». HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 2.

<sup>65</sup> El concepto de paradigma aplicado a las ciencias sociales fue introducido por Thomas Kuhn, en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), pero como se dijo, el concepto de paradigma que empleamos aquí se asemeja al que emplean Berger y Luckmann en relación a los universos simbólicos que constituyen la matriz de significados objetivados socialmente. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 122 ss.

<sup>66</sup> Para una visión sintética del significado de la complejidad, cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, pp. 156 ss.

<sup>67</sup> FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti...*, 2 tt., pp. 205-206.

Manuel Santaella que el bordelés sitúa al legislador ante factores geográficos, climáticos, antropológicos, económicos, históricos, etc., que ha de combinar, lo que lo aleja de las concepciones más clásicas de la racionalidad moderna tendiendo ya un puente hacia visiones contemporáneas.<sup>68</sup>

«Si algo caracteriza la obra de Montesquieu es, precisamente, su complejidad (...) *El espíritu de las leyes* constituye un ambicioso propósito de sistematizar los diversos elementos que la complejidad social ofrece al legislador (...) En la apreciación y en la combinación de esos elementos es donde se revela el genio del legislador y el arte de legislar».<sup>69</sup>

No podemos pasar por alto que, antes que Schleiermacher y su Hermenéutica, así como de la llegada de Dilthey, con su versión historicista, Gadamer con la hermenéutica jurídica, o Paul Ricoeur con su hermenéutica de base fenomenológica, y de otros pensadores, Montesquieu ensayaba un método adecuado para la comprensión de las ciencias humanas que marca un antecedente significativo. Aunque será su contemporáneo Giambattista Vico, con su libro *Scienza Nuova*, quien formule los principios de un método histórico poniendo en relación el mundo ideal con el real.<sup>70</sup>

Hay que hacer otra importante matización en relación a la idea de construcción en la obra del bordelés. No parece en principio que pueda deducirse directamente de Montesquieu un estudio orientado a los factores de construcción sociocultural referidos al individuo. En todo caso se refiere más a la construcción de las sociedades que de los individuos, pudiendo no obstante dibujarse un perfil de la construcción del individuo a la luz de la continuidad que manifiesta al abordar conjuntamente los factores que intervienen, analizados desde una perspectiva natural, antropológica y social. Se trataría en todo caso algo indirecto. Pero es cierto que Montesquieu analiza los factores que conforman tanto al ser humano individual como a las sociedades, relacionándolos todos de un modo que no solo permite hablar de que con él nos encontramos en los inicios de la disciplina sociológica, sino que puede hablarse, como hace Sergio Cotta, de que se inicia una ciencia de la sociedad.

Pues bien, no teniendo su obra por objeto un estudio sobre antropología evolutiva, ciencia inexistente en su época, ni tampoco un estudio histórico sobre la

---

<sup>68</sup> Para analizar las diferencias entre la racionalidad moderna y la racionalidad en la complejidad contemporánea, cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, pp. 160 ss.

<sup>69</sup> Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 17, 198, 202, 203.

<sup>70</sup> VICO, G. B., *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.

forma en que se originaron y evolucionaron las sociedades, en cambio engloba un poco de ambas perspectivas. Sobre todo, el bordelés quiere acreditar cuál es el conjunto de factores que, vinculados entre sí de una manera determinada, conforma las sociedades con sus distintos y peculiares caracteres. Y quiere hacerlo con una finalidad: prevenir los cambios de rumbo que la esencia o degeneración de las distintas formas de organización sociales y políticas conllevan. Y para prevenirlos, en su visión orgánica y - nos atrevemos a decir- holística de la realidad,<sup>71</sup> analiza la relación entre los factores constitutivos y definitorios de las sociedades. Elementos que podrían analizarse desde tres perspectivas: la de lo natural, el punto de vista antropológico, y un tercer punto de vista organizativo que engloba la naturaleza, el ser humano, y sus formas particulares de organizarse, entendiéndose por esto último lo que genéricamente podría entenderse como cultura.

Así pues, naturaleza, ser humano y cultura, son los ejes en torno a los cuales descubrimos que gira su pensamiento. Al analizar Montesquieu tales factores, valiéndose de métodos científicos y apoyándose en la historia, hace a los humanos de su época conscientes de la posibilidad de investigar metódicamente su modo de ser, y de ejercitar sobre ellos el presupuesto de la libertad, de modificarlos en su organización, lanzando con ello un mensaje al futuro que da pie incluso a nuevas ciencias aún por nacer: queda por hacer la tarea posible de reconstruir las sociedades, y de hacerlo metódicamente.<sup>72</sup>

En medio, e inmerso en ese proceso queda el ser humano, como ser y fenómeno histórico cuya libertad presume nuestro pensador. Por tanto, de su análisis sociológico se deriva necesariamente una visión antropológica que ha sido insuficientemente estudiada, pues construir o reconducir un modelo de sociedad implica necesariamente reconstruir o reconducir a los individuos que la componen.

Trataremos de acreditar que, en la obra del bordelés, el humano se perfila como un ser a medio camino entre lo condicionado y lo plástico, entre la necesidad y la libertad, entre la naturaleza y la cultura, entre la racionalidad y todos aquellos elementos

---

<sup>71</sup> El término 'holismo' se emplea en antropología cultural como el intento de describir las partes de un sistema en referencia a la totalidad del mismo.

<sup>72</sup> Ciencias que como las ciencias naturales, la historia o la arqueología se estaban formando en su época, y ciencias que están por nacer aún hoy día. Es por ello que por situarse en la savia de ese tronco común de teorías aún por desarrollarse, se tratará de no adscribir su obra a una línea férrea del pensamiento antropológico posterior, aunque poniendo de manifiesto la potencialidad y el alcance de sus reflexiones.

que, fuera de una voluntad razonada, expresan su ser e influyen en el rumbo de sus determinaciones. Como veremos, todo ello puede deducirse de sus escritos.

Puede decirse que el legado que aporta al presente y al que nos aplicaremos no es historia pasada, sino que está vivo y da pie a un hilo argumental que será el que tratará de exponerse y defender como tesis principal: la obra de Montesquieu apunta la posibilidad de reconstrucción consciente de los mundos de lo humano. Por ello, analizando el sentido degenerativo de la historia que refleja la obra del bordelés, afirma Starobinski: « (...) la verdadera acción reformadora no puede ser sino una acción restauradora».<sup>73</sup>

Su pensamiento nos recuerda que estudiar un tipo de sociedad es analizar una manifestación humana; que reorientar un modelo social conlleva reconducir un modelo de ser y manifestarse lo humano; que construir una clase de sociedad implica conformar un modo particular y específico de ser humano. Y todo ello partiendo de las reglas de la Naturaleza.

Como veremos, el término naturaleza no siempre se emplea en Montesquieu como sinónimo de “lo físico”, sino más bien es sinónimo de las reglas del juego fenoménico. En sus escritos, la relación causa-efecto entre factor natural-elemento de construcción personal o sociocultural tan solo se deja ver en ocasiones, y las apreciaciones que hace son a menudo anecdóticas, e incluso pueden resultar erróneas las más de las veces. Pero sus razonamientos tienen siempre un carácter orgánico, y en sus reflexiones se remite a unos y otros factores indistintamente, distinguiéndolos en su orden, pero vinculándolos en la naturaleza y efectos de los fenómenos a que su interacción da lugar. Según analiza Starobinski, Montesquieu:

« (...) solo se preocupa por una sola interrogante: la de la relación que las cosas mantienen entre sí, según su orden natural. Y, del mundo físico al mundo social, ello basta para hacer de todos los problemas un solo y perpetuo problema, el de la “naturaleza de las cosas”».<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Citado por SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 107.

<sup>74</sup> STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 17. En este sentido la fijación de Montesquieu en relación a la función del legislador –figura capital en su obra- es clara, y así lo expresa M. Santaella al afirmar que el patrimonio exclusivo del legislador es el de reconducir el rumbo de las sociedades a través de las leyes: «El legislador ha de diseñar la ley para que en su vida autónoma se adapte a la naturaleza permanente de los hombres y a la cambiante de las sociedades en las cuales será efectivamente aplicada». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.169, 213.

Hay que señalar en esta introducción que, a juicio de D. Felice, aunque el bordelés recoge meritoriamente el conjunto de elementos que juegan un papel importante en la configuración del mundo humano, presenta a veces con demasiada ingenuidad un panorama de causas y efectos que va, desde la sensibilidad física al mundo moral y de éste a lo político, panorama que en verdad resulta mucho más complejo. Pero la tesis fundamental que preside su obra, de que existe una relación de continuidad o, al menos, una no completa discontinuidad, que por su trascendencia tiene sentido investigar, entre los hechos físicos y los humanos, entre las características de los entornos geoclimáticos en los que nos asentamos y los sistemas políticos y socioculturales, y entre las identidades colectivas y las propias de los individuos que las componen; en definitiva, entre el aire que respiramos y los caminos que los humanos emprendemos, sigue vigente.<sup>75</sup> Y de ello dan cuenta desde factores geopolíticos, hasta la intervención del ser humano en el sistema hidrogeológico o climático mundial, y las investigaciones más recientes en campos como la ingeniería genética, la biotecnología, o añadiría yo, perspectivas recientes y novedosas como la antropología política, en las que lo “natural” y lo cultural, lo físico y lo espiritual, histórico, científico, individual y social convergen cada día más.<sup>76</sup> Esta labor intelectual entronca directamente con algunas tendencias antropológicas del siglo XX, por ejemplo, la del materialismo cultural, que en palabras de su promotor, Marvin Harris, se aplica a la tarea de «explicar el origen, mantenimiento y cambio del inventario global de diferencias y semejanzas socioculturales»; y de hacerlo reconociendo el valor de singular trascendencia que el estudio de lo social por métodos científicos, como alternativa a las distintas ideologías, tiene para la humanidad.<sup>77</sup>

En la obra del bordelés, el mundo de lo humano se forja en relación al conjunto de factores naturales que lo componen, y se ve inevitablemente condicionado por los

---

<sup>75</sup> Como afirma Carmen Iglesias: « (...) el principio de continuidad en la naturaleza y de la armonía universal va a ejercer una presión duradera en el siglo XVIII. IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, pp. 236 ss.

<sup>76</sup> Cfr. FELICE, Domenico, "Carattere delle nazioni: 'fisico' e 'morale' nell' "Essai sur les causes" e nell'"Esprit des lois"“, en *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, p. 135-137. La antropología política es la parte de la antropología cultural que estudia las características, instituciones y dinámica de las estructuras de poder con que se han dotado las sociedades humanas, cfr. LEWELLEN, Ted C., *op. cit.*

<sup>77</sup> HARRIS, Marvin, *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 42, 43. Empleamos aquí la ideología en su acepción de definición particular de la realidad en defensa de intereses de poder sectoriales concretos. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 155.

mismos. Por otra parte, en sus escritos se aprecia que los seres humanos pueden intervenir en su entorno, e incluso, operar cada vez más sobre sí mismos.

Las implicaciones recíprocas de ambas interrelaciones es tal, y las decisiones que individual o colectivamente se adopten al respecto son de tal trascendencia que merece la pena sean investigadas conjuntamente, y la obra de Montesquieu es uno de los primeros modelos de cómo y por qué hacerlo. En ella, naturaleza, sociedad, ciencia, pensamiento y formas políticas van de la mano, y si algo sabemos hoy es que todo lo que sea operar en uno de esos campos incide decisivamente en los demás. El mismo autor, poniendo de manifiesto la necesaria vinculación existente entre unidad e interdependencia, escribió:

«Todo está extremadamente relacionado, el despotismo del príncipe se une naturalmente con la servidumbre de las mujeres; la libertad de las mujeres, con el espíritu de la monarquía». <sup>78</sup> « (...) cosas que están por naturaleza separadas, como las leyes, las costumbres y las maneras; pero, aunque estén separadas, no dejan de tener entre sí profundas relaciones». <sup>79</sup>

Esta es una perspectiva que puede y debe tenerse en cuenta también desde el campo de lo jurídico en la medida en que las leyes podrían elaborarse ya, conscientes de los efectos e implicaciones que ciencias sociales y humanas conocen para cada faceta de la condición social y humana. Especialmente, en la medida en que, generalizando mucho, el paradigma onto-teológico de nuestra cultura está siendo definitivamente sustituido por otro que no se acaba de definir y que podríamos convenir en describir como naturo-antropológico, regido por la finitud y la contingencia, más consciente de la necesidad de tener en cuenta y poner en práctica en el pensamiento y la política, todas esas implicaciones recíprocas e interdependencias frágiles existentes entre todos los factores que permiten nuestra subsistencia como especie en este planeta global.

Hoy se habla en ciencia, así como en filosofía, de modelizaciones, de sistemas, de complejidad, y fueron autores ilustrados como Montesquieu los que estuvieron en la base de este impulso intelectual. Hoy no se puede hacer filosofía prescindiendo de la psicología y del funcionamiento del cerebro humano, y tampoco se deberían diseñar estrategias sociales o nuevas formas políticas sin tener en cuenta los conocimientos de

---

<sup>78</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 15, p. 386.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, XIX, 21, p. 392. Citaremos este texto en más de una ocasión por ser clave en su pensamiento.

que dispone la ciencia acerca de la conformación social y humana, claro está, si es que lo que pretendemos es hacer sociedades cada vez mejores y más libres.

Nuestro objetivo general descrito es por tanto reconducible a tres hipótesis concretas. En primer lugar, proponer la obra de Montesquieu como ejemplo del carácter interdependiente de las distintas perspectivas del saber a través de un análisis detallado de sus textos. En segundo lugar, acreditar que según su pensamiento, seres humanos y sociedades se conforman en un proceso cuyos factores él analiza. Proceso que es más o menos deliberado en la medida en que somos más o menos conscientes de su existencia e implicaciones. Y en tercer lugar, poner de relieve la dimensión más específicamente naturalista, antropológica y sociológica de su obra desde la perspectiva de análisis de los poderes fácticos que, según sus textos, intervienen en los procesos de construcción sociocultural. Dimensiones que constituyen las verdaderas fuentes de las que bebe el Derecho.

A lo largo de las siguientes páginas, observaremos que la obra de Montesquieu se encuentra llena de fecundas paradojas. El autor se interesa antes que nada por el método científico, y sin embargo, todo su pensamiento no deja de estar orientado sino a profundizar en la aventura griega del “conócete a ti mismo”. Y en este sentido, refleja una línea de pensamiento que parte de la idea socrática de ignorancia, que encuentra sus antecedentes inmediatos en la duda de Montaigne y la sabiduría pascaliana, y que luego será continuada por la filosofía de la sospecha hasta desembocar en el pensamiento complejo, que cuenta entre sus lemas con el de «conócete a ti mismo conociendo».<sup>80</sup>

Veremos que los temas abordados por Montesquieu son tan ricos como extensos, y abarcan desde la relación entre el clima y las formas políticas, hasta la anatomía de los sentidos y el carácter de los pueblos. Y todo trata de englobarlo con mayor o menor acierto bajo el paraguas de un mismo concepto unificador: el de espíritu general. Sostendremos aquí que, con su idea de espíritu general, el bordelés se anticipa a la labor de hacer conscientes los elementos que, interrelacionados, conforman los que hoy pueden llamarse paradigmas, modelos, o cosmovisiones sociales. En definitiva, sistemas socioculturales diferenciados.

---

<sup>80</sup> MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, *Educación en la era planetaria*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 68.

También comprobaremos que el pensamiento del bordelés conecta en lo sustancial con problemas que preocupan a nuestro tiempo, abordando cuestiones tales como las relaciones entre el ser humano y el medio natural, la condición humana, el proceso de conformación de lo social y la relación entre naturaleza, cultura, sociedad, condición humana y formas políticas. Observaremos que dibuja un panorama que responde hoy a un paradigma global, multicultural y complejo, pero que tiene en cuenta el detalle, lo local. Acreditaremos que utiliza la Naturaleza como modelo, persiguiendo una coexistencia equilibrada, cuyo objetivo es alcanzar la felicidad siendo buen ciudadano bajo un buen gobierno. Que la suya es una mirada transversal que abarca toda la realidad y la entera naturaleza humana. Que persigue el equilibrio, la moderación, la virtud, así como la fijación de los necesarios límites a aplicar a todos los factores socioculturales.

La visión política que el autor transmite del ser humano apunta más allá de la imagen de un individuo objeto de reconocimiento jurídico como sujeto de derechos y deberes. El bordelés no enjuicia las realidades que contempla, sino que aporta una concepción del saber descriptiva de los elementos que configuran y construyen todo un modelo dinámico y relativo de lo personal y social. Y aunque la validez de sus consideraciones antropológicas pueda ser discutible, lo que permanece en su obra son las interrelaciones que establece, su método, al que dedicaremos un apartado específico.

Su relectura nos recuerda hoy la necesidad de aportar criterios científicos en la concepción de las ciencias humanas en un momento en que humanismo y ciencia están más que nunca abocados a dialogar, ya que la especie humana se encuentra en puertas de operar genéticamente sobre sí misma.<sup>81</sup>

La profundización en los escritos de Montesquieu, nos revelará la caducidad de las formas y criterios de gestión políticos existentes. Hasta ahora la ciencia política, los modelos sociopolíticos, de elección de representantes y de gestión, han sido pre-científicos, y una visión más naturalista, a la vez que antropológica y sociocultural, nos acerca a criterios de gestión más rigurosos. Revisar la obra de Montesquieu lleva

---

<sup>81</sup> Entendiendo por humanismo lo que concierne a todas las dimensiones o perspectivas susceptibles de analizar en el ser humano: biológica, emocional, intelectual, espiritual, social, etc.



también a una revisión de la ciencia política a la luz de los actuales conocimientos filosóficos, antropológicos, y científicos.<sup>82</sup>

Creo, por tanto, justificado el interés objetivo que existe para abordar un estudio centrado en la obra del bordelés. Pero, tanto por el alcance de sus aspiraciones, como de las nuestras, no es fácil abordar tal tarea sobre una obra de miras tan extensas.

Estudiosos de lo social, como Raymond Aron, sitúan a Montesquieu en el punto mismo de partida del pensamiento sociológico<sup>83</sup>, sobre todo en su vertiente de sociología política, y el propio Durkheim (1858-1917) reconocerá explícitamente lo ambicioso de su proyecto al tratar de indagar, con rigor y seriedad, el origen y las causas de leyes y costumbres de todos los pueblos del mundo.<sup>84</sup> Según Durkheim, es a Montesquieu a quien se debe el establecimiento de los principios generales de las ciencias sociales.<sup>85</sup> Por tanto, el pensamiento del bordelés está ampliando el campo humanístico, sentando las bases de lo que se cosechará sociopolíticamente y abonándolo para futuras líneas de investigación. Pero reflejada en el espejo de nuestra época, de su obra se pueden explotar aún algunas de sus potencialidades.

Siguiendo planteamientos que nos cautivan, y, en palabras de otro ilustre analista del ámbito social contemporáneo como es Edgar Morin, nos anima la convicción, compartida por muchos, consistente en que «el desmantelamiento de la civilización es a la vez el problema de fondo de nuestra civilización», siendo necesaria una «profunda regeneración», pues «la prospección de un porvenir necesita el retorno a las fuentes».<sup>86</sup> En otras palabras: se hace necesario vestir con formas nuevas ideas viejas, para así, darnos además cuenta de lo que podemos saber acerca de nuestro tiempo, según lo que

---

<sup>82</sup> Compartimos, con Edgar Morin y otros autores, la defensa, como mínimo, de la necesidad de una reforma o reorganización del conocimiento. En un momento en que la vulgaridad alcanza categoría filosófica, y frente a la actual pérdida de valores y falta de legitimación carismática de nuestra sociedad, el pensamiento humanista de Montesquieu aporta conciencia y ética: virtud, tolerancia, el no prejuizar, un mayor respeto a las minorías, mayor igualdad, equilibrio, sostenibilidad y una relación más equilibrada entre derechos y deberes, valores todos estos recogidos en la obra del bordelés.

<sup>83</sup> ARON, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Madrid, Tecnos, 2004.

<sup>84</sup> BORGHERO, Carlo, “Durkheim lettore di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 671-711.

<sup>85</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 10.

<sup>86</sup> MORIN, Edgar, *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2007, pp. 165-167. No se trata de contravenir la advertencia de Montesquieu de que: «Transportar a siglos alejados todas las ideas del siglo en que se vive es la más fecunda fuente de error»; sino de traer al presente los frutos maduros de su obra. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXX, 14, p. 745.

seamos capaces de ver y narrar acerca de nuestro pasado, y hacernos conscientes de la versión de lo humano hacia la que camina nuestro vigente modelo sociocultural.<sup>87</sup>

Como veremos, Montesquieu hizo lo mismo con su pensamiento, y las reformas que sugirió sirven hoy para repensar nuestros orígenes como civilización, pues no es la primera vez que el pensamiento filosófico ha vuelto su mirada a la tradición clásica de la filosofía para reinventarse.<sup>88</sup> En sus escritos queda reflejado que no hay una concepción política que no descansa en otra antropológica, ni tampoco una concepción del ser humano que no descansa en una cosmología.<sup>89</sup> De ahí la importancia que atribuiré a religiones y creencias, a las que dedicaremos un apartado específico, orientándose su esfuerzo a hacer comprender que para lograr el equilibrio personal y social, debe existir una coherencia entre las perspectivas cosmológica, natural, filosófica, antropológica, cultural, política, y los hábitos cotidianos de los humanos en sociedad. Apunta implícitamente a una reconciliación de lo cosmológico con lo antropológico, y aunque no ofrezca ninguna cosmología concreta, sí persigue conocer sus consecuencias y reglas internas.<sup>90</sup>

El objetivo de esta investigación es, por tanto, realizar un intento de articulación de los saberes referidos en su obra. Trataremos de hilvanar, sin descontextualizar su pensamiento, las distintas ramas del conocimiento y aspectos de la condición humana que analiza en su intento de hacer sociedades más estables, seguras y libres.

Trataremos de acreditar que su pensamiento deja ver un discurso coherente, orientado a analizar los factores que configuran al hombre y por ende a las sociedades, y a hacer de esa construcción equilibrada con el medio natural, un proceso científico que garantice conjuntamente fines individuales y sociales. En definitiva, perseguimos extraer las potencialidades que encierra la obra del bordelés, aún insuficientemente analizadas.

Lejos de pretender una glosa de su obra, intentaremos traer al presente la cuestión de la validez de su método, buscando las claves que contiene acerca de la

---

<sup>87</sup> MARÍN, Higinio, *op. cit.*, pp. 306, 307.

<sup>88</sup> SABINE, George, *Historia de la Teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 200., p. 137.

<sup>89</sup> Lo que en términos del pensamiento complejo de Edgar Morin se denomina «antropocosmología». MORIN, Edgar, *op. cit.*, p. 35.

<sup>90</sup> NEGRO, Dalmacio, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 93. Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 35 ss.

construcción social de lo humano, en una época en la que, paradójicamente y en palabras de C. Iglesias, existía una manifiesta « (...) convergencia de intereses entre la nueva filosofía de la ciencia, la historia natural del hombre y una antropología médica que pretende un conocimiento positivo y no dogmático del ser humano».<sup>91</sup> Era un tiempo en el que se disponía de una visión conjunta de las ramas centrales del árbol del conocimiento, de la que hoy se prescinde al distinguir en campos separados lo científico y lo humanístico. Visión que parece dispuesta a reaparecer, y de la que participa esta investigación.<sup>92</sup>

A lo largo de las siguientes páginas reflexionaremos sobre los elementos epistemológicos y metodológicos contenidos en sus escritos, necesarios para una ciencia de lo social. Trataremos asimismo de acreditar que nuestro autor parte del presupuesto de que naturaleza, ser humano y sistemas socioculturales no son compartimentos estancos, sino que existe una línea continua que los vincula en el espacio, el tiempo, las funciones y las formas. Pondremos de manifiesto el dinamismo y la complejidad de sus planteamientos al abarcar de modo interdisciplinar un campo de análisis tan vasto, así como la trascendencia de las implicaciones que su propuesta tiene para la vinculación entre ciencias naturales y sociales, y, en especial, para la ciencia política.

Para ello, haremos citas a pié de página con referencias a las semejanzas que hay entre las perspectivas y los planteamientos metódicos que Montesquieu recoge en su

---

<sup>91</sup> En Montesquieu: «El aprendizaje y la formación en el campo científico es aplicado ahora al mundo de lo humano». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 250, 484.

<sup>92</sup> Cfr. ARANA, Juan, “Unidad y diversidad de saberes en los umbrales del siglo XXI”, en *El caos del conocimiento*, Barañain, Eunsa, 2004, p. 103 ss. La metáfora del árbol del conocimiento había sido usada ya por Descartes. Como escribe M. Cavallé: «Y una de las grandes posibilidades del momento presente, a la que nos reta ineludiblemente la propia marcha de la historia, es la de acceder a una creciente “universalización” del pensamiento, la superación de todo “provincianismo cultural”. Ya no cabe pensar en los términos exclusivos de la propia cultura y urge un diálogo que permita el entendimiento mutuo entre naciones, tradiciones y culturas diversas y que permita alumbrar paradigmas de pensamiento más integradores: con capacidad de aunar armónicamente universalidad y diversidad/multiculturalidad. Pues el verdadero cosmopolitismo, la verdadera universalidad, no se alcanza mediante el olvido o disolución de las diferencias, mediante la negación de la propia tradición y del propio pasado cultural (donde radica la amenaza de la uniformidad), sino mediante el conocimiento de lo diferente en cuanto tal, el reconocimiento de lo propio a través de lo diferente y, en un tercer momento, el atisbar lo universal que sustenta las diferencias y en ellas se expresa. Es este apremiante imperativo intercultural del momento histórico presente el que hace que los trabajos que contribuyan a establecer y favorecer el diálogo señalado tengan una importancia y una prioridad incuestionables. Esta prioridad será máxima cuando se trate de estudios que busquen establecer este diálogo en el mismo nivel en que tiene su raíz toda cultura y en el que habrá de tener su raíz la nueva civilización intercultural: el filosófico, en sentido amplio, es decir, el relativo a las cuestiones de ultimidad y, en particular, a la autocomprensión que el hombre tenga de sí y de su relación con el cosmos». CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedanta advaita...*, p. 3-4.

obra, por un lado, y los postulados de la ciencia actual en sus diversas disciplinas, por otro. Y todo ello para concluir que, si bien lo que fundamentalmente ha trascendido de Montesquieu como filósofo político es su difusión del principio de división de poderes jurídico-políticos, el análisis de sus planteamientos antropológicos, metodológicos y epistemológicos, lleva a concluir que su doctrina de la división de poderes se enmarca en el contexto más amplio de perseguir el equilibrio del conjunto de factores medioambientales, humanos y socioculturales implicados.

Ninguno de los capítulos de esta investigación pretende abarcar y agotar los temas que aborda nuestro pensador en su totalidad, puesto que cada aspecto podría ser objeto de una tesis independiente. Cada capítulo, aunque comprensible de manera aislada, se entenderá mejor en relación con el resto de capítulos en el contexto del hilo argumental que sostenemos, de manera que la tesis avanza progresiva y conscientemente desde un plano más descriptivo, propio de los primeros capítulos, a otro argumentativo, que culminará con el último capítulo y las conclusiones. De ese modo, en el capítulo primero se comenzará exponiendo la visión de la naturaleza en el pensamiento de Montesquieu, la importancia que transmite el autor del gran escenario medioambiental en que la vida y los procesos individuales y sociales tienen lugar. Se abordarán además los presupuestos filosóficos entre los que transita su visión, y se analizará específicamente la idea de continuidad y el concepto de “ley”, capital en su teoría. Se podrá apreciar el uso que hace de la naturaleza como modelo y metáfora, y nos introduciremos en las influencias recíprocas que aprecia entre los aspectos medioambientales, especialmente el clima, los antropológicos y los sociales.

Analizaremos en el segundo capítulo la mirada que proyecta su obra sobre la condición humana, la relación originaria que se establece entre naturaleza y humanismo y que define la condición social de los seres humanos. Se investigará su perspectiva acerca del origen de las sociedades y su análisis de lo que significa y persigue la vida humana en comunidad dentro del limitado marco vital espacial y temporal que proporciona lo natural, así como de los límites de la propia naturaleza humana.

En el tercer capítulo se contemplarán los presupuestos epistemológicos que Montesquieu tiene en cuenta al analizar los procesos de construcción sociocultural. Las imbricaciones que el bordelés establece en sus escritos entre lo racional, lo emocional y lo fáctico son a nuestro juicio capitales en su pensamiento, marcando una tendencia

hacia un conocimiento unitario en el que la conquista de la sabiduría, aspiración de la filosofía perenne, conjuga ciencia y verdad desde una perspectiva ética, pues el autor pone el conocimiento al servicio de fines sociales.<sup>93</sup> Acabaremos el capítulo describiendo los rasgos fundamentales, que hemos apreciado en sus escritos, de las relaciones entre conocimiento y construcción sociocultural.

Posteriormente, en el capítulo cuarto, profundizaremos en las herramientas y en la perspectiva metódica de su obra, que camina hacia un humanismo científico, hacia una ‘ciencia de lo humano’. Una ciencia hacia la que el bordelés no camina solo, pues, como señala Michel Duchet en su libro *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, los filósofos y hombres y mujeres de ciencia del siglo XVIII, tratarán de fundar una ciencia nueva de la que pueda surgir una imagen del ser humano en la que hacer converger las múltiples diferencias antropológicas y sociales que comienzan a apreciarse, como resultado de la ampliación de los horizontes espaciales y culturales que proporcionan los viajes.<sup>94</sup> Como se podrá apreciar, en su metodología se incluyen, tanto la experiencia vital del pensador como aspectos históricos y literarios, combinando coherentemente experiencia y deducción, ser y deber ser, sin que, no obstante, pueda calificarse el suyo como un pensamiento sistemático. A mi juicio, la metodología es otra de las cuestiones más olvidadas y en cambio más fecundas y contemporáneas de su pensamiento.

Entraremos ya en el capítulo quinto a analizar los factores implicados en la construcción sociocultural presentes en sus escritos, exponiendo la diversificación de tipos societarios que provoca la variedad de factores geoclimáticos, y su reflejo en la

---

<sup>93</sup> Sobre el entendimiento de lo que sea la filosofía perenne y sus repercusiones socioculturales ha escrito Mónica Cavallé: «La constatación de estas equivalencias estructurales (metafísicas, cosmológicas y antropológicas) entre tradiciones de distintos lugares y tiempos ha llevado a acuñar la expresión “*philosophia perennis*” o “*sophia perennis*”. La realidad de esta “sabiduría perenne” es el fundamento de todo verdadero entendimiento en un mundo intercultural. El conocimiento de “lo otro” nos permitirá advertir, por otra parte, que lo que muchas veces consideramos “filosofía perenne” no es tal. En otras palabras: que gran parte del pensamiento de Occidente encuadrado bajo la denominación de “filosofía”, y que se ha caracterizado por su pretensión de asepsia y universalidad -de ser el pensar *per se* o “el pensar” por excelencia-, lejos de serlo, ha sido sin más un fenómeno privativo de cierto momento de la historia de Occidente y un pensar condicionado por prejuicios y presupuestos de los que pocas veces ha sido consciente. Esta supuesta universalidad de la filosofía se ha sustentado en la igualmente supuesta universalidad de cierto concepto (post-socrático) de “razón”. En la medida en que este último está en la base de la cultura y de la civilización europea, ésta ha heredado su intrínseca pretensión de universalidad; ello, a su vez, ha definido el característico “imperialismo” de Occidente: su tomarse, de modo más o menos consciente, como medida y modelo de todas las cosas y como referente último de cualquier otra cultura o civilización.». CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedùnta advaita...*, p. 4.

<sup>94</sup> DUCHET, Michèle, *op. cit.*, p. 26.

economía, el comercio, la tecnología, la demografía, la infancia, la educación y los modelos de ciudadanía.<sup>95</sup>

Antes de desembocar en la génesis, análisis y trascendencia de su idea de lo que sea el espíritu general de los pueblos, piedra de toque filosófica en que culmina su pensamiento, se ha dedicado un apartado específico al tratamiento que se otorga en sus escritos al género femenino. Hemos considerado este apartado especialmente necesario para acercarnos a su obra desde el presente, pues el autor nos da muchas claves acerca del sentido y las consecuencias de la configuración patriarcal de las sociedades de su época, explorando la sensibilidad femenina y lo que esta puede aportar para la construcción social y política.

En el capítulo sexto abordaremos el análisis específico de uno de los factores, destacado elemento regulador de lo sociocultural: el fenómeno religioso. Más allá de su grado de veracidad, en la cuestión religiosa convergen en Montesquieu, de manera paradigmática y con un sentido especialmente pragmático, el conjunto de sus reflexiones acerca de los condicionantes naturales, las inclinaciones y limitaciones de la naturaleza humana, y su posible instrumentalización en aras de la conformación de una sociedad. En el sentimiento religioso conviven las necesidades y aspiraciones últimas que anidan en el corazón humano, con la perenne búsqueda de una verdad de la que también se ocupa la ciencia. Y eso, Montesquieu lo dice exponiendo sus consecuencias, tratando de distinguir cada orden de la realidad, y mostrando las posibilidades de instrumentalizarlos en beneficio de la felicidad individual y la estabilidad social.

Por último, analizada su visión de la naturaleza, de la condición humana y del conocimiento, expuesta su perspectiva metódica y estudiados los factores que intervienen en la conformación de lo social, abordaremos en el capítulo séptimo la última parte del título dado a esta investigación: la concepción e implicaciones que para una ciencia de lo político se deduce de la visión integral de Montesquieu. Nos

---

<sup>95</sup> Con el análisis comparativo que realiza Montesquieu, fruto de la diversidad de escenarios naturales, preconiza el principio darwiniano de divergencia, y también: «Se abre paso un reconocimiento de la diversidad de las culturas apto para el ejercicio de la crítica. La sociedad establecida ya no puede proclamarse como el único modelo posible». V.V.A.A., “La mirada crítica del otro: Montesquieu y una réplica anónima”, en *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, La Ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993, edición a cargo de Alicia H. Puleo, p. 57. En la segunda mitad del siglo XX, el antropólogo general Marvin Harris describe con acierto esa variedad cultural en función de factores tecno-económicos y demográficos. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...* Igualmente del mismo autor *El materialismo cultural...*, y HARRIS, Marvin, *Introducción a la Antropología General*, Madrid, Alianza, 1981.

adentraremos así en las consideraciones antropológicas y sociológicas que sustentan sus reflexiones sobre el estado y las formas de gobierno, así como sobre los ideales sociales ilustrados y sobre la función del derecho y el arte de legislar y gobernar.

Desde la pintoresca visión de los pueblos y sus costumbres que nos muestra en sus *Cartas Persas*, hasta las complejas sociedades multiculturales a que apunta en *Del espíritu de las leyes*, en una visión cuasi orgánica que integra al ser humano en el todo de la naturaleza, recorreremos con nuestro autor el precario equilibrio dinámico entre el individuo y la sociedad, en un escenario que pronostica complejo y cambiante, siempre en tránsito.<sup>96</sup>

En un último apartado, dedicado a las conclusiones, valoraremos si hemos cumplido con los objetivos generales y específicos relacionados en esta introducción, si se han podido alcanzar algunas conclusiones en relación a lo expuesto. Plantearemos las deficiencias observadas en la obra del bordelés y expondremos las cuestiones que, a juicio nuestro, han quedado pendientes. Además, haremos referencia a las perspectivas intelectuales que se abren y que podrían dar continuidad a nuestro trabajo.

Metodológicamente, abordaremos esta tesis para optar al grado de doctor siguiendo el índice expuesto, e ilustrando los razonamientos con textos literales extraídos de la obra del autor, con el objeto de acreditar que la mirada que nos proponemos rescatar de sus escritos está plenamente justificada. No obstante, al no concebir premeditadamente el autor su obra como un sistema organizado de pensamiento, sino adoptar una posición distanciada, descriptiva y desprejuiciada respecto de las realidades que analiza, y al recurrir muchas veces a la paradoja, a la metáfora, inclusive a la ironía y a recursos literarios con diálogos entre sus personajes, ahondaremos y profundizaremos en su pensamiento analizando sus discursos según su propio método.

Transcribiremos en la medida de lo posible sus propias palabras en la creencia, reflejada en sus textos, de que en el espíritu humano pueden más la moderación y el equilibrio de todos los aspectos del ser que el empleo de la sola razón. Y que tener en cuenta elementos y discursos diversos, pero propios de la realidad humana, es hacer una Antropología filosófica viva que tiene en cuenta la fuerza de la persuasión en el alma

---

<sup>96</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 483-485 ss.

humana, lo que evidentemente no excluirá la inserción de las críticas pertinentes por nuestra parte.<sup>97</sup>

Frente a la apuesta en el siglo XVII por una filosofía sistemática, la visión dinámica de la realidad que se acuña en el siglo XVIII amplió al campo literario, junto con el ensayo, los medios de expresión filosóficos. Podría argumentarse que hay un cierto auge de la epístola como modo de hacer filosofía, una cierta filosofía epistolar que Montesquieu refleja en sus *Cartas Persas*.<sup>98</sup>

Cuando se ha querido mostrar la opinión de Montesquieu sobre una materia se cita primordialmente lo recogido en sus textos destinados a ser publicados, y se ha hecho siguiendo el criterio expuesto por Catherine Larrère en relación a los *Pensamientos*. C. Larrère, autoridad indiscutible en la materia, señala que los manuscritos del bordelés no destinados a ser publicados pueden prestarse a ser un espacio de laboratorio creado para experimentar el pensamiento. Un espacio de «libres juegos imaginarios» que no han sido contrastados con la verdadera prueba de la opinión pública, pero que le permiten disfrutar intelectualmente con la contemplación de los distintos posibles vínculos que pueden establecerse entre todas las cosas.<sup>99</sup> Sin que se haya de ser dogmático, conviene al menos ponerlo de manifiesto inicialmente, ya que, sin duda, gran parte del esfuerzo que realiza el bordelés se corresponde con el placer que encuentra en dicha contemplación, y como se verá, diserta sobre ello en su *Ensayo sobre el gusto*. Precisamente, con esta obra el autor participa de otro de los temas de debate abiertos en el período ilustrado: el de la relación entre epistemología, psicología y estética, buscando sin duda penetrar en una explicación más amplia de los comportamientos psíquicos, búsqueda en la que se encontraba sumergida la obra de sus contemporáneos John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776).<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Más aún que la coacción la persuasión es un elemento fundamental en el momento de la elaboración de construcciones sociales de significado a partir de las cuales se generan hábitos y se asientan instituciones que acaban generando un modelo social. Si de entrada, la generalidad de los individuos no comenzaran aceptando de buen grado los roles sociales que les corresponden la cohesión social sería muy difícil o imposible. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., “Alcance y modos de la institucionalización”, en *op. cit.*, pp. 102 ss.

<sup>98</sup> Hoy día, y frente a la idea de sistema cerrado, como el hegeliano, autores como Paul Ricoeur hablan del fin de la filosofía del sistema y apuesta por la antropología del fragmento en el entendimiento de que el hombre es un ser plural y abierto en un sentido hermenéutico. RICOEUR, P., *Reflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995.

<sup>99</sup> Cfr. LARRÈRE, Catherine, “Commerce et finances dans les Pensées. Questions de méthode”, *Revue Montesquieu*, N° 7, 2004, p. 41-56.

<sup>100</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 149.



Los problemas centrales recogidos en su obra y de los que se ha ocupado la filosofía en Occidente, siguen sin duda alguna vigentes: las cuestiones acerca de la naturaleza medioambiental y de la humana, especialmente hoy en lo relativo al cambio climático y sus efectos; la búsqueda de las leyes de la realidad; las cuestiones sobre la fundamentación última del conocimiento y su diferenciación del camino para alcanzar la sabiduría; las dudas acerca de la certeza que nos proporciona el lenguaje de la palabra; la distinción, o no, entre materia y espíritu, así como las teorías acerca de sus relaciones; las distintas perspectivas acerca de el entendimiento y la metodología de la ciencia; el análisis del fenómeno de la conciencia; la pregunta sobre si el hombre es un ser libre; la búsqueda de la felicidad humana; las grandes cuestiones a las que atienden las religiones y la trascendencia de sus diferentes respuestas en los ámbitos personal y político; la importancia de la educación; y entre otras muchas más, las cuestiones acerca del sentido de la historia y de la vida en sociedad, de su posible evolución, y del modo en que las sociedades se organizan para alcanzar su ideales, etc., se encuentran presentes en sus escritos.

Sobre todas las cuestiones citadas, y sobre algunas más, reflexionó Montesquieu, por lo que merece ser tratado, ante todo, como pensador que pretende investigar el proceso global que integra desde cómo se origina cada una de esas cuestiones, hasta la realidad más inmediata y presente de cada individuo en un entorno medioambiental, sociocultural y político concreto.

El modo en que Montesquieu aborda todos esos temas será analizado en esta tesis, fundamentalmente porque todas esas cuestiones siguen vivas, como sigue viva la necesidad de integrarlas en visiones más amplias y universales de lo que las limitaciones de la especialización intelectual nos han permitido hasta ahora. Y se estudiarán, como se deduce del orden y contenido de los capítulos, siguiendo un esquema tripartito similar a aquel en el que se apoya el programa de doctorado en el cual tiene su origen esta investigación, las relaciones apreciables entre naturaleza, ser humano y cultura, que es lo mismo que decir entre la perspectiva naturalista, la antropológica y la sociocultural.

Una de las dificultades más importantes con las que nos hemos encontrado al abordar una investigación que abarca el conjunto de una obra tan diversa en contenidos, es que ha hecho necesario que nos ciñamos, ante todo, a un análisis horizontal, esto es,

que trate de poner en relación la diversidad de perspectivas que afronta. Como predica el propio autor, hemos tratado de distinguir el orden y naturaleza de cada aspecto sobre el que reflexiona, algo del todo imposible de hacer en su tiempo, puesto que aún no habían surgido muchas disciplinas que hoy conocemos como tales y cuya perspectiva encuentra entonces su origen. La consecuencia inmediata es que no es posible referirse de forma neutra a algunos de los términos que emplea el autor, ya de por sí discutidos en su época, tales como el de naturaleza, o alma, pues se emplean de manera genérica y/o ambigua. Tampoco ha sido posible en todos los casos hacer un seguimiento de la línea de pensamiento filosófico precisa con la que el autor comulga cuando emplea términos como alma, sabiduría o virtud.<sup>101</sup>

De otro lado, la falta de concatenación de sus reflexiones es una de las críticas fundamentales vertidas sobre su obra.<sup>102</sup> Es una deficiencia que vamos a tratar de suplir, procurando hacer visible un hilo argumental que las vincule y de rescatarlo para el presente. Y aunque pueda ser cierto que tal falta de conexión podría llevar a dudar de si el autor pensaba o no en esos términos, lo cierto es que todo lo que vamos a sostener aquí se deduce de sus escritos y será argumentado. También se advierte que la intención que nos anima es la de exponer las consecuencias implícitas en sus intereses y afirmaciones, y de hacerlo conscientes de la perspectiva de que nos inviste el momento histórico presente.

Tras analizar la obra de Montesquieu, se advierte que dentro de la grandeza de toda gran estructura intelectual se encierran las claves de su servidumbre. De un lado, situándose temporalmente en un tiempo anterior al nacimiento de las que luego serán las ciencias del hombre, su obra contempla e hilvana la totalidad de factores y cuestiones que intervienen en los procesos conjuntos medioambientales, antropológicos, socioculturales y políticos que conforman los diferentes entornos, caracteres y sociedades; de otro, se carece aún en la época de estudios en profundidad sobre cada una de esas materias. Será necesaria la parcelación del saber que opera en los siglos venideros para profundizar en cada una de dichas perspectivas, siendo ahora un buen

---

<sup>101</sup> Sobre la ambigüedad en el empleo del lenguaje y en el uso de la terminología como característica propia del Siglo de las Luces, cfr, lo expuesto en el capítulo 3.5 titulado “Manifestaciones y parcelación del saber”.

<sup>102</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 425.

momento para retomar la unidad de su visión y reflexionar acerca de las consecuencias derivadas de la misma.<sup>103</sup>

No se debe pasar por alto que, a lo largo de esta investigación, he tratado de reflejar el diálogo que, sobre las más destacadas materias, establece el pensamiento de Montesquieu con el de sus contemporáneos. Especialmente, se han analizado los paradigmas que se entrecruzan en su época. Se traerán a colación los distintos puntos de vista de sus analistas más recientes, aportando igualmente mi opinión personal. A este último respecto, he manifestado mi propia inclinación, sobre todo, en aquellos aspectos más controvertidos o peor resueltos de la obra del bordelés. No obstante, el compromiso intelectual y la mayor aportación de este estudio radican en el original enfoque troncal adoptado y que vincula todos los capítulos en un hilo argumental; en las ideas de Montesquieu que se exponen y relacionan en cada capítulo a partir de una idea central, que no es otra que acreditar la compleja, preventiva, y equilibrada orientación constructiva de su pensamiento. En torno a la misma he intentado rescatar de su obra un modelo de “división de poderes” que excede del ámbito de lo jurídico-político y se extiende a lo natural y lo antropológico, profundizando así en las potencialidades que encierra su visión para que sirvan al momento presente.

No obstante, y en la introducción a este trabajo corresponde hacer un breve pero necesario ejercicio de autocrítica que puede servir para orientar al lector.

El alcance de las materias abordadas en esta investigación es muy amplio. Las referencias (epistemológicas, sociológicas, psicológicas, políticas, literarias, etc.) son muy numerosas y variadas, lo que ha hecho del estudio una labor compleja, impidiendo a veces profundizar todo lo que hubiera sido deseable en un aspecto concreto, y

---

<sup>103</sup> Sobre las consecuencias negativas de la parcelación del saber y el paradigma que lo sustenta expone Mónica Cavallé: « (...) esta concepción del hombre, de la razón y del Ser (...) Este proceso -el que ha hecho de la “razón” occidental un inigualable instrumento de poder sobre el ente- ha ido acompañado de una tendencia progresiva a la fragmentación del conocimiento y a la especialización; paradójicamente, también en las ramas del conocimiento, como la filosofía, que se definían por su punto de vista universal. Pero el precio de esta especialización es la incapacidad creciente para los patrones totalizadores (para la comprensión de las totalidades vivas, orgánicas y significativas, que nunca se alcanza mediante la mera reconstrucción aditiva de partes). Las complicaciones y efectos secundarios generados por esta parcialización, que olvida la interdependencia dinámica de todos los aspectos de lo real, suelen superar en gravedad a los problemas que inicialmente las ciencias buscaron solucionar. Frente a estas dificultades, los distintos ámbitos del conocimiento no han hecho más que aumentar y acrecentar sus específicas formas de control -en una espiral incesante de crisis y soluciones- sin cuestionar en ningún caso el paradigma que sustenta todo este proceso». CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedùnta advaita...*, p. 9.

multiplicando proporcionalmente el riesgo de ser superficial en algunos análisis. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que, en muchas ocasiones, es el mismo bordelés el que realiza apreciaciones en relación a materias sobre las que luego no profundiza, como ocurre, por ejemplo, en la cuestión epistemológica.

Pero como se ha dicho, la intención primordial no es sino hilvanar adecuadamente el conjunto de su pensamiento para acreditar una tesis aún insuficientemente explicitada: que su obra analiza las potencias que intervienen en la construcción y equilibrio de lo social. Y como resultado de acreditar lo anterior, habremos de concluir de modo principal que, para Montesquieu, el equilibrio de factores necesario para dar estabilidad y continuidad a una sociedad, no es ni jurídico, ni sociológico, sino que abarca el arco de posibilidades naturalistas y humanistas susceptibles de ser analizadas por métodos científicos; esto es, abarca una visión unitaria, interdependiente, preventiva y compleja de la totalidad de realidades y saberes, reflejada fundamentalmente en su concepción del saber, de la ley y del espíritu general.

Otra posible autocrítica que advertimos conscientemente, es que las argumentaciones que aquí se exponen están en ocasiones menos concentradas sobre el humus cultural y científico de los siglos XVII y XVIII, que sobre las implicaciones, la influencia y la eventual proximidad de la tesis y el método del bordelés respecto al pensamiento y las concesiones posteriores a él.

Sobre esto hemos de decir dos cosas: en primer lugar, que nuestra premisa e intención era elaborar una investigación cuyas conclusiones sirvieran a las necesidades y al pensamiento presente. Lejos de hacer un estudio de historia de la filosofía política, hemos tratado de descubrir las potencialidades actuales de un pensamiento que inspira permanentemente nuestras sociedades desde el siglo XVIII a través de la doctrina de la separación de poderes. Una teoría que, insistimos, en la obra de Montesquieu trasciende el campo estrictamente jurídico-político, alcanzando dimensiones medioambientales (especialmente centradas en el clima), antropológicas y sociológicas.

En segundo lugar, señalar que, en el intento de corregirnos y no desbordar los límites del trabajo, nos ha orientado el no diversificar en exceso las opiniones de los estudiosos sobre las materias que no se centran exclusivamente en el pensamiento y obra del bordelés, para lo cual hemos acudido a autores cuyos análisis tienen un talante

global, una perspectiva histórica y conclusiones sobre las que, en general, existe cierto consenso: E. Cassirer dentro del campo de la filosofía y la cultura, G. H. Sabine dentro del campo de la ciencia política, M. Harris dentro de la antropología cultural, E. O. Wilson dentro de la perspectiva sociobiológica, Bermúdez de Castro para la antropología evolutiva, Jaume Terradas, discípulo de R. Margalef, en materia de ecología humana, Edgar Morin en el campo de la complejidad del saber, Francisco Mora en materia de neurociencia, etc., autores todos ellos de una talla intelectual probada dentro de sus respectivos campos disciplinares.

Cabe decir asimismo, que en la redacción de este análisis nos han inspirado el conocimiento y las recomendaciones del propio autor acerca de la necesaria perspectiva que hay que poseer de la historia. Las investigaciones que se han hecho, las múltiples referencias y citas que hay en sus escritos, así como la dotación de su biblioteca, acreditan que Montesquieu era buen conocedor de la historia contada a partir de los griegos.<sup>104</sup> Fiel a su visión naturalista, el autor señala que: «Al no poder permanecer fieles a sus principios, los Estados casi siempre degeneran. Por tanto se recomienda, en tiempos de crisis, mirar hacia los comienzos».<sup>105</sup> Y afirma también en otro de sus textos: «A veces se necesitan muchos siglos para preparar los cambios; los acontecimientos maduran y se hacen las revoluciones».<sup>106</sup>

Insistimos en la idea de que Montesquieu nos orienta a través de su obra sobre lo que hoy es urgente en el ámbito del pensamiento y sobre el modo interrelacionado de hacerlo, proyectando un hacer científico que abarque inseparablemente el estudio conjunto de lo medioambiental, de lo antropológico y de lo social.

El bordelés propone una relación de coexistencia social en armonía con el entorno, persigue un concepto de razón vinculada a la sabiduría y al sentir, propone una educación que abarque toda la condición humana, y una espiritualidad socialmente comprometida.<sup>107</sup> Visualiza una política que haga de la ejemplaridad su mejor baza,

---

<sup>104</sup> Cfr. TOUCHEFEU, Yves, “Écrivains grecs” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=387>>. VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Écrivains latins” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=197>>.

<sup>105</sup> STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 85.

<sup>106</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVIII, 39, p. 696.

<sup>107</sup> La espiritualidad es hoy un creciente valor en alza con efectos muy beneficiosos sobre la colectividad. Se habla cada día más de la “inteligencia espiritual”, entendida no como religiosidad, sino como

buscando para ello una fundamentación racional y motivaciones psicológicas. Persigue formas de poder que ejerzan su dominio sobre los espíritus -Montesquieu habla de « (...) el imperio que una conciencia tiene sobre otra conciencia»-.<sup>108</sup> El bordelés busca seres humanos que se conozcan a sí mismos y que hagan del término medio, la virtud, y el sentido práctico su mayor tesoro. Y sin duda no es el único autor que ha apelado a la virtud, a la moderación y al término medio en la historia del pensamiento. Como señala Manuel Santaella:

«El espíritu de equilibrio, la búsqueda del término medio y de la moderación es una constante en muchos pensadores políticos. Aristóteles y Santo Tomás, Maquiavelo y Locke, cuya influencia sobre nuestro autor parece indudable, fueron campeones de la moderación y del espíritu moderado».<sup>109</sup>

Starobinski destacó que «Montesquieu es, con su compatriota Montaigne, uno de los pocos hombres que saben ocupar las medias distancias sin dejarse vencer por la mediocridad».<sup>110</sup>

Son por último necesarias algunas aclaraciones bibliográficas. En principio hay que reconocer que esta investigación se apoya en la parte más importante y notoria de la obra del bordelés, pero no en su totalidad. La obra completa de Montesquieu se encuentra aún en fase de análisis y publicación periódica, fundamentalmente en francés y parte también en italiano. En castellano su obra se ha editado tan solo parcialmente y la recogemos en la bibliografía final. De entre las publicadas en castellano hemos extraído las citas para este trabajo de las *Cartas Persas* y *Del Espíritu de las Leyes* traducidas en sendas y recientes versiones de la editorial Losada, de cuya traducción se ha hecho cargo la lingüista Graciela Isnardi; si bien, en el caso de *Del Espíritu de las Leyes* lo hemos contrastado con la traducción editada en Tecnos a cargo de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega.<sup>111</sup> La edición de la obra completa de Montesquieu en francés (aunque no está realmente completa) a la que nos ha sido más asequible acceder

---

patrimonio del ser humano «que permite el crecimiento y la transformación en dirección a una mayor evolución de nuestro potencial humano». Cfr. MARTINEZ, Enrique, *La botella en el océano: De la intolerancia religiosa a la liberación espiritual*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009, p.15. Asimismo cfr. MARTINEZ LOZANO, Enrique, “Inteligencia espiritual”, en *Vida en plenitud. Apuntes para una espiritualidad transreligiosa*, Madrid, PPC, 2012, pp. 95 ss.

<sup>108</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 13, p. 583.

<sup>109</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 91.

<sup>110</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 22. Montesquieu comparte también con el renacentista francés Montaigne (1533-1592) la libertad de estilo al escribir y la amplitud de temas por los que ambos se interesan; la consideración de la pequeñez humana ante la inmensidad de la naturaleza, la humildad que supone el reconocimiento de las limitaciones humanas para conocer, y la importancia que ambos otorgan al logro de la felicidad y al vivir con alegría en una vida fugaz.

<sup>111</sup> MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 1987.

y con la que hemos trabajado es la de ediciones du Seuil, de 1964.<sup>112</sup> Pero la verdadera recopilación y publicación de las obras completas del autor, que se prevé realizar en 21 volúmenes, se encuentra aún en realización impulsada por la Société Montesquieu en colaboración con la Voltaire Foundation (Oxford) y el Istituto italiano per gli Studi Filosofici (Nápoles), de cuyo estado da cuenta el artículo que se cita a pie de página y puede consultarse en internet.<sup>113</sup>

Precisamente, buena parte de las fuentes consultadas, la mayoría de las cuales están en los idiomas francés e italiano, no se encuentran en formato papel sino en edición digital. La razón es que tienen su origen en las páginas webs dedicadas a publicar y difundir lo investigado acerca de la obra del bordelés, que están a cargo de los dos centros de estudio más importantes dedicados a este autor, la mencionada Sociedad Montesquieu, francesa,<sup>114</sup> y la Biblioteca electrónica de Montesquieu, a cargo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Bolonia.<sup>115</sup> En ambos sitios se encuentran multitud de revistas, cuadernos, artículos, monografías, lecturas críticas, conclusiones de seminarios e incluso un diccionario electrónico centrado exclusivamente en la obra del autor. Todo lo consultado en estas webs a propósito de la realización de esta investigación se encuentra citado a pie de página, así como, cuando procede, en el apartado dedicado a la bibliografía. Las traducciones y citas de los textos que proceden de estas páginas son mías, unas veces tomadas de modo literal y otras, cuando la traducción podía admitir más interpretaciones, están hechas de un modo libre.

De entre todos los autores extranjeros que se han señalado por la importancia de sus estudios sobre Montesquieu, destacaríamos inicialmente tres autores ya históricos: un francés, André Masson (1900-1986), quien realizó la más cuidada edición crítica editada hasta hoy de sus escritos;<sup>116</sup> un británico, Robert Shackleton (1919-1986), autor de una recomendable biografía intelectual del autor que dibuja un completo fresco de toda una época de la cultura europea,<sup>117</sup> y un italiano, Sergio Cotta (1921-2007), autor

---

<sup>112</sup> MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

<sup>113</sup> RETAT P. y VOLPILHAC-AUGER C., “État présent de l’édition des Œuvres complètes de Montesquieu” [en línea]. [Referencia de 8 de julio de 2012]. Disponible en <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article902>

<sup>114</sup> Disponible en <http://www.societe-montesquieu.org/>

<sup>115</sup> Disponible en <http://www.montesquieu.it/main.htm>

<sup>116</sup> *Oeuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction de M. André Masson, 3 vols., Paris, Nagel, 1950-1955.

<sup>117</sup> SHACKLETON, Robert, *Montesquieu a Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

de una monografía sobre el conjunto del pensamiento de Montesquieu.<sup>118</sup> No existe en nuestro país una tradición tan destacada de estudios sobre este autor como en otros países, aunque a nivel internacional destaca la prestigiosa obra de Carmen Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu*,<sup>119</sup> aparte de la cual, no hay ninguna otra publicación que se aproxime al estudio de las obras completas del autor. Habiendo finalizado ya el análisis de las fuentes de esta investigación se ha publicado en España la obra del italiano Domenico Felice, *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el Esprit des lois de Montesquieu* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2012). Hay que señalar finalmente que, en España, son dos las tesis doctorales registradas acerca del mismo hasta la fecha,<sup>120</sup> la primera de Carmen Iglesias en 1978, registrada bajo el título *Idea de naturaleza y ciencias naturales en el pensamiento político y sociológico de Montesquieu*, germen de posteriores publicaciones suyas, y una segunda de 1993 titulada *El legislador y el arte de legislar en Montesquieu*, de Manuel Santaella, publicada por la Universidad Pontificia de Comillas.<sup>121</sup>

Por último, ha de hacerse una breve precisión relativa a cómo se han abordado las cuestiones de género en esta tesis, al tratarse de un asunto especialmente significativo en estos tiempos de cambios. Suscribimos la reflexión expuesta por Richard Tarnas en su libro *La pasión de la mente occidental*, dedicado a exponer la evolución general del pensamiento y la cultura occidentales.<sup>122</sup> Defender hoy ideas desde una perspectiva androcéntrica de consecuencias patrilineales nos parece del todo injustificable, lo cual no exime de contar la evolución del pensamiento occidental tal y como fue concebido y expresado en el marco de nuestra tradición intelectual. Como sostiene Tarnas –y se suscribe desde aquí– la dialéctica arquetípica que se expresa a través del lenguaje entre lo masculino y lo femenino es consustancial a toda cosmovisión, y reflejarlo erróneamente hacia el pasado supondría una censura histórica, y ello pese a compartir plenamente la vigencia lingüística, real y efectiva, de la igualdad de géneros en todos los ámbitos.

---

<sup>118</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*

<sup>119</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*

<sup>120</sup> Según refleja la base de datos Teseo del Ministerio de Ciencia e Innovación.

<sup>121</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*

<sup>122</sup> TARNAS, Richard, *La pasión de la mente occidental*, Girona, Atalanta, 2008, p. 561. Nota 1 de la introducción. Para una profundización en «la imagen específica de lo humano como arquetípicamente masculino» y sus consecuencias en la evolución intelectual y espiritual de Occidente, cfr. *Ibid.*, pp. 553 ss. En especial ver las notas 8 y 9. Tarnas afirma que: «Cuando el lenguaje genéricamente distorsionado no sea ya norma establecida, toda la cosmovisión cultural entrará en una nueva era». *Ibid.*, p. 589.



## CAPÍTULO I.- NATURALEZA Y CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL

«El ambiente natural es el teatro en el que la especie humana evolucionó y a la que su fisiología y su comportamiento están finamente adaptados».

E.O.WILSON, *Consilience*.

«El organismo en su desarrollo, en su ser y llegar a ser, en su especificidad y su plasticidad construye su propio futuro».

STEVEN ROSE, *Lifelines*.

Si en cualquier época, y para la comprensión general de las manifestaciones socioculturales, se hace necesario investigar la visión que se tiene de la naturaleza y la relación que cada civilización establece con ella, igualmente, para entender la obra de Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755), debe comenzarse por analizar el concepto de naturaleza, clave en los siglos XVII y XVIII, así como el uso que se hace de él por distintos autores, y la concepción e importancia que tiene en sus escritos.

Se trata, como señala Catherine Larrère, de una labor compleja, de un concepto lleno de ambigüedades y tensiones.<sup>123</sup> Carmen Iglesias -autora de la, a mi juicio, obra más importante escrita sobre este autor en lengua castellana- destaca que se trata de una idea polimorfa, sobre todo en su aplicación «a lo específicamente humano, al mundo político y social».<sup>124</sup>

Y si de entrada no existe consenso acerca de la idea de naturaleza,<sup>125</sup> es conveniente comenzar señalando que tampoco se encontrará en la época de Montesquieu consenso sobre las ideas de construcción social y de cultura. Ambas están prácticamente ausentes en el pensamiento ilustrado.<sup>126</sup> No obstante, si algo se desprende del giro epistemológico que opera desde el pensamiento de Copérnico hasta el de Kant,

---

<sup>123</sup> Por ejemplo, no se quiere decir lo mismo cuando se usan por Montesquieu las expresiones «derecho natural», «religión natural», o «estado de naturaleza», cfr., LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector, Le Vocabulaire de Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, 5, 2001, pp. 202-203.

<sup>124</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 375.

<sup>125</sup> En general, aunque no siempre, se utilizará el término “Naturaleza”, con mayúsculas, para referirnos expresamente a la naturaleza física de modo global, esto es, al escenario natural que constituye el planeta Tierra. Su empleo en minúscula se refiere más al término en el sentido amplio en el que lo emplea Montesquieu de las reglas del juego fenoménico. Se hablará sobre ello más adelante.

<sup>126</sup> Sobre la aparición del concepto de ‘cultura’, cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 8.

tiempo en el que se enmarca la obra del bordelés, es que «el mundo, en cierto sentido esencial, es un constructo».<sup>127</sup>

El vocablo cultura procede, según los estudios etimológicos, de la acción de cultivar, y se acuña, por tanto, en paralelo a la visión que el ser humano aprehende del mundo natural al interactuar con él. ‘Culto’ viene de ‘cultivado’.<sup>128</sup> Su empleo sufre una evolución analizada por la Antropología, la Filosofía de la Cultura, la Sociología del Conocimiento y otras disciplinas, que acreditan que no siempre se ha utilizado en un mismo sentido, que ha pasado por distintas acepciones, y que, en la mayoría de las ocasiones, se le ha atribuido una significación relativa a lo elaborado por los humanos, a lo “artificial”, en oposición a lo “natural” en sentido estricto. De otro lado, no se puede hablar de construcciones socioculturales hasta el desarrollo, a partir del siglo XIX, de las distintas teorías antropológicas.

Por lo tanto, y a pesar del título general que se ha dado a este epígrafe, hay que ser conscientes de que, ni existe consenso sobre el significado y empleo del término ‘naturaleza’ en la época ilustrada, ni se usa el término ‘cultura’, ni puede hablarse aún -terminológicamente- de la existencia de teorías completas acerca de la construcción sociocultural. Es en aquel tiempo cuando estas perspectivas del saber comienzan a tomar forma.

Hechas estas aclaraciones hay que señalar, para introducimos en su figura, que, desde sus primeras reflexiones, la pretensión intelectual que manifiesta el bordelés es grande. Va incluso más allá de las ambiciones que se manifiestan en las obras de Aristóteles y Bodino (1529-1596), en las que se analizaban ya las relaciones entre el medio ambiente y la política.<sup>129</sup> Así, por ejemplo, fruto del espíritu curioso que Montesquieu poseía en sus años de juventud, de su ya gran amplitud de miras, e inspirado en la actividad científica que desarrolla en la Academia de Burdeos, adelantándose en veinte o treinta años a las inquietudes de sus contemporáneos,<sup>130</sup> en su *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne* de 1719, «se propone reconstruir una historia general de la Tierra y de sus transformaciones geológicas y climáticas sin olvidar las profundas modificaciones que el hombre introduce en el

---

<sup>127</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 525.

<sup>128</sup> COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2005.

<sup>129</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 424.

<sup>130</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 337.

ambiente».<sup>131</sup> Con ello, ejerce sobre toda la comunidad literaria y filosófica una influencia determinante y una fascinación irresistible. Y lo hace, participando de una época en la que los planteamientos intelectuales tratan de asentarse en observaciones empíricas de validez universal, y no en dogmatismos religiosos.

La ambición de los planteamientos de Montesquieu, comienza por lo físico hasta abarcar los mundos personales y sociales, y es tal, que un analista de su obra como Manuel Santaella llega a afirmar lo siguiente:

«Nada escapa a su infatigable curiosidad, a su deseo de abarcar y sistematizar el complejo mundo de las relaciones sociales en cuanto estas se hallan regidas por normas jurídicas humanas y divinas, eclesiásticas y estatales, legales y consuetudinarias, históricas y actuales».<sup>132</sup>

Y es que a nuestro juicio, en la obra del bordelés se ponen de manifiesto los límites de la mentalidad moderna, y se apunta ya a una visión contemporánea que contempla, en palabras de Richard Tarnas, «la naturaleza multidimensional de la realidad, la índole multifacética del espíritu humano y la naturaleza polivalente y simbólicamente mediatizada del conocimiento y la experiencia humanos».<sup>133</sup>

No es por tanto de extrañar que entrados en el siglo XXI, y en una época como la actual, en la que las ciencias abarcan cada vez mapas cronológicos más amplios,<sup>134</sup> y en la que la Tierra comienza a entenderse por la comunidad científica como una entidad susceptible de biografía,<sup>135</sup> se inicie esta investigación -continuando el propósito de Montesquieu de que su obra tuviera una finalidad útil- con el análisis que la visión global que el autor transmite sobre la naturaleza y sus repercusiones humanistas. Y lo hacemos presos de la misma fascinación e interés que encandilara a sus contemporáneos del siglo XVIII.

---

<sup>131</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 66. Como señala Giovanni Cristanni, gran parte de la crítica se interroga sobre la influencia que este interés ejerció sobre sus posteriores escritos. CRISTANI, Giovanni, "Montesquieu. Scritti scientifici", en <http://www.montesquieu.it/files/Riviste/numero1.pdf>. Por su parte, C. Iglesias escribe que: «El «Proyecto» enlaza, como se verá, con una de las investigaciones naturalistas que más honda influencia va a tener en la transformación de la imagen estática de la naturaleza, junto con el estudio geológico de la Tierra y de los fósiles». IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, p. 247.

<sup>132</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 34.

<sup>133</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 512.

<sup>134</sup> Cfr., por ejemplo, la amplia perspectiva intelectual de muchos trabajos de nuestra época, como las obras de CHRISTIAN, David, *Mapas del tiempo. Introducción a la «gran historia»*, Barcelona, Crítica, 2001, y CHOZA, Jacinto, *Historia Cultural del Humanismo*, Sevilla, Thémata/Plaza y Valdés, 2009.

<sup>135</sup> Cfr. TERRADAS, Jaume, *Biografía del mundo: Del origen de la vida al colapso ecológico*, Barcelona, Ediciones Destino, 2006.

El objeto de este capítulo es, por tanto, poner de manifiesto la gran importancia que su idea de naturaleza tiene en sus escritos en relación con la tesis que se trata de acreditar, que no es otra que su obra aborda el proceso de construcción sociocultural, si bien, con las salvedades terminológicas ya expuestas. Un proceso en el que la naturaleza cumple un rol fundamental, pues Montesquieu, como hará buena parte del pensamiento antropológico y filosófico posterior, comienza por plantearse la cuestión de la inserción o el encaje de los seres humanos, como seres biológicos que somos, en el medio en que nos desenvolvemos.<sup>136</sup>

### **1.1.- Significado e importancia de la naturaleza en la obra de Montesquieu. Entre modelos mecánicos y dinámicos.**

Es de suma importancia destacar el significado y la relevancia que la naturaleza tenía para el autor, como fuente de lo individual, lo sociocultural y lo político, y también como fuente de conocimiento científico y modelo a seguir.

Como se ha dicho, el término ‘naturaleza’ se empleaba con distintas acepciones en el contexto de un período filosófico –denominado convencionalmente como “Ilustración”– en transición entre dos modelos que hoy se calificarían de paradigmáticos. Una época en la que muchas ciencias, plenamente vigentes hoy, se encontraban aún buscando su camino, perfilando sus límites, mientras otras estaban aún esperando nacer.

Pero las preguntas acerca de lo que sea la naturaleza no son recientes. Se sabe que en Occidente, desde los modelos presocráticos griegos con sus teorías físicas y metafísicas, hasta las más recientes concepciones, la rama del humanismo conocida como Filosofía de la Naturaleza, se ha ocupado generalmente del estudio de esta historia conceptual y paradigmática que ha influido sobre todas las ramas de la filosofía. En materia de filosofía política lo pone claramente de manifiesto George Sabine (1880-1961):

«Así ocurrió que la filosofía política y ética griega continuó el camino ya desbrozado por la filosofía de la naturaleza, buscando la permanencia en medio del cambio y la unidad en medio de la multiplicidad».<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Un ejemplo central dentro del pensamiento antropológico-filosófico lo encontramos en la obra de Gehlen, que comienza precisamente por analizar dicha cuestión, cfr. GEHLEN, Arnold, “El hombre en cuanto problema biológico de especiales características”, en *op. cit.*, pp. 9, 83 ss.

<sup>137</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 49.

De otro lado, mucho más cerca de nuestros días, a partir de finales del siglo XIX, habrá también una preocupación, propia del campo de la entonces recién nacida antropología, concretada en el papel que el medio ambiente natural, entendido en sentido amplio, juega en el desarrollo y comportamiento del hombre y de las culturas.<sup>138</sup> Los antropólogos evolutivos, a caballo de los siglos XX y XXI, afirmarán que «las pequeñas diferencias externas entre todos los pueblos de la Tierra tienen un origen ambiental, por adaptación a tantos y tan diferentes ambientes colonizados por los seres humanos desde hace unos 50.000 años».<sup>139</sup>

Este es pues un tema muy presente hoy, no solo en la filosofía, sino en el conjunto de las disciplinas e investigaciones científicas y humanísticas, sin perjuicio de que la cuestión se encontraba ya planteada en el origen de la cultura occidental. Como expone el que fuera catedrático de Ciencia Política, Rodrigo Fernández-Carvajal (1924-1997):

«Hay que puntualizar que las observaciones ambientales son viejas en Ciencia política, aunque la expresión *milieu ambient* no haya entrado en uso hasta el biólogo Geoffroy de Saint-Hilaire (año 1835) y hasta la inmediata adopción que hace de ella Augusto Comte. Aristóteles destaca la influencia del clima y de las condiciones físicas sobre la vida de las ciudades (Política, VII, 6) y Montesquieu desarrolla sistemáticamente el principio de que "el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes según los diversos climas" (*De l'èsprit des Lois*, XIV,1); más tarde el positivismo decimonónico difunde una general y amplísima valoración del ambiente físico y biológico como factor determinante de todos los productos de la cultura humana, punto de vista que culmina con Hipólito Taine. Pero *este ambientalismo es puramente teórico y explicativo, no práctico*; es la naturaleza, no el mismo hombre, quien dispara *estimuli* y suscita respuestas (...) ».

Fernández-Carvajal continúa con su exposición explicando la evolución de la teoría del reflejo condicionado del ruso Pavlov, el *behaviorismo* del norteamericano Watson (imperialismo ambiental), y la tecnología de la conducta de Skinner, para denunciar cómo, el progreso científico de las ciencias humanas, se encuentra bloqueado por la falta de «criterios filosóficos de especificación».<sup>140</sup> Criterios que precisamente

---

<sup>138</sup> Hoy día, desde la perspectiva sociobiológica se sostiene que: «Todo lo que no es el sujeto es su medio ambiente. Si el sujeto es la sociedad, el medio ambiente es algo que la envuelve y la penetra por todas partes (...) porque las redes ecológica, social, económica y cultural están unidas y coevolucionan». TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, p. 492.

<sup>139</sup> BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, "Origen y éxito de Homo sapiens", en *op. cit.*, p. 119.

<sup>140</sup> FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *op. cit.*, pp. 257 ss.

este trabajo de investigación trata de analizar y poner de manifiesto en la obra de Montesquieu.

El papel de la ‘naturaleza’ en la formación y devenir de toda cultura es crucial en el pensamiento de Montesquieu, porque en la vasta complejidad de su obra, la naturaleza física, la del individuo, la de cada sociedad, cultura y valor social, son entendidas como interdependientes. Su evolución práctica y conceptual solo se comprende en el análisis de sus relaciones recíprocas. Como sostiene además el italiano Sergio Cotta, autor de la obra *Montesquieu e la scienza della società*, la idea central de su obra radica en la relación del hombre con su medio ambiente, entendido este en un sentido amplio.<sup>141</sup>

Carmen Iglesias abunda en el origen y significados posibles que atribuir a la noción de ‘medio’, impensable sin el concurso de la historia natural y la medicina de la época, afirmando que se refiere al medio natural:

«Montesquieu sitúa precisamente como objetivo principal de su obra el estudio de las relaciones del hombre con el medio natural, contribuyendo asimismo, según se ha dicho, al asentamiento de las «bases» para el desarrollo disciplinar de la geografía humana del siglo XVIII».<sup>142</sup>

Los factores naturales tienen, como se ve, gran importancia en su obra. Hay -a juicio del bordelés- razones suficientes para investigar lo que denomina las leyes de la naturaleza. Su visión se ampara en los paradigmas ilustrados que predominaban sobre el mundo natural, y especialmente refleja la idea de que la armonía que se observa y se predica del mundo físico, lo que se conoce como providencia secularizada, es trasladable al ámbito de lo individual y lo social, como manifestarán las ideas positivistas, primero de Saint-Simon (1675-1755), y luego de Comte (1798-1857). Lo expresan con exactitud las palabras de Carmen Iglesias:

«Quizás en ningún otro tema pueda observarse tan claramente la interrelación entre la imagen del universo físico (...) presidida en última instancia por una armonía preestablecida, y esta creencia firme de la primera mitad del XVIII en la estrecha armonización entre el bienestar individual y el social».<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 94 ss.

<sup>142</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 268, 281.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 444.

Ernst Cassirer (1874-1945), recogió cómo, tanto en el siglo XVII como en el XVIII, la idea de naturaleza engloba en una unidad lo material y lo espiritual, lo físico y lo anímico, sin que el concepto enfrente a las ciencias de la naturaleza y a las del espíritu, «la expresión no hace referencia a un ser de las cosas sino al origen y fundamento de verdades», abarcando tanto las verdades físicas como las espirituales: « (...) que no necesitan de ninguna revelación trascendente, sino que son ciertas y luminosas por sí mismas».<sup>144</sup> Frente a la perspectiva clásica griega, para la visión moderna el universo posee un orden intrínseco que, más que emanar de una inteligencia cósmica de la que el ser humano puede participar, es «deducible de las regularidades materiales de la naturaleza con el mero uso de la mente humana».<sup>145</sup>

Montesquieu habla de la naturaleza en tal sentido y también, indistintamente, se refiere a ella en un sentido puramente físico; otras, en cambio, se refiere a la ‘naturaleza’ como naturaleza derivada de las cosas, fruto de la interacción del ser humano con el entorno, sin que coincida plenamente con el primer sentido expresado. Usa así el término de modo similar a como lo empleaba Aristóteles, al abarcar una teoría de la naturaleza que incluía tanto los estudios biológicos como los estudios sociales, tratando de identificar el conjunto de elementos o factores homogéneos de la realidad con capacidad para cumplir una finalidad y transformar su entorno, vinculando, más Montesquieu que Aristóteles, la noción de naturaleza a la de proceso a través de su idea de ley como relación, como veremos más adelante.<sup>146</sup>

En todo caso, siempre presupone la existencia de un vínculo, de una ligazón dinámica entre las perspectivas natural y antropológica. Para Montesquieu, las manifestaciones humanas son fruto del medio ambiente, y por tanto también forman parte del mundo de lo natural, y este proporciona las claves para entender la génesis, el sentido de la evolución y la cambiante configuración conceptual y existencial de cada individuo y sistema sociocultural.

Se puede reflexionar brevemente acerca de si su visión de la naturaleza se integra plenamente, o no, en el mecanicismo de la época. Puede adelantarse que,

---

<sup>144</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 269-270.

<sup>145</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 362.

<sup>146</sup> Quizá ayude algo a comprender esta idea el hecho de que para Aristóteles los factores que integraban su idea de naturaleza eran la forma, la materia y el movimiento. Cfr. SABINE, George, “La naturaleza como desarrollo”, en *op. cit.*, pp. 113-115.

mientras el mecanicismo se basa en un solo método para el estudio de los fenómenos naturales, en cambio, Montesquieu, al igual que hiciera Bacon (1561-1626), que sigue la tradición organicista a caballo entre los siglos XVI y XVII, va más allá y, en palabras de Hugh Kearney: « (...) aboga por la observación conjunta de una amplia gama de fenómenos».<sup>147</sup>

Para C. Iglesias, el preguntarse acerca de si predomina en el bordelés una visión mecánica o dinámica, responde a su manifiesto interés por el origen del hombre y por su evolución:

«Como ha señalado Barrière, todas las cuestiones sobre los orígenes apasionan a Montesquieu: desde el origen de las ideas y de los elementos al de la escritura y el lenguaje».<sup>148</sup>

Es patente que en su extensa obra se aprecia sin duda esa nueva mirada sobre la naturaleza que a partir del siglo XVII vincula en el ser humano sensibilidad y entendimiento. Participa de la idea, expuesta por Cassirer, de que el hombre puede conocer los secretos de la naturaleza. Montesquieu rompe con una idea estática del mundo y asume, frente a épocas anteriores, una visión dinámica que retratará Diderot (1713-1784), quien poco después avanzará «hacia una nueva concepción de la filosofía natural» basada en una naturaleza pasajera y transitoria en la que «ninguna de sus formas permanece idéntica a sí misma».<sup>149</sup>

A lo largo de las siguientes páginas veremos que para Montesquieu, como más adelante para Kant (1724-1804), más allá de una visión mecánica, el mundo se nos presenta como fenómeno, y a las claves del mismo es también a lo que denomina ‘naturaleza’.<sup>150</sup>

Montesquieu ha leído a los clásicos, conoce bien a Lucrecio, al que cita al principio del Libro XXIII de *Del Espíritu*, fortaleciendo, en opinión de C. Volpilhac-Auger, la dimensión poética de su obra.<sup>151</sup> Y al igual que el resto de los ilustrados,

---

<sup>147</sup> Cfr. KEARNEY, Hugh, *Orígenes de la Ciencia Moderna, 1500-1700*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, p. 91. Lo que puede afirmarse es que aunque la superación del mecanicismo no se conseguirá hasta el siglo XIX, es en el siglo anterior en el que tal superación hunde sus raíces, al manifestarse en él la insuficiencia de sus planteamientos. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 230.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>149</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 57, 64, 111.

<sup>150</sup> Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 39.

<sup>151</sup> VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Antiquité (classique)”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens->



escribe en una época en la que se asiste a un cambio de modelo epistemológico que, en Montesquieu, refleja el camino que va de Descartes (1596-1650) a Newton (1643-1727),<sup>152</sup> y en la que el pensamiento se asocia a los métodos empleados por la matemática y las ciencias físicas, vinculando e identificando cada vez más las verdades con todo saber obtenido por métodos científicos.<sup>153</sup>

Son tiempos en los que la naturaleza no se identifica ya con esencias, sino que se concibe como un sistema explicado a través de diversas funciones en interacción, definiéndose cada cuerpo por el lugar que este ocupa en el sistema.<sup>154</sup> Se trata pues de un nuevo modelo epistemológico que vincula razón y experiencia, que deja atrás la visión tradicional, ontológica y estática del mundo.<sup>155</sup>

Su obra se encuentra a medio camino entre el mecanicismo y la autonomía del pensamiento de Galileo (1564-1642), y el racionalismo y universalismo del saber cartesiano, por un lado, y la nueva visión dinámica que surge fundamentalmente como consecuencia del desarrollo creciente de las ciencias que tienen por objeto el estudio de la biología, y los paradigmas dinámicos surgidos de la mano de Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) y Newton (1643-1727), por otro.<sup>156</sup>

---

lyon.fr/index.php?id=109>. Sobre las lecturas por Montesquieu de Lucrecio, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 206.

<sup>152</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 208. Como escribe R. Tarnas: « En filosofía y en epistemología (...) la revolución copernicana (...) comienza con Descartes y culmina con Kant (...) fue Descartes el primero que aprehendió y expreso plenamente la experiencia del yo autónomo emergente como fundamento distinto y separado del mundo exterior objetivo que se trata de comprender y dominar». TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 523.

<sup>153</sup> Cfr. ARANA, Juan, *El caos del conocimiento...*, p. 75. El concepto de naturaleza en la filosofía de la Ilustración se puede encontrar en: CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997; en GUSDORF, George, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1972 ; en HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1985; y en EHRARD, Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, SEVPEN, 1963.

<sup>154</sup> IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, p. 366.

<sup>155</sup> Para un resumen de las características que reúne la cosmovisión moderna del mundo, cfr. TARNAS, Richard, “Los fundamentos de la cosmovisión moderna”, en *op. cit.*, pp. 356-367.

<sup>156</sup> Como afirma C. Iglesias: « (...) la influencia del principio de atracción newtoniano en las ciencias de la vida hace posible el esbozo de un nuevo concepto de *organización y reproducción* de lo viviente que supera el análisis puramente externo de la estructura visible de los seres (...) La influencia de la cosmología newtoniana se interrelaciona con la de la vieja tradición antropogeográfica de los climas para examinar con rigurosidad la interacción del organismo con su medio en un sentido globalizador y más complejo que la simple acción-reacción mecanicista anterior». Sobre la recepción de Newton por Montesquieu, y su mediatización por el cartesianismo francés, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 192 ss., 204, 254.

Pese a conservar una cierta visión estática del mundo político y social,<sup>157</sup> sus reflexiones beben de estos paradigmas, tratando de trasladar el modelo de lo natural-inteligible al mundo humano y social, en una época en el que la idea de Dios se expresa y se sustituye paulatinamente por la de ‘naturaleza’.<sup>158</sup> Su conocimiento constituirá el secularizado hilo conductor que permita a los humanos conocerse a sí mismos conociendo su entorno.

## 1.2.- Las leyes de la naturaleza y el clima.

En los escritos de Montesquieu, la naturaleza se convierte en el amplio escenario en que se desarrolla la aventura incierta del destino de seres humanos y sociedades. Sus condicionantes son los que delimitan los grandes horizontes económicos y culturales, así como, previamente, aquellas cuestiones particulares que propiamente definen la condición humana. Y es que más allá de ser el escenario, la naturaleza es el texto mismo del que se nutren la representación y sus protagonistas, y sus elementos son los que configuran la escena. La naturaleza impone sus reglas de juego condicionando el concreto desarrollo de individuos y sociedades. El imperio de la naturaleza sobre la naturaleza humana se extiende incluso al poder político, pues: «Las razones humanas están siempre subordinadas a esta causa suprema, que hace lo que quiere y se sirve de todas las que quiere».<sup>159</sup>

Lo natural se concibe como modelo, como metáfora, como fuente de normatividad y sabiduría, y como factor de construcción de realidades humanas.<sup>160</sup>

En la obra de Montesquieu, la naturaleza de un Universo en continua transformación da lugar a una biodiversidad, no solo vegetal y animal, sino también social, política y cultural. En ella, el hombre se sitúa como un ser voluble, reo de sus ‘pasiones’,<sup>161</sup> que persigue su adaptación personal y social a cada uno de los entornos

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>158</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 85-110.

<sup>159</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, II, p. 327.

<sup>160</sup> Actualmente esta idea, presente en Montesquieu, sigue plenamente vigente: «Desde la Ilustración y la revolución científica (...) En lugar de volverse hacia la naturaleza en busca de inspiración, la sociedad moderna se ha concentrado en demostrar qué sabemos hacer mejor que la naturaleza (...) El llamamiento a respetar las leyes de la naturaleza es claramente un imperativo ecológico». BRAUNGART, Michael, y MCDONOUGH, William, *Cradle to cradle (De la cuna a la cuna)*, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana de España S.A.U., 2005, p. 16.

<sup>161</sup> Como señala Carmen Iglesias, en aquella época, cuando médicos y moralistas hablan de las pasiones no están hablando de lo mismo: « (...) los primeros ven al hombre como la máquina de un artesano; los segundos como un espíritu». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 285.

proporcionados por la naturaleza, hasta el punto de constituirse él mismo en un ser diverso, en tanto las condiciones geográficas inducen a que desarrolle unas características y no otras.

El que la naturaleza aporte una diversidad de espíritus, se observa por ejemplo en las consideraciones de sus *Pensées* sobre los tipos de personas desdichadas y dichosas. Pero no se trata de una transformación de su propia esencia, sino que en Montesquieu la naturaleza presenta reglas invariables, de modo que los cambios acontecen dentro de una realidad que participa siempre de las mismas reglas.

En lo que respecta a las reglas de la creación, confía en un orden de la creación con reglas permanentes. Filosóficamente, la constancia de esas reglas presupone, bien un orden inmutable de la naturaleza que descansa en la tradición del racionalismo clásico que vincula a Dios todo fundamento epistemológico (Descartes, Spinoza, Leibniz), bien un axioma pragmático necesario para hacer ciencia. La idea es que si la naturaleza es fruto, continuación y espejo de Dios, participa de la eternidad e inmutabilidad divinas. Lo contrario sería admitir que Dios puede cambiar de esencia, por eso Spinoza equiparó Dios y naturaleza.<sup>162</sup>

Hay que tener en cuenta que, como Carmen Iglesias afirma, a pesar del auge creciente del modelo newtoniano, en el siglo XVIII la naturaleza sigue teniendo un carácter estático.<sup>163</sup> Sergio Cotta lo ve también así cuando afirma: «Es la inmutabilidad divina la que garantiza todas las leyes de la naturaleza».<sup>164</sup> Pero la idea de naturaleza no se identifica en este punto con las cosas en sí, sino con el conjunto de leyes que rigen el mundo físico, lo cual se traduce en que las reglas del orden de la creación son invariables, no así el mundo físico. Y es así como Montesquieu puede conjugar mecanicismo y dinamismo, invariabilidad de las reglas universales y visión transitoria y cambiante de los fenómenos.

Carmen Iglesias apunta en la misma dirección, y abunda en que, en su época, las tensiones entre estatismo y dinamismo:

«(...) se decidirán, como ya se ha dicho, por un orden global en el que las leyes del movimiento se ordenan y regulan el mundo de una forma

---

<sup>162</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 74-79.

<sup>163</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 372.

<sup>164</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 108-109.

invariable, de manera que se evita una entropía total al permitir un continuo ajuste. Orden global, inmutabilidad de la naturaleza que, en última instancia, se apoyaba, según se vio, en la inmutabilidad divina».<sup>165</sup>

En relación a las reglas de la creación Montesquieu expresa desde el comienzo su deseo de buscar igualmente orden en la sociedad:

«De este modo, la creación, que parece ser un acto arbitrario, supone reglas tan invariables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el creador, sin esas reglas, pudiera gobernar el mundo, puesto que el mundo no subsistiría sin ellas. Estas reglas son una relación constantemente establecida (...) cada diversidad es uniformidad, cada cambio es constancia (...) Hay pues que admitir relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece (...) Pero es necesario que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico».<sup>166</sup>

Y es a partir de ahí que vincula reflexiones naturalistas y sociológicas. Las condiciones geográficas, y especialmente el clima, configuran las características principales de los usos de la vida social, así como, previamente, las tendencias de las pasiones, individuales y sociales. Igualmente orientan sobre el modo en que en cada momento y lugar deben configurarse las instituciones, leyes y costumbres, para lograr el cumplimiento del fin perseguido, que -como más adelante se verá- no es otro para Montesquieu que conquistar la felicidad humana en un entorno de paz, bondad y armonía política y social.

Como recoge M. Santaella citando a Starobinski: Montesquieu «fue uno de los primeros en hacer evidentes las relaciones entre la felicidad personal y la libertad política»,<sup>167</sup> teniendo en cuenta además las condiciones materiales en las que se asientan.

Pero esta orientación de pensamiento no es original suya, se encontraba presente ya en el origen de nuestra civilización. Tanto Platón como Aristóteles ponen de relieve la trascendencia política de fenómenos que en principio carecen de tal naturaleza. Para Platón la armonía social no se logra con un «equilibrio de fuerzas meramente políticas»,

---

<sup>165</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 355 ss.

<sup>166</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 30.

<sup>167</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 44. La obra de Montesquieu, con su metodología científica anticipa planteamientos de los Ilustrados de las postrimerías del siglo: «Aquí aparece una cuestión que Condorcet y otros pensadores ilustrados, se habían planteado (...), ¿por qué han progresado las ciencias y la tecnología pero no la ética y la política? La respuesta es que estas últimas no se han estudiado de manera científica; el progreso y la felicidad pasan por analizar al ser humano». HURTADO S., Ricardo, *La teoría de la simpatía en Sophie de Grouchy*. Proyecto de Investigación. Directora: Gemma Vicente Arregui. Universidad de Sevilla, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, 2010, pp. 48-49.

sino que tiene en cuenta también la importancia de los factores geopolíticos, de la naturaleza del suelo y del clima, de las formas de vida, del comercio, etc.<sup>168</sup> De hecho, la forma mixta de gobierno ideal que sugiere Platón supone ya un antecedente de esa búsqueda de equilibrio general que persigue Montesquieu y que se concreta en la teoría de la división de poderes que se contrapesan recíprocamente.<sup>169</sup> Además, tanto Aristóteles, como su maestro, consideraron en mayor o menor medida la importancia de las instituciones sociales como la propiedad y la familia, de los elementos educativos, religiosos, y de las costumbres y los hábitos, para el logro del equilibrio social.<sup>170</sup> Por su parte, el bordelés pretenderá hacer, especialmente del clima, una ley universal para el devenir cultural, paralelamente a lo que Newton descubrió en la gravedad.<sup>171</sup>

Como ha señalado C. Iglesias, es de suma importancia destacar que la noción de clima en Montesquieu es más compleja del modo en que se concibe hoy, incluye la noción de interdependencia y «recoge tanto el componente mecánico, que procede de la noción de medio en la cosmología newtoniana, como el componente antropogeográfico de la tradición bodiniana».<sup>172</sup>

Su obra despliega pues un mapa en el que la naturaleza es la grandiosa y variada infraestructura que proporciona los ingredientes a lo antropológico y lo sociocultural. Constituye el lugar donde todo transcurre, y, por tanto, hay que partir de sus reglas y modelos, que además no son sino metáforas del devenir humano, o más bien al revés, el devenir humano es un reflejo del mundo natural.

A su juicio, no es posible adoptar decisiones acertadas, ya sean de trascendencia personal o social, sin tener en cuenta a la naturaleza.<sup>173</sup> Experimentándola y estudiándola metódicamente se deducen los mejores y más adaptados principios que dan lugar a lo que él llama derecho de gentes, base de verdades religiosas y del sentido

---

<sup>168</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 85.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>170</sup> *Ibid.*, pp. 85, 87, 89, 98. Berger y Luckmann contemplan hoy la producción del orden social como respuesta a la necesidad de generar un contexto que establezca el comportamiento humano y equilibre sus presupuestos biológicos. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 72.

<sup>171</sup> Cfr. GUSDORF, George, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*. Paris, Payot, 1971.

<sup>172</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 268.

<sup>173</sup> Si en el fondo de lo que se trata es de tomar decisiones convenientes para el ser humano, lo acertado de los postulados de Montesquieu se confirma con las tesis evolucionistas. El propio cerebro humano es fruto de un proceso evolutivo natural en el que han sobrevivido aquellas capacidades inteligentes, entendida la inteligencia como «la capacidad flexible de optar por diferentes opciones de respuesta ante un determinado estímulo», cfr. MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 35 ss.

común, legitimador de leyes, usos y costumbres. Se manifiesta así el hilo conductor propio de la Ilustración de una naturaleza que adopta la forma de providencia secularizada. Y es que para el bordelés, lo natural encierra en sí un orden y un sentido no carente de cierto grado de “inteligencia” en tanto fuente originaria del orden personal, socioeconómico y cultural. Así se deduce cuando afirma que:

«Los que han dicho que *una fatalidad ciega produjo todos los efectos que vemos en el mundo*, han dicho un gran absurdo, porque ¿qué mayor absurdo que una fatalidad ciega que produjera seres inteligentes?». <sup>174</sup>

Y puesto que la naturaleza es la madre de todas las cosas, nos ha interesado destacar en este apartado que el autor encuentra en ella el fundamento y la causa inmediata a la que remontarse para comprender y explicar el devenir, tanto de lo personal como de lo social.

### **1.3.- La idea de continuidad y el concepto de ‘ley’.**

Siguiendo con el hilo de la naturaleza, causalidad y continuidad son dos conceptos importantes para desentrañar el pensamiento de Montesquieu.

La idea de causalidad, que lleva implícita la de continuidad, imprime fuerza al pensamiento del siglo XVIII y se encuentra enraizada en su sustrato filosófico. Desde Leibniz a Buffon (1707-1788), pasando por Maupertuis (1698-1759) y Diderot (1713-1784), queda reflejada en los escritos de casi todos los autores importantes. <sup>175</sup> En la obra de Montesquieu se aprecia una relación de continuidad entre lo geográfico y lo climático, entre el clima y la biología, así como entre lo biológico y lo psicológico. También se aprecia entre la psicología, las formas y las funcionalidades de lo cultural, entendido en su sentido más amplio, e incluyendo lo institucional, lo jurídico, lo económico, etc. Si bien, como dice él mismo: «Hay filósofos que distinguen dos creaciones; las de las cosas y la del hombre», <sup>176</sup> él aprecia en cambio entre ambas creaciones una relación de continuidad que es progresivamente acreditada por la ciencia.

Su idea de continuidad evoluciona desde el mecanicismo cartesiano al dinamismo newtoniano, pasando por Leibniz y la «autonomía naturalista de Spinoza».

---

<sup>174</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 29. Argumento utilizado aún hoy tanto por los partidarios de las tesis evolucionistas como por los de un deliberado “diseño inteligente”.

<sup>175</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 52.

<sup>176</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 113, p. 277.

Carmen Iglesias, por ejemplo, encuentra al respecto el punto común entre Montesquieu, Buffon y Maupertuis en que los tres superan la visión estática clásica y acogen «una imagen de la naturaleza estudiada en su dinamicidad».<sup>177</sup>

De otro lado, la continuidad se aprecia también en la obra de Montesquieu en el planteamiento de que el hombre es parte de la naturaleza y continúa sus reglas, participando así de algunas de las ideas que sostiene d'Holbach (1723-1789) en su *Systeme de la nature*. Como resume Cassirer al transmitir la esencia del pensamiento ilustrado:

«Ninguna explicación desde fuera, que busque el principio de la naturaleza fuera de ella misma, puede conducirnos jamás al fin. Porque el hombre es obra de la naturaleza y no tiene existencia más que en ella».<sup>178</sup>

También el antropólogo materialista cultural Marvin Harris (1927-2001), pone de manifiesto que Montesquieu compartió con autores como La Mettrie (1709-1751) y d'Holbach (1723-1789) la idea de participación y sujeción de la especie humana al conjunto de las leyes de la naturaleza.<sup>179</sup> No hay que olvidar que el bordelés vive en una época en la que las matemáticas y la física son progresivamente reemplazadas por los nuevos paradigmas de la biología y la fisiología general.<sup>180</sup> Puede ponerse como ejemplo la metáfora, a que acude el propio Montesquieu, para entender que « (...) los hombres son como plantas, que nunca crecen con felicidad si no están bien cultivadas».<sup>181</sup> Así ocurre también con las colectividades, pues: «se pueden comparar los imperios con un árbol cuyas ramas demasiado extensas quitan toda la savia del tronco y no sirven más que para hacer sombra», escribe.<sup>182</sup>

En la organización social, en el mundo económico y en el de la cultura, incluso en el propio carácter individual, se manifiesta para Montesquieu el principio de biodiversidad, y ocurre igual que en la naturaleza, «que se expresa de modos tan diferentes y se muestra bajo tantas formas», escribe el bordelés.<sup>183</sup> Y ocurre no por

---

<sup>177</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 234, 371.

<sup>178</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 83-84. Kant participará de esta idea.

<sup>179</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 19 ss.

<sup>180</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 84.

<sup>181</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 122, p. 300. El filósofo materialista La Mettrie escribió en 1748 dos tratados de corte determinista titulados respectivamente *El hombre máquina* y *El hombre planta*.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 121, p. 297.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 63, p. 161.

casualidad, sino por causalidad, porque los aspectos psicológicos y socioculturales son continuación de las características del mundo físico en el que se asientan.

Montesquieu apuesta abiertamente por vincular los esquemas de funcionamiento naturales con las formas culturales, que designa como “inteligentes”. Como Pascal (1623-1662) afirmara en el siglo XVII, y Voltaire (1694-1778) sostiene en el XVIII en su *Le Philosophe ignorant* acerca del azar: «Nous avons inventé ce mot pour exprimer l’effet connu de toute cause inconnue».<sup>184</sup> Para el bordelés todo, tanto en la naturaleza como en la cultura, responde a reglas que no pueden atribuirse al puro azar.<sup>185</sup> No obstante, puede apreciarse que algunas formas socioculturales reflejan o condicionan más que otras esa diversificación espontánea y natural. A este respecto afirma el barón de La Brède:

«Entre nosotros, los caracteres son todos uniformes, porque son forzados; no se ve a las personas como son, sino como se las ha obligado a ser; en esa servidumbre del corazón y del espíritu, no se oye hablar sino al temor, que no tiene sino un lenguaje, y no a la naturaleza, que se expresa de modos tan diferentes y se muestra bajo tantas formas. El disimulo (...) es aquí desconocido: todo se habla, todo se ve, todo se oye; el corazón se muestra como el rostro, en las costumbres, en la virtud, en el vicio mismo, se percibe siempre algo ingenuo».<sup>186</sup>

Es así como acaba conectando las ideas de naturaleza, causalidad, continuidad y la de ley, llegando a la conclusión de que las reglas extraídas de la naturaleza, entendidas en un sentido que excede de lo puramente físico, son para él la fuente de toda normatividad.<sup>187</sup> Así, en el capítulo 1, del libro I, de la Primera Parte de su magna obra *Del Espíritu de las Leyes*, titulado “Del Espíritu de las Leyes en su relación con los diversos seres”, comienza diciendo:

«Las leyes, en su significado más lato, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes, la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, los animales tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes».<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> Hemos inventado esa palabra para explicar el efecto conocido de causas desconocidas.

<sup>185</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 279. Asimismo Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 505.

<sup>186</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 63, p. 161.

<sup>187</sup> Sobre el paso de una concepción dinámica de la naturaleza a otra matemática basada en la idea de ley, cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 59.

<sup>188</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 29.



A pesar de la generalidad de los términos que emplea, y de que nunca aclarará el sentido específico de lo que quiere decir con «relaciones necesarias» -lo que sin duda constituye una de las deficiencias de su teoría-,<sup>189</sup> Manuel Santaella señala, en relación al nuevo enfoque metodológico que el bordelés otorgará a la teoría de la ley, algo importantísimo, y es que:

«Hasta Montesquieu, la noción de ley era patrimonio exclusivo de la religión, de la moral y del Derecho. Solo a partir de la revolución científica de los siglos XVI y XVII se puede hablar de ley en el sentido de relación constante entre variables fenomenológicas».<sup>190</sup>

Coincido con Althusser en que el concepto de ley por el que apuesta Montesquieu supone la verdadera revolución teórica y metodológica que necesitaban las ciencias sociales, y es consecuencia de su ruptura con los principios religiosos y morales, así como de su apuesta por el método científico para entender los fenómenos humanos. Tras una breve referencia a la evolución histórica del concepto, en la que destaca su progresiva laicización, Althusser afirma que la definición de ley que presenta Montesquieu «supone que es posible aplicar a las materias de la política y la historia una categoría newtoniana de ley» basada, no ya en un orden ideal, sino en «una relación inmanente a los fenómenos»; de ahí que se centre en el análisis de los hechos empíricos.<sup>191</sup>

Desde este punto de vista, nos referimos ahora a la noción de ley en Montesquieu según diversos autores. Para G. Lanson, por ejemplo, «ley y hecho coincidirían o más bien la ley sería la expresión del hecho (...) La naturaleza física equivaldría, pues, a lo que es y la moral a lo que debe ser».<sup>192</sup> De modo que, para Montesquieu, y según escribe el mismo, reglas y estados sociales, como el de guerra y paz, son casi fenómenos naturales: «Los tratados de paz son tan sagrados entre los hombres que parece que fueran la voz de la naturaleza que reclama sus derechos»;<sup>193</sup> y así también afirma: «(...) la declaración de guerra debe ser un acto de justicia».<sup>194</sup>

---

<sup>189</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 424. Sobre la ambigüedad en el empleo del lenguaje y en el uso de la terminología como característica propia del Siglo de las Luces, cfr, lo expuesto en el capítulo 3.5 titulado “Manifestaciones y parcelación del saber”.

<sup>190</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>191</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 33 ss.

<sup>192</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 501.

<sup>193</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 95, p. 236.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 95, p. 235.

Pero, al igual que ocurre con su concepción de la naturaleza, no queda del todo claro su concepción de esas leyes que la rigen, y así lo pone de manifiesto en el siglo XIX Durkheim (1858-1917) cuando critica el hecho de que el bordelés no aclare definitivamente la causa eficiente de los fenómenos e instituciones sociales.<sup>195</sup> Se aprecia además en sus escritos un intento cierto de personificación de la naturaleza, e incluso de distinguir una ‘naturaleza’ más allá de la ‘naturaleza’, otro rastro de la providencia secularizada, tan presente en los ilustrados. Una especie de hilo conductor que se observará después en los escritos de Kant recogidos en el conjunto *Filosofía de la Historia*, o en *La paz perpetua*.

La continuidad existente entre el mundo físico -entre la naturaleza y sus reglas, entendidas en un sentido amplio- y las realidades humanas, que a su vez forman parte de la naturaleza, llevará a Montesquieu a entender los procesos naturales como modelos de los mundos sociales. Esto hace que deba distinguirse en su obra, aunque de un modo original y alejado de planteamientos teológicos, pues Grocio ya «había desligado el derecho natural de su antigua alianza con la teología»,<sup>196</sup> un doble significado a atribuir al concepto de ley que deriva de planteamientos iusnaturalistas, presentes ya en la obra de Hobbes (1588-1679);<sup>197</sup> por un lado, y fruto de herencias mecanicistas, las leyes son para él las reglas de la naturaleza; de otro, las leyes se identificarán con las normas jurídicas. Si bien ambas concepciones se encuentran vinculadas en la medida en que, como se verá, las segundas son mejores en tanto más se ajustan a las primeras.

Pero hay una tercera posibilidad que salva las anteriores objeciones, y que a nuestro juicio es la más acertada para interpretar a Montesquieu. Él mismo lo expone claramente al inicio de su obra al afirmar:

«Puesto que, como no trato de las leyes, sino del espíritu de las leyes, y ese espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las diversas cosas, he debido seguir menos el orden natural de las leyes, que el de tales relaciones y tales cosas».<sup>198</sup>

En el fondo, Montesquieu no se ocupa de las leyes, naturales o positivas, sino de su espíritu, y el mismo « (...) consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden

---

<sup>195</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 18.

<sup>196</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 356.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>198</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 3, p. 35.

tener con las diversas cosas (...).<sup>199</sup> Y por lo tanto, no se ocupa tanto por las leyes como por las relaciones que se manifiestan entre las “cosas” y por los motivos que las originan.<sup>200</sup> Motivos que pertenecen tanto al ámbito externo como a la naturaleza del alma humana. Es desde esa perspectiva desde la que, como trataré de acreditar, la obra del bordelés se adentra en la ignorancia humana como punto de partida de todo análisis de la realidad. Es así como sus reflexiones jurídicas descansan en las políticas, estas en las sociológicas y culturales, y estas a su vez en una antropología naturalista que requiere de una epistemología, unificando todo saber en un entramado complejo, y haciendo coincidir conocimiento del mundo con saber acerca de uno mismo.<sup>201</sup>

Y en la distinción que hace el bordelés entre las reglas generales por las que se rigen los fenómenos, y las leyes particulares derivadas de la naturaleza de las cosas, conviven dos tendencias que trata de integrar. De un lado, la visión relativa que se deriva del estudio de cada realidad ambiental, histórica y social, de otra, la visión unificadora que parte de reglas naturales, y de presupuestos y capacidades universales comunes a los seres humanos, que se concretarán luego en una multiplicidad de fenómenos. De tal modo que sus reflexiones constituyen un intento de buscar explicaciones universales que trascienden los puntos de vista relativos, y al mismo tiempo transmiten una visión relativo-natural del mundo en la que las ideas de naturaleza, causalidad y continuidad son clave.<sup>202</sup>

#### **1.4.- La naturaleza como modelo y metáfora: cosmos y tiempo.**

La naturaleza acabará siendo en la obra de Montesquieu la gran metáfora de todo devenir, un devenir que transcurre con el tiempo como telón de fondo.

Cuando Cassirer habla de la concepción renacentista que hereda la modernidad, viene a decir que en la naturaleza convergen la totalidad y las partes, el pensamiento y la acción, de una manera tal que no existe verdadera subordinación de unos aspectos a

---

<sup>199</sup> MONTESQUIEU, *Ibid.*, p. 35.

<sup>200</sup> Más adelante nos referiremos al desplazamiento que apreciamos en sus escritos de las cosas a los fenómenos.

<sup>201</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 39 ss.

<sup>202</sup> De un modo que nos recuerda a la “concepción relativo-natural del mundo” (relativnatürliche Weltanschauung) de las sociedades que posteriormente adoptará Scheler. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 20.

otros, sino que todo tiene su voz, todo cumple su función y se afirma en el conjunto de la totalidad.<sup>203</sup>

Esta idea queda reflejada en Montesquieu a través de la metáfora de la música. La música juega un papel importante en su visión de una naturaleza universal. Le sirve de modelo en sus concepciones de la unidad, de la armonía (que recuerdan a Leibniz), de la paz social. En la música todos los actores se conciertan, y así queda reflejado en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*:

«Lo que se llama unión en un cuerpo político es una cosa muy equívoca: la verdadera es una unión de armonía, que hace que todas las partes, por muy opuestas que nos parezcan, concurren al bien general de la sociedad; así como las disonancias en la música, concurren a la armonía total. Puede haber unión en un Estado en que no parezca haber sino perturbaciones, es decir, una armonía de la que resulta la dicha, la única que es la verdadera paz. Son como las partes de este universo, eternamente ligadas por la acción de las unas y la reacción de las otras».<sup>204</sup>

Starobinski aclara muy bien la genealogía de este apartado:

«Y Montesquieu evoca dos grandes metáforas del movimiento. Primero la música, sus disonancias que se resuelven en la armonía total. Luego las órbitas planetarias, regidas por las leyes de la atracción. Reencontramos la antigua imagen pitagórica del diapasón sonoro y planetario. Esas metáforas también remiten a una idea estoica: la “simpatía” que une a todas las partes del universo».<sup>205</sup>

Poco tiempo después, basándose en los planteamientos de Locke, Hume y Adam Smith,<sup>206</sup> Sophie De Grouchy (1764-1822) tratará de establecer en el mismo siglo una teoría sobre la simpatía de trascendencia social, la simpatía como “pegamento” social:

«Esta simpatía atrae y junta los corazones, y los enlaza con la más tierna de las afecciones; la que está fundada en relaciones más directas que la simpatía general, más prontamente concierne a todos los hombres y puede, allí donde ha sido más cultivada, hacer que este grupo de seres humanos que se ha convertido ya en insensible a todo, pese a sus propias circunstancias y felicidad, sea más sensible con las enfermedades y necesidades de la humanidad».<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 58-59.

<sup>204</sup> MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence, Oeuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, pp. 435 ss.

<sup>205</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 130.

<sup>206</sup> SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004.

<sup>207</sup> DE GROUCHY, Sophie, *Lettres sur la sympathie*, París, Chez Buisson, 1978, p. 64. Citado en HURTADO S., Ricardo, *op. cit.*, p. 101. A propósito de la idea de simpatía en De Grouchy escribe R. Simó: «La simpatía general rompe con el egoísmo volitivo de la simpatía individual, caracterizada por los

En el bordelés prima la visión naturalista, pues en él, lo humano cede ante lo natural porque lo natural excede de lo humano, y así se acredita, por ejemplo, cuando manifiesta una visión pesimista ante el paso del tiempo, utilizado aquí también como metáfora, cuyo fruto es la pérdida del paraíso:

«Estos grandes cuerpos [legislativos] han seguido el destino de las cosas humanas: han cedido ante el tiempo, que todo lo destruye, a la corrupción de las costumbres que todo lo ha debilitado, a la autoridad suprema que todo lo ha derribado».<sup>208</sup>

Cabe destacar que es a propósito del empleo del tiempo como la naturaleza enseña una de las grandes lecciones por aprender, de la que obtiene su concepción de la virtud, clave fundamental en su teoría, pues afirma:

«La naturaleza actúa siempre lentamente y, digamos, de modo ahorrativo; sus operaciones jamás son violentas, y hasta en sus producciones, quiere temperancia; solo se mueve con regla y medida, y si la precipitan, pronto cae en la debilidad; emplea toda la fuerza que le resta en conservarse, perdiendo por completo su virtud productiva y su potencia generatriz».<sup>209</sup>

El tiempo, como factor natural que incide en lo humano, ha de tenerse en cuenta en la configuración de las instituciones, y así, se recoge:

«En toda magistratura, se necesita compensar la grandeza del poder con la brevedad de su duración. Un año es el tiempo que ha fijado la mayor parte de los legisladores; un tiempo más largo sería peligroso, uno más corto iría contra la naturaleza de las cosas».<sup>210</sup>

El transcurso del tiempo es un agente natural constitutivo y transformador de toda realidad, y también de las realidades políticas, en tanto «transforma a cada instante» cualquier forma de gobierno, hace notar Piero Venturelli.<sup>211</sup>

---

vínculos particulares, para desplegarse en una dimensión amplia, capaz de acoger en su seno a toda la humanidad. Sólo gracias a esta forma de simpatía es posible que emanen en los seres humanos sentimientos como la misericordia, la benevolencia o la solidaridad con los más desfavorecidos, pues proyecta a la colectividad lo que la simpatía individual centraba en uno o un reducido grupo de individuos. En este proceso, si bien se pierde parte de la intensidad hacia la otra persona, esta carencia queda compensada por su proyección global; podemos decir que la fuerza de los sentimientos se reparte entre los sujetos de la simpatía general». SIMÓ, Ricardo, op. cit, p. 104.

<sup>208</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 92, p. 229.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 114, p. 280.

<sup>210</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 2, p. 43.

<sup>211</sup> VENTURELLI, Piero, “Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo). MONTESQUIEU.IT (en línea). 1-2009 [referencia de 24 de marzo de 2011], p. 148. Disponible en [http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1\\_2009.pdf](http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1_2009.pdf).

Para la comprensión de los fenómenos sociales, Montesquieu se apoya en escalas temporales amplias y próximas a la cronología de lo natural, como lo demuestra su estudio sobre el Imperio Romano. La historia y las investigaciones naturales recientes han demostrado que esta escala que adopta no es baladí cuando se trata de tomar decisiones prácticas que trascienden al futuro a largo plazo de una sociedad.

El tiempo proporciona la perspectiva necesaria para la comprensión y previsión de los fenómenos: «Aquí puede Montesquieu considerar el juego de las causas en la escala más vasta posible, en el espacio y en la sucesión de los siglos», señala Starobinski.<sup>212</sup> Y en cambio, usando el razonamiento de Martin Buber, Montesquieu, esencialmente cosmopolita,<sup>213</sup> se refiere también a un tiempo antropológico, a escala humana, que es «el tiempo que cuenta en la realidad particular del hombre concreto», a diferencia del tiempo cosmológico que empleará después Hegel (1770-1831).<sup>214</sup>

A lo largo de su extensa obra, Montesquieu encuentra en las reglas de la naturaleza una fuente inagotable de explicaciones y metáforas del devenir de lo social, afrontando, sobre todo en los libros XIV a XVIII de *Del Espíritu* -y no siempre acertadamente desde la óptica de nuestros días- el problema de la influencia de las causas físicas sobre el mundo social. Para él, los accidentes geográficos influyen claramente en el rumbo de la historia, llegando a veces a determinarlo. El libro XVII de *Del Espíritu* afirma a propósito de esta influencia:

«Lo que acabamos de decir concuerda con los acontecimientos de la historia. Asia fue subyugada trece veces (...) En Europa, por el contrario, desde el establecimiento de las colonias griegas y latinas, no hemos conocido más que cuatro cambios (...) Conocidas son las dificultades que los romanos encontraron para conquistar Europa, y la facilidad que tuvieron para invadir Asia».<sup>215</sup>

Siguiendo con el papel metafórico de lo natural, en sus *Cartas Persas*, aspectos cosmológicos como las estrellas le sirven para explicar el papel de los gobernantes, pues

---

<sup>212</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>213</sup> Así lo caracteriza Jean Touchard, TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 513.

<sup>214</sup> Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 46. Espacio y tiempo son contemplados hoy como factores de construcción sociocultural: «El mundo de la vida cotidiana se estructura tanto en el espacio como en el tiempo (...) La temporalidad es una propiedad intrínseca de la conciencia». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 42.

<sup>215</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVII, 4, pp. 345-346.

afirma que: «Los reyes de Francia (...) Estos monarcas son como el sol, que lleva siempre el calor y la vida».<sup>216</sup>

Ya en la Tierra son los puntos cardinales los que marcan las tendencias e impulsan distintas formas de gobierno, dado que los pueblos del norte son los llamados a formar naciones libres basadas en la igualdad, la razón y la búsqueda de la felicidad.<sup>217</sup>

En todas estas consideraciones se advierte desde el inicio una correlación, susceptible de ser analizada hoy, tanto desde una perspectiva psicológica como sociopolítica, entre las condiciones naturales, las formas geográficas, las aptitudes e impulsos humanos, y las formas de organización social que se adoptan en función de tales factores.

Los naturales son los ingredientes primarios que constituyen lo social, sobre todo en sus inicios más tempranos, como se tendrá ocasión de comprobar. Como señaló Durkheim, por el análisis de la obra de Montesquieu sabemos que: « (...) del tamaño de un pueblo, de la configuración del suelo que ocupa, de la naturaleza de la tierra y del clima, podemos deducir a qué género pertenece esta sociedad y cuáles son sus leyes y sus instituciones».<sup>218</sup> Si bien, no se trata siempre de una correlación de causa a efecto, no hay una opción radical por el mecanicismo, dado que, como advierte el bordelés utilizando una retórica muy propia de la filosofía de su tiempo: « (...) la mecánica tiene sus roces, que a veces cambian o detienen los efectos de la teoría, la política también tiene los suyos».<sup>219</sup>

Las analogías y metáforas, como forma didáctica y persuasiva de acercarse a la comprensión de los procesos sociales en paralelo a los de la naturaleza, y de expresar y transmitir el conocimiento, no acaban aquí, sino que se advierten a lo largo de toda su obra en multitud de materias a las que se hará referencia. Esto hace de la obra del bordelés un pensamiento aún más de actualidad, habida cuenta la concepción

---

<sup>216</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 102, p. 252. Puede apreciarse una mirada antropocéntrica.

<sup>217</sup> Cfr. con el capítulo titulado “De cómo las conquistas de los pueblos del norte de Asia y las de los del norte de Europa produjeron efectos diferentes”. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVII, 5, pp. 346 ss. Sus conclusiones serían muy controvertidas hoy, aunque los vínculos que establece abren nuevas perspectivas en su época.

<sup>218</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 59.

<sup>219</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVII, 8, p. 349.

posmoderna que investiga la naturaleza metafórica de los enunciados tanto filosóficos como científicos.<sup>220</sup>

De entre tales metáforas caben destacar algunas más por su belleza y lucidez, que expresan una y otra vez que, así como está construido el mundo de lo natural y se expresa en multitud de formas, así se manifiesta lo antropológico y lo social.

En la número 60 de sus *Cartas Persas*, hace una referencia explícita a la figura del árbol para explicar la estrecha relación existente entre las religiones judía, cristiana y musulmana:

«La religión judía es un viejo tronco que ha producido dos ramas que han cubierto toda la tierra, es decir, el mahometanismo y el cristianismo; o más bien, es una madre que ha engendrado dos hijas que la han agobiado con mil llagas».<sup>221</sup>

En la carta 16 del mismo libro, relacionando lo proceloso y oscuro del conocimiento último de lo religioso con el fondo marino, se dice, en ese caso, a propósito de la religión musulmana: «Tu ciencia es un abismo más profundo que el océano».<sup>222</sup>

Al hablar de la historia establece un bonito paralelismo entre la historia de Francia y « (...) aquellos ríos que a lo largo de su curso pierden sus aguas o se ocultan bajo tierra, y luego reaparecen, aumentados por los afluentes que en ellos se vuelcan y arrastran rápidamente todo lo que se opone a su paso».<sup>223</sup>

Como puede apreciarse claramente, la naturaleza aparece como metáfora y modelo a seguir. Su influjo es plural y tiene vocación de universalidad. Se ejerce sobre los aspectos más variopintos: sobre la historia,<sup>224</sup> sobre la política, las formas de gobierno, las leyes y costumbres, la demografía, el carácter y las pasiones humanas; sobre sentimientos como el pudor, sobre la moral, las instituciones, etc.; es decir, sobre todo aquello que construye al individuo, en el ámbito de lo privado, y al ciudadano en el

---

<sup>220</sup> Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 510.

<sup>221</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 60, p. 155.

<sup>222</sup> *Ibid.*, 16, p. 54.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 136, p. 334.

<sup>224</sup> Starobinski apunta en relación a la visión de la historia que abarca Montesquieu: «Para comprender la historia, Montesquieu no apela a las virtudes de los “grandes hombres”, ni al azar, ni al decreto de la Providencia. Observa todo un conjunto de parámetros». STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 111.



ámbito de lo público, inmerso en un entorno social, político y cultural, y antes que eso, en un entorno natural.

Se observa también esto cuando, al disertar sobre la importancia del honor como principio de la monarquía, realiza una metáfora cósmica derivada de planteamientos newtonianos:

«Me dirán que es como en el sistema del universo, donde hay una fuerza que sin cesar aleja todos los cuerpos del centro, y una fuerza de gravedad que los devuelve a él. El honor mueve todas las partes del cuerpo político; las relaciona por su sola acción; y cada uno va al bien común creyendo ir a sus intereses particulares».<sup>225</sup>

La amplitud de sus manifestaciones, su fuerza generatriz, y la fuente de conocimiento que el hombre extrae del estudio de las reglas de la naturaleza es tal, que llega a afirmar que pueden alcanzarse visiones proféticas a través de sus signos premonitorios:

« (...) hay signos espectaculares que preparan el nacimiento de los hombres extraordinarios; como si la naturaleza sufriera una especie de crisis y el poderío celeste produjera con esfuerzo. (...) la tierra tembló tres veces, como si ella misma hubiese parido».<sup>226</sup>

Y no solo puede hablarse en lo político del «gobierno más conforme a la naturaleza»,<sup>227</sup> según sus propias palabras, sino que la política y la religión pueden considerarse como un refuerzo de lo natural, de ahí que llegue a afirmar: «¡Qué santa es esta unión!. La naturaleza nos había unido, nuestra santa ley nos unirá más».<sup>228</sup>

Como se ha podido constatar, el estudio del mundo natural y de los aspectos políticos se encuentra estrechamente vinculado en la obra de Montesquieu. La naturaleza aparece en sus escritos como metáfora de lo sociopolítico, y no solo eso, pues influye en ello.

---

<sup>225</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, III, 7, p. 55.

<sup>226</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 39, p. 105.

<sup>227</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 3, p. 34.

<sup>228</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 69, p. 178. Cabe pensar en Montesquieu en la idea de lo cultural como refuerzo de lo natural, de ahí surge la idea de su ecologismo anticipado, que se analizará más adelante, y que supone una muestra de las relaciones entre Filosofía social y ecologismo que comienza a fraguarse en la modernidad.

### 1.5.- Influencia de lo natural en aspectos políticos.

A tenor de la obra del barón de La Brède, los factores naturales, aunque sea a través de elementos desconocidos como el azar, intervienen directamente en cuestiones políticas, y así se expresa cuando afirma que: «El azar representó el papel de la razón y la política y salvó al imperio de un peligro más grande que el que hubiera podido correr con la pérdida de una batalla y la toma de dos ciudades»;<sup>229</sup> o cuando se explica que: «Los primeros gobiernos que conocemos eran monárquicos: solo por azar a lo largo de la sucesión de los siglos, se formaron las repúblicas».<sup>230</sup> De hecho, cuando en *Del Espíritu* diserta sobre los modos de legislar, queda patente para Montesquieu el carácter subsidiario del legislador, pues hay veces en que la naturaleza se basta para configurar las sociedades: «Hay países donde la naturaleza lo ha hecho todo; el legislador, pues, nada tiene que hacer. ¿Para qué obligar a la propagación por medio de leyes si la fecundidad del clima produce bastante población?».<sup>231</sup>

Starobinski analiza esta cuestión de la obra de Montesquieu concluyendo que en la naturaleza las cosas no suceden por casualidad, que la comprensión de los fenómenos requiere del acercamiento a las causas naturales que dan lugar a los mismos, sin que quede mucho lugar a la arbitrariedad del azar.<sup>232</sup>

A juicio de Montesquieu, existe una clara relación entre las formas políticas, las leyes, las formas de vida y la naturaleza del terreno, pues son elementos propios del mundo natural los que impulsan a las sociedades a orientar su rumbo en uno u otro sentido. A ello dedica el Libro XVIII de *Del Espíritu*, titulado “De la relación entre las leyes y la naturaleza del terreno”, en el cual encontramos afirmaciones tales como que: « (...) el gobierno de uno solo se encuentra más a menudo en los países fértiles y el de varios en los que no lo son, lo que a veces es una compensación»;<sup>233</sup> o que: «Los montañeses conservan un gobierno más moderado, porque no están expuestos a la conquista»;<sup>234</sup> o que: «La esterilidad de la tierra hace que los hombres sean industriosos,

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, 85, p. 214.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 131, p. 320

<sup>231</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 16, p. 521.

<sup>232</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 100.

<sup>233</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVIII, 1, p. 350.

<sup>234</sup> *Ibid.*, XVIII, 1, p. 351.

sobrios, habituados al trabajo duro, valientes, aptos para la guerra; tienen que procurarse lo que la tierra les niega».<sup>235</sup>

También se da la relación en sentido inverso, entonces son los humanos los que influyen, con un fuerte sentido ético para Montesquieu, en la naturaleza: «Los hombres, a través de sus cuidados y de buenas leyes, han hecho que la tierra fuera más propia para ser su morada».<sup>236</sup>

Otro aspecto relevante que conviene traer a colación, son las muchas consideraciones que se encuentran en sus escritos sobre geografía humana, como las relativas a la influencia de la geografía en los pueblos labradores, pastores y cazadores, sus regulaciones políticas y leyes civiles, y el uso de la moneda.<sup>237</sup>

Hay una relación entre naturaleza y cuestiones demográficas que queda explícita al afirmarse que: «Cuando un país está desierto, se debe a algún vicio particular de la naturaleza del terreno o del clima».<sup>238</sup>

Y, como se adelantó, de entre todas las formas de que goza la naturaleza para ejercer su imperio: «El imperio del clima es el primero de todos los imperios».<sup>239</sup> Es el que da lugar a la mayor multiplicidad de situaciones fácticas, llegando a ejercer lo que podría considerarse un determinismo geo-climático, que llega al extremo de dejar en ocasiones que sea el mismo clima el que tome las decisiones: «El clima es quien (sic) debe decidir estas cosas».<sup>240</sup>

La influencia del clima se extiende tanto sobre la esfera pública como sobre la privada. Así como la geografía incita a diferentes formas de gobierno en Asia y Europa, se afirma que hay: « (...) climas envenenados donde no se conocen ni el pudor ni la virtud».<sup>241</sup>

---

<sup>235</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVIII, 4, p. 353.

<sup>236</sup> *Ibid.*, XVIII, 7, p. 354.

<sup>237</sup> *Ibid.*, XVIII, 11 ss., pp. 356 ss.

<sup>238</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 121, p. 295. Hoy se sabe que también los humanos hemos contribuido y contribuimos en determinadas zonas del planeta a la desertización por sobre-explotación, excesiva demografía, tala masiva de árboles, etc.

<sup>239</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 14, p. 385.

<sup>240</sup> *Ibid.*, XVI, 11, p. 335.

<sup>241</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 26, p. 76.

Lo expuesto plantea la cuestión acerca de si puede o no considerarse a Montesquieu un precursor del determinismo cultural, lo más acertado sería afirmar que puede calificársele de precursor, pero no de determinista. Siguiendo acertadamente la genealogía de las teorías que pueden adscribirse a lo que viene en llamarse «determinismo geográfico», el antropólogo Marvin Harris, que no es precisamente determinista,<sup>242</sup> traza en unas líneas el camino que va desde el griego Hipócrates, en el siglo V a. C., al filósofo político francés del siglo XVI Jean Bodin, que recoge la tradición, y del que beben las ideas de la Ilustración, y cita específicamente las ideas del escocés John Arbuthnot (1667-1735), plasmadas en su *An essay concerning the effects of the air on human bodies*, como fuente de Montesquieu en relación al postulado de la sujeción de los temperamentos nacionales a las influencias climáticas.

M. Harris afirma que es Montesquieu quien en el período Ilustrado elabora de manera más coherente una teoría del determinismo geográfico, pese a que, como ocurre con la mayoría de los autores -y cita a Turgot, d'Holbach y a Helvetius- el valor que otorga a la libertad individual, y el papel preponderante que atribuye a la figura del legislador, no hacen de dicha teoría una explicación suficiente del causalismo cultural. A su juicio: «Montesquieu fue incapaz de elevarse a una visión de la historia auténticamente superorgánica».<sup>243</sup>

Lo cierto es que más adelante se retomará este asunto, y se verá que la importancia que el bordelés concede a la libertad lo alejan de planteamientos estrictamente deterministas.

No obstante, la influencia de los factores naturales en los asuntos humanos, no termina en los ejemplos expuestos; influyen, tanto sobre los aspectos más íntimos de los individuos, como sobre los colectivos e institucionales. Y de ello voy a ocuparme seguidamente.

---

<sup>242</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *Introducción...*, pp. 547-549.

<sup>243</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 36 ss.

## **1.6.- Fundamentos medioambientales y biológicos del carácter y las pasiones.**

Para Montesquieu, las reglas de la naturaleza condicionan el carácter y las pasiones de individuos y colectividades, y esa realidad acaba teniendo consecuencias socioculturales, políticas, y, más especialmente, legislativas.

En el Capítulo 1 del libro XIV de la Tercera Parte de *Del Espíritu de las Leyes*, titulado “De la relación entre las leyes y la naturaleza del clima”, Montesquieu expone su idea general que pone en relación el clima, los caracteres, las pasiones, y las leyes:

«Si es verdad que el carácter de los espíritus y las pasiones del corazón son extremadamente distintos en los diversos climas, las leyes deben relacionarse tanto con la diferencia de esas pasiones como con la de los caracteres».<sup>244</sup>

La pasión es pues, en su visión antropológica, una realidad natural más, resultado de la interacción entre las características de los entornos medioambientales, los grupos de individuos y los sistemas socioculturales.

Inspirado en sus amplias lecturas y en su acreditado conocimiento de la tradición filosófica clásica griega y romana, Montesquieu se interesa por las pasiones en la misma medida en que se interesa por la moderación y el autocontrol (individual y social): para prevenir sufrir las consecuencias de sus excesos y orientar los modos de vida de manera que tiendan a proporcionar felicidad al individuo y a la colectividad.

Ya en el diálogo *La República*, de Platón, se encuentra reflejada la idea de que el mayor obstáculo para el logro de la armonía social radica en los excesos del cuerpo político y de la propia naturaleza humana, por lo que para superarlos se hace necesario «un metódico examen de sí mismo y una rígida autodisciplina».<sup>245</sup>

Jean Goldzink se ha ocupado de realizar una interesante relectura de Montesquieu guiada por el análisis y significado natural, histórico, político y sociológico de las pasiones. Para Goldzink la noción de pasión es utilizada por Montesquieu en un sentido muy amplio, comprensivo de todo aquello que puede afectar

---

<sup>244</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 1, p. 289.

<sup>245</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 59.

al alma. Un “alma” que en Montesquieu no es entendida en abstracto, sino desde sus propiedades empíricas y manifestaciones cotidianas.<sup>246</sup>

Las pasiones están presentes en el conjunto de su obra y se abordan por el bordelés desde la perspectiva de Oriente y de Occidente, y tanto en sus dimensiones individuales, como sociales y políticas, pues las pasiones pueden ser compartidas, o bien, experimentadas en soledad.<sup>247</sup> Pasiones que, como explica C. Iglesias, despojadas ya en el siglo XVIII de sus: « (...) adherencias estoicas como enfermedades del alma o como desajustes peligrosos, representan la actividad, el origen de la acción (...) ».<sup>248</sup>

Las pasiones se encuentran en Montesquieu, a nuestro juicio, de modo parecido a como luego las recogerá Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, es decir, como elementos que necesariamente han de encajarse en el perseguido equilibrio del cuadro general que dibuja de lo humano.<sup>249</sup>

En el Capítulo 2 del mismo libro XIV de *Del Espíritu*, se establece una clara correlación entre el clima y la sensibilidad de los pueblos, cuando se afirma que: «Los pueblos de los países cálidos son tímidos, como lo son los ancianos; los de los países fríos son valerosos, como los jóvenes».<sup>250</sup> Nuestro autor se adentra como un científico naturalista en consideraciones fisiológicas al respecto: « (...) en los países fríos los haces nerviosos están menos expandidos, se hunden en sus vainas, donde están a cubierto de los objetos exteriores. Las sensaciones, pues, son menos vivas».<sup>251</sup>

Y más adelante afirma:

---

<sup>246</sup> Una idea de alma que nos recuerda a la expuesta por el pensador valenciano Luis Vives (1492-1540) en su obra *Sobre el alma y la vida*. La idea de alma en la modernidad se encuentra sin duda muy impregnada de las connotaciones de la tradición judeocristiana a la que se adscribe el pensamiento occidental. Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 405.

<sup>247</sup> Cfr. STEWART, Philip, “Jean Goldzink, Montesquieu et les passions”, *Revue Montesquieu*, 5, 2001, pp. 200-201.

<sup>248</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 384. La siguiente reflexión de Cassirer es muy aclaratoria: «Con la humanización de la sensibilidad encuentra respuesta otra cuestión que preocupó de continuo al siglo XVIII. La filosofía de este siglo no sólo define los derechos de la imaginación, sino también los de los sentidos y los de las pasiones sensibles. La doctrina cartesiana, según la cual las pasiones no son otra cosa que *perturbationes animi*, se rechaza cada vez más; se presentan ahora como los impulsos vivos, como los móviles auténticos que animan el acontecer psíquico y lo mantienen en marcha (...) Al estoicismo del siglo XVII (...) se le opone ahora un sentir epicúreo que adopta las formas más diversas y muestra los más variados matices». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 384.

<sup>249</sup> Cfr. CONDORCET, Nicolás, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, p. 10.

<sup>250</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 2, p. 290.

<sup>251</sup> *Ibid.*, XIV, 2, p. 291.

«En los países fríos, se tendrá poca sensibilidad para los placeres, que será mayor en los países templados; en los países cálidos será extrema. Tal como se distinguen los climas por grados de latitud, se podría distinguirlos, por así decirlo, por los grados de sensibilidad».<sup>252</sup>

Así pues, vincula los estudios sobre la naturaleza y fisiología humana, al ámbito de los elementos que influyen en la construcción de la personalidad individual y el equilibrio de lo social, en una visión transversal que traspasa las fronteras entre las disciplinas, y que puede perfectamente servir de reflexión aún en nuestros días.

El creciente interés, ya desde el siglo XVII, por los estudios anatómicos, fisiológicos y en general médicos influye en el pensamiento de Montesquieu, y se encuentra presente en su teoría del conocimiento. Como se tendrá oportunidad de comprobar en el siguiente capítulo, será en su *Ensayo sobre el gusto* donde abunda en el sustrato más profundo de estas consideraciones.<sup>253</sup>

Montesquieu encuentra en la naturaleza física, y más en concreto en el clima, los fundamentos de algunos aspectos tanto individuales como colectivos. Son razones medioambientales las que dan sentido al carácter de individuos y sociedades, así como a sus religiones, leyes, costumbres, maneras y moral, cuya función más correcta es actuar de contrapeso de algunas tendencias excesivas, sean medioambientales, o deriven de nuestra propia naturaleza, que alejan a las sociedades de un buen gobierno. Aunque, a veces, la naturaleza y las propias inclinaciones se alían en contra del individuo y la sociedad, impidiéndoles evolucionar convenientemente. Oriente es para el bordelés ejemplo de ello: « (...) es lo que hace que las leyes, las costumbres y las maneras, incluso las que parecen diferentes, como la manera de vestirse, sigan siendo en Oriente como eran hace mil años».<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, XIV, 2, p. 291. Estas consideraciones, que por tener un enfoque orientado a lo social pueden entenderse tímidos avances de lo que luego será objeto del ámbito de estudio de lo fisiológico y lo antropológico, son del mismo corte de las que realizan hoy las Neurociencias. Cfr. “Neurosociología”, en MORA, Francisco, *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 83.

<sup>253</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 33. Esta será la edición citada a partir de ahora. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 250 ss. Y si en su época las fronteras por explorar eran anatómico-fisiológicas, sociales y terrestres, hoy las fronteras se corresponden con los mapas geográficos cerebrales y su interacción con el exocerebro, cfr. “Afuera y adentro: El inmenso azul”, en BARTRA, Roger, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 145.

<sup>254</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 4, p. 294. Para una mejor comprensión léase completo el breve Capítulo XIV. La perspectiva en la que se apoya Montesquieu sigue plenamente vigente, desde la sociobiología se afirma hoy: «La organización social no es la única red generada por el hombre que se apoya en los ecosistemas. Podemos añadir otras íntimamente relacionadas. Ya hemos visto que las

### 1.7.- Influencias naturales sobre leyes, roles e instituciones sociales.

El mundo natural influye también en lo institucional y lo legislativo, y es que, en síntesis, Montesquieu sostiene muy claramente que: «Son las diferentes necesidades en los diferentes climas lo que ha conformado las diferentes maneras de vivir, y esas diferentes maneras de vivir han conformado las diferentes clases de leyes».<sup>255</sup> Y la pregunta en la que desembocará toda su obra es: ¿qué leyes deben dictarse en cada caso para vivir mejor?

Su planteamiento global sienta las bases para analizar la diversificación natural de culturas y cosmovisiones, encontrando en los diferentes climas las razones para fundamentar su magna obra, titulada *Del Espíritu de las Leyes*, en la que analiza costumbres, mores e instituciones de toda índole. Perspectivas todas en las que las reglas de la naturaleza condicionan su modo de conformarse, viéndose afectadas desde instituciones como la esclavitud, la servidumbre, el matrimonio, la poligamia y el tratamiento de los celos derivados de la misma, hasta la tasa de natalidad, el tratamiento de lo femenino, la vocación de conquistar a otros pueblos, las formas de vida, el comercio, los preceptos religiosos, o la moralidad.

El bordelés apunta así ya a la idea de que los factores naturales y biológicos condicionan el desenvolvimiento de las formas sociales, y viceversa, los mundos sociales pre-existentes imponen sus limitaciones y son también el cauce por el que la naturaleza y la biología se expresan y modelan en formas variadas.

Una de los rasgos que caracterizan a la filosofía del siglo XVIII, sobre todo a partir del pensamiento de Locke (1632-1704), consiste en el progresivo declinar de la doctrinas iusnaturalistas. Al fundamentarse en la razón, el derecho natural había dejado de lado la importancia de usos y costumbres con la finalidad de desterrar las tradiciones autoritarias que sometían a los seres humanos a numerosas servidumbres, y

---

distintas culturas están claramente ancladas en el entorno ecológico y las fuentes de recursos, ya que las herramientas (la tecnología), muchos conocimientos, el lenguaje, las creencias y los códigos de conducta son respuestas adaptativas a estas condiciones ecológicas. Pero no son sólo eso. El hombre es capaz de producir imágenes mentales recomblando e inventando elementos constantemente. Los sistemas sociales generan estructuras y nuevos procesos que no son meras respuestas adaptativas, pero la selección no deja de actuar. Este último es un punto crucial que no es lo bastante reconocido (con consecuencias lamentables de degradación ambiental, entre otras)». TERRADAS, Jaume, “Organización social en el hombre”, en *op. cit.*, p. 440.

<sup>255</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 10, p. 299. Carmen Iglesias encuentra en esta afirmación la idea implícita de «una cierta evolución de las sociedades», cuestión a la que ya se hizo referencia. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 373.



contradictoriamente, bajo la luz de la razón se auspiciaban principios y prácticas que tenían un origen o naturaleza empírica. Montesquieu, al revalorizar el papel de usos, costumbres e instituciones como objetos de estudio aporta claridad intelectual a los estudios sociales, sin que por ello pueda considerársele un defensor del Antiguo Régimen, ni tampoco, como se analizará más adelante, un claro partidario de las doctrinas iusnaturalistas.

Iusnaturalismo, racionalidad y tradición convergen simultáneamente en Montesquieu de una manera original compatible con la consideración de los hábitos, las costumbres y las instituciones como realidades empíricas, que, más allá de sus particularidades propias, y de servir para perpetuar un sistema social concreto, son manifestaciones comunes a todas las sociedades humanas, que están influidas por la psicología de individuos y sociedades y son, a su vez, reflejo de la misma, abriendo así el bordelés el camino al nacimiento de los estudios sociales que surgirán en el siglo XIX,<sup>256</sup> y se ampliarán en el siglo XX.<sup>257</sup>

Se avanza ahora algo que se pondrá de manifiesto en el último capítulo de este estudio, y es que, como analiza acertadamente Manuel Santaella, aunque la idea de sistema no le es ajena, el hecho de que Montesquieu aborde su obra desde una pluralidad de perspectivas (históricas, económicas, políticas, sociológicas, religiosas, geográficas, etc.), y que pretenda abarcar todos los matices que participan de la naturaleza de las cosas, desde la variedad de climas y entornos, hasta la diversidad de espíritus de grupo, hacen de su obra «un gigantesco alegato a favor de la diversidad legislativa». Por lo tanto, queda claro que: «El rechazo de una legislación uniforme, *more geométrico*, se halla implícito en toda la obra de Montesquieu (...) El legislador es más bien un artesano (...)».<sup>258</sup>

Para argumentar algunos ejemplos acerca de cómo los factores naturales y biológicos condicionan el desenvolvimiento de las formas sociales en su obra, en

---

<sup>256</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 453, 454, 535.

<sup>257</sup> Desde la Sociología del Conocimiento se considera la importancia de los hábitos y las instituciones como factores de construcción social, y se describe los orígenes de las instituciones a partir de la importancia de los hábitos, fundamentando los aspectos psicológicos y de economía de medios en que se fundamentan, así como su valor como mecanismo de control social y su poder coactivo sobre los individuos. Como señalan Berger y Luckmann: «La canalización social de actividades constituye la esencia de la institucionalización, que es el fundamento para la construcción social de la realidad». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 72 ss, 223.

<sup>258</sup> Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 128-135.

relación a la esclavitud, el capítulo XVI, titulado “De cómo las leyes de la esclavitud doméstica tienen relación con la naturaleza del clima”, está dedicado a analizar los vínculos entre clima y tratamiento de la esclavitud.

En cuanto a la servidumbre -de cualquier clase-, escribe: «La servidumbre política no depende menos del clima que la civil y la doméstica».<sup>259</sup>

El matrimonio está igualmente, a su entender, inspirado en la naturaleza:

« (...) donde se encuentre un lugar donde dos personas puedan vivir con comodidad, se celebra un matrimonio. La naturaleza proporciona suficiente inclinación, cuando no se ve detenida por las dificultades de la subsistencia».<sup>260</sup>

En cuanto a la poligamia: « (...) la ley que no permite tener más que una mujer está más relacionada con el clima de Europa que con el de Asia».<sup>261</sup>

Y abundan más ejemplos, con los que, aunque se pueda estar en desacuerdo desde la perspectiva actual, recuerdan la importancia de la naturaleza como fuente de realidades socioculturales. Afirma Montesquieu que: «En los climas cálidos se tienen menos necesidades; mantener una mujer e hijos cuesta menos. Por consiguiente, se puede tener mayor número de mujeres».<sup>262</sup>

El clima influye en aspectos demográficos como la tasa de natalidad: «En los climas fríos de Asia, al igual que en Europa, nacen más varones que niñas».<sup>263</sup>

Sobre el papel de la mujer en algunas culturas -y sin compartir su razonamiento-, argumenta que: «No es solo la pluralidad de mujeres lo que exige el encierro en ciertos lugares de Oriente: es el clima».<sup>264</sup>

El tipo de clima llega a condicionar las reacciones provocadas en hombres y mujeres por los celos: «Casi siempre son efecto de la fuerza física del clima, y el remedio de esta fuerza».<sup>265</sup>

---

<sup>259</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVII, 1, p. 342. Esclavitud y servidumbre fueron analizadas a fondo en su época en la obra *Observations concerning the distinction of ranks in society* del escocés John Millar, otro precursor de la Antropología. Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 29.

<sup>260</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 10, p. 517.

<sup>261</sup> *Ibid.*, XVI, 2, p. 327.

<sup>262</sup> *Ibid.*, XVI, 3, p. 328.

<sup>263</sup> *Ibid.*, XVI, 4, p. 329. Sus afirmaciones no son muy acertadas.

<sup>264</sup> *Ibid.*, XVI, 11, p. 335. Se dedicará un capítulo a la visión de la mujer en su obra.

Los climas influyen en las normas y recomendaciones acerca de ingerir un tipo u otro de bebida. En este sentido, la reflexión acerca de la embriaguez es realmente ejemplificadora:

«La ley de Mahoma que prohíbe beber vino es por consiguiente una ley adecuada al clima de Arabia; así, antes de Mahoma, el agua era la bebida común de los árabes. La ley que prohibía a los cartagineses beber vino, también era una ley relativa al clima; efectivamente, el clima de estos dos países es poco más o menos el mismo. Una ley semejante no sería buena en los países fríos, donde el clima parece forzar a cierta embriaguez de nación, muy diferente de la de una persona. La embriaguez se encuentra establecida en toda la tierra, en proporción del frío y la humedad del clima».<sup>266</sup>

Se encuentran incluso consideraciones geopolíticas que explican que el clima induce a la cobardía en los climas cálidos y al valor en los climas fríos, de donde nacen vocaciones de pueblos conquistadores y conquistados y se encuentran razones para la fuerza y libertad de Europa y la debilidad y esclavitud en Asia.<sup>267</sup>

En otros textos establece las correlaciones a propósito del comercio de indios, africanos y europeos pues:

«Aunque el comercio esté sujeto a grandes revoluciones, puede suceder que algunas causas físicas, la calidad del terreno o el clima fijen para siempre su naturaleza. (...) Es la naturaleza misma quien (sic) produce este efecto. Los indios tienen sus artes, adaptadas a sus maneras de vivir. Nuestro lujo no podría ser el suyo ni nuestras necesidades las suyas. Su clima no les demanda, ni les permite, casi nada de lo que proviene de nosotros».<sup>268</sup>

Por lo tanto, el geo-clima es determinante para formar el carácter y orientar la forma de ganarse la vida de los pueblos. En el capítulo “Del comercio de los romanos con Arabia y las Indias” se expone que: «La naturaleza había destinado a los árabes para el comercio, pero no para la guerra».<sup>269</sup>

---

<sup>265</sup> *Ibíd.*, XVI, 13, p. 337.

<sup>266</sup> *Ibíd.*, XVI, 10, p. 298.

<sup>267</sup> *Ibíd.*, XVII, 2 ss., p. 342. Sus afirmaciones distan mucho de ser acreditadas por la historia, es cierto, no obstante para indagar más en su razonamiento puede leerse el interesante capítulo 2 del libro XVII titulado “Diferencia de los pueblos en relación con el valor”.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, XXI, 1, p. 427.

<sup>269</sup> *Ibíd.*, XXI, 16, p. 460.

Este tipo de afirmaciones pone de relieve un cierto etnocentrismo cultural que puede apreciarse aún en nuestros días, y que es fruto de la pervivencia en la modernidad de la convicción cristiana de que el modelo cultural occidental goza de vocación de universalidad.<sup>270</sup> Como bien señala Michel Duchet:

«A fines del siglo XVIII, el europeocentrismo, ligado al proceso de colonización y a una ideología de la civilización, rige todo discurso antropológico, parte integrante del discurso sobre la historia. Ordena la diversidad de las razas y de los pueblos y les asigna un rango, es decir, un papel en la historia humana».<sup>271</sup>

Nadie dudaría hoy de las capacidades guerreras de los pueblos islámicos a lo largo de su historia. Pero para un ilustrado, los países europeos representaban la cumbre del progreso humano y sus posibilidades futuras, aunque algunos autores se cuestionaban esta idea ante la constatación creciente de que el modo de ser europeo no era el único, y quizá tampoco el mejor modo de ser humano. La conciencia de la variabilidad cultural, su insuficiente conocimiento, y el aún escaso grado de desarrollo científico en temas comparados, generaba desconcierto y opiniones a veces escasamente fundadas. La obra de Montesquieu, o el *Cándido* de Voltaire, son buena muestra de ello.

Cabría discutir hasta qué grado Montesquieu está o no legitimando conductas culturales amparándose en un determinismo naturalista, cosa difícil de probar según su presupuesto de la libertad humana. En todo caso, lo que sí hace es buscar los fundamentos naturales de las conductas y dejar abierto hasta nuestros días un debate sobre el tema que luego retoma fundamentalmente la Antropología. De ahí que se pueda sustentar una lectura antropológica y sociocultural de la obra de Montesquieu.

Siguiendo con los ejemplos, la fecundidad del clima a la hora de intervenir en la formación de factores socioculturales es tal que pone límites a los preceptos religiosos, y así se desprende de sus comentarios a propósito de preceptos sobre el uso de los ríos navegables o la práctica de las abluciones.<sup>272</sup> Montesquieu escribe:

«Humanamente hablando, parecería que es el clima lo que ha puesto límites a la religión cristiana y a la mahometana. De donde se sigue que casi

---

<sup>270</sup> Como escribe Tarnas: «La civilización moderna reemplazaba ahora al cristianismo como norma cultural y como ideal con el cual tenían que compararse todas las otras sociedades (...)». TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 402 ss.

<sup>271</sup> DUCHET, Michèle, *op. cit.*, p. 414.

<sup>272</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 26, p. 568.

siempre es conveniente que una religión tenga dogmas particulares y un culto general».<sup>273</sup>

Partiendo del presupuesto –sobre el que se podría discutir mucho- de que: «La naturaleza es justa con los hombres»,<sup>274</sup> el clima tiene también mucho que ver con la moral, pues escribe: «Hay ciertos climas donde lo físico tiene una fuerza tal que la moral es casi impotente».<sup>275</sup> De tal manera que, como señala Sergio Cotta, para pronunciar un juicio moral habría que tener en cuenta y ponderar las condiciones físicas del individuo y su entorno, esto es, introducir los estudios naturalistas en el corazón mismo de la moral y los deberes, lo que Cotta advierte como el núcleo fundamental de las reflexiones de Montesquieu sobre los deberes humanos.<sup>276</sup>

Pero al tiempo que la naturaleza posibilita y condiciona lo sociocultural, también manifiesta excesos que hay que prevenir y compensar, puesto que, otra vez según sus propias palabras:

«Es aquí donde se ve hasta qué punto los vicios del clima, dejados en libertad, pueden aportar desorden. Es aquí donde la naturaleza tiene una fuerza tal y el pudor una debilidad que no se puede comprender. En Patan, la lubricidad de las mujeres es tan grande, que los hombres están obligados a tomar ciertas precauciones para ponerse al abrigo de sus intenciones».<sup>277</sup>

Para Montesquieu -y esta es una idea que desarrollaré a lo largo de toda la investigación- existe una necesaria y deseable interacción entre las reglas de la naturaleza y las posibilidades del hacer humano. La libertad y plasticidad que reconoce en la naturaleza del ser humano, posibilitan a hombres y mujeres el optar por compensar aquellas facetas en que la naturaleza deriva en excesos perjudiciales para el devenir de individuos y sociedades.<sup>278</sup>

---

<sup>273</sup> *Idem.*

<sup>274</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIII, 2, p. 270.

<sup>275</sup> *Ibid.*, XVI, 8, p. 332.

<sup>276</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 200 ss. El interés de Montesquieu por los estudios naturalistas y físicos de su época es grande y está bien acreditado, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 195, 245 ss. Se trata de un tema de incuestionable actualidad en un momento en el que se pretende introducir el escáner cerebral como prueba judicial.

<sup>277</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 10, p. 334. El capítulo se titula “Principio de la moral de Oriente”.

<sup>278</sup> La ciencia viene hoy a dar la razón a los que en algún momento han apostado por la “plasticidad” de la naturaleza humana, pues puede afirmarse: «El cerebro es un órgano neuronal plástico, lo que significa que el procesamiento neuronal produce un cambio constante en el propio procesador». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 119. La filósofa y psicóloga Alison Gopnik afirma: «Lo que los neurocientíficos llaman «plasticidad» -la habilidad para cambiar a la luz de la experiencia- constituye la clave de la naturaleza humana en todos los niveles, desde el cerebro y la mente hasta las sociedades». GOPNIK, Alison, *op. cit.*, p. 22. Es precisamente de la «enorme plasticidad» que poseen los seres

Por un lado, el ser humano es agente pasivo de los condicionantes naturales, pero, por otro, juega un papel activo impulsado por su libertad y sus capacidades creativas; si bien, el presupuesto para actuar, no conforme a un deber ser abstracto, sino según convenga a cada circunstancia,<sup>279</sup> es tener un conocimiento suficiente de sí mismo y de tales reglas naturales.

De ello deriva la posibilidad de abordar, tras un análisis minucioso de sus reflexiones, el proceso de construcción o reconstrucción de lo social, esto es, la posibilidad de que los humanos participen, deliberada, consciente, y metódicamente, en el proceso de construcción de sus mundos personales y sociales.

Llegados a este punto, y para concluir el capítulo primero, trataremos pues de responder inicialmente, y sin perjuicio de lo que se acredite a lo largo de toda la investigación, a la cuestión acerca de si es posible hablar de la construcción sociocultural como uno de los aspectos más importantes que se abordan en su obra.

En principio, para Montesquieu, toda configuración de lo social se enraíza en factores naturales. Él confía además en las reglas de la naturaleza y encuentra en ellas el todo en el que sentirse acogido, el modelo por el que guiarse en la comprensión de cómo se construye la realidad individual y social, y la garantía de que, al seguir sus leyes, se salvaguarda la existencia de la especie. Así lo pone de manifiesto al afirmar: « (...) la ley de la naturaleza, que hace que todo tienda a la conservación de las especies».<sup>280</sup> Todo encuentra en ella una solución, y proclama que: « (...) nos dejen como somos (...) La naturaleza repara todo».<sup>281</sup>

Aunque junto a estas explicaciones orientadas hacia lo social, al leerlo también encuentra uno el deleite emocional y estético del espíritu, que, ligando al individuo con su entorno, encuentra en la pura y gratuita observación del modo en que la naturaleza ha dado forma a lo que nos rodea, una sensación de plenitud y un ejemplo a seguir: «Solo en la naturaleza se encuentra un todo acabado».<sup>282</sup>

---

humanos frente a las fuerzas que operan sobre él, de donde deriva su variabilidad sociocultural como especie. Y es a ella a la que se acogen muchos autores para hablar de que existe una naturaleza humana «en el sentido de ciertas constantes antropológicas». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 66 ss.

<sup>279</sup> Se trataría, en la terminología kantiana posterior (1724-1804), de un imperativo hipotético.

<sup>280</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, X, 3, p. 185.

<sup>281</sup> *Ibid.*, XIX, 6, p. 379.

<sup>282</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 33.

Razón y sentimiento, ciencia y estética, se encuentran muy cerca en su teoría. Como veremos en los siguientes apartados, su obra apunta desde el principio hacia una versión de la ciencia de lo social y hacia un estudio del ser humano que lo abarca en su totalidad, sin prescindir de ninguno de los aspectos de su naturaleza.

Sin los elementos naturales, sin “lo natural” y sus leyes, no sería posible para Montesquieu la existencia del ser humano, ni la de forma social alguna. Por consiguiente, todo estudio acerca de aspectos físicos, espirituales, sociales, culturales o políticos, debe partir de lo natural, utilizado como fuente de conocimiento, como metáfora, como factor constitutivo y determinante a veces del ser humano, así como de la invención de lo humano, usando prestada una expresión de Higinio Marín.<sup>283</sup>

La naturaleza, que nos compone a veces por sí sola, y nos transforma, es a su vez transformada por el ser humano, en una relación de interacción que Montesquieu insistirá en investigar y tener presente, hasta el punto de usar como modelo las reglas de equilibrio, ahorro y moderación que en ella se encuentran. De hecho, al igual que muchas de los conceptos y postulados que maneja, la idea de moderación bebe también originariamente del mundo griego clásico, preocupado por la búsqueda de la medida o proporción como cualidad tanto física como ética.<sup>284</sup> La tremenda actualidad de sus planteamientos es más que evidente en un mundo enfrentado a grandes retos sociales y medioambientales que la ciencia, cada día más, acredita que están estrechamente vinculados.

La naturaleza, por último, puede más que el factor de realización humano, y solo siguiendo el impulso que de ella procede, pueden encontrar esperanzas fundadas los individuos y las sociedades que desean hacer su propio camino, sobre todo en los estadios más iniciales de desarrollo, pues es ella la que marca las reglas del juego, sus posibilidades, su tempo e incluso su fin, y buena prueba de ello es la importancia del tiempo en el devenir personal y social, como lo acreditan tanto sus reflexiones ya expuestas al respecto, como el estudio de la historia, ciencia incipiente en su época, a la que se ha ido haciendo referencia.<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> MARÍN, Higinio, *op. cit.*, 2007.

<sup>284</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 47.

<sup>285</sup> La temporalidad es analizado desde la perspectiva de la construcción social y personal por Berger y Luckmann. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 42 ss.

Para concluir este capítulo primero, puede afirmarse con seguridad que no se puede obviar que, con la obra de Montesquieu, cuajan una conciencia y una perspectiva de investigación omnicomprendivas que abarcan el mundo de lo natural, sus reglas, y la construcción de realidades individuales y sociales, de un modo ciertamente complejo e interdependiente, que da pie a un estudio como el que se pretende: es posible analizar la construcción sociocultural en la obra de Charles Louis de Secondat desde una perspectiva que combina estudios naturales, antropológicos y sociológicos. Y en ello nos vamos a adentrar, comenzando por el ser humano y siguiendo con las sociedades.



## ***CAPÍTULO 2.- CONDICIÓN HUMANA Y CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL***

«El hombre, ser flexible, al plegarse en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza, cuando se la muestran, y hasta de perder todo sentimiento de ella cuando se la ocultan».

MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*.

«Examinemos pues nuestra alma, estudiémosla en sus acciones y en sus pasiones indaguémosla en sus placeres».

MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto*.

Como es sabido, se ha estudiado en profundidad, desarrollado y difundido ampliamente la teoría político-institucional de Montesquieu. Mucho menos se han tenido en cuenta, sin embargo, las consideraciones antropológicas basadas en su observación y descripciones de la naturaleza humana.<sup>286</sup> Pero como afirma Dalmacio Negro: «Toda concepción política descansa en un presupuesto antropológico y moral»;<sup>287</sup> y esto, como señala Cassirer, se aprecia muy bien en la obra de Montesquieu, al converger tal idea en los principios sobre los que se sustentan las distintas formas de gobierno: «La diferencia esencial la encontramos, por lo tanto, en los impulsos éticos espirituales que estructuran y mueven a esas comunidades».<sup>288</sup>

Como se dijo en la introducción, no hay que olvidar que el interés por lo antropológico propio del siglo XVIII, y que camina hacia una ciencia de lo humano, responde a la necesidad de hacer converger en una imagen del hombre las variedades de hombres y sociedades que comienzan a apreciarse, fruto de la ampliación de las fronteras geográficas y culturales que proporcionan los viajes exploratorios de la época.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> «El conocimiento de nuestra naturaleza ha sido un objetivo primordial de la humanidad desde que los primeros filósofos y pensadores de las antiguas civilizaciones pudieron dedicar buena parte de su tiempo a la contemplación y la reflexión». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *op. cit.*, p. 15. En la introducción de la edición ya citada de *Del Espíritu* a cargo del profesor Enrique Tierno Galván, este señala que una lectura actual de su obra nos aporta una visión más propia de la Antropología Social.

<sup>287</sup> NEGRO, Dalmacio, *op. cit.*, p. 93.

<sup>288</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 236.

<sup>289</sup> DUCHET, Michèle, *op. cit.*, p. 26.

Carmen Iglesias sostiene que la investigación que de la naturaleza humana se hace en la obra de Montesquieu responde, no a una especulación gratuita, sino a la necesidad práctica de conocerla para poder transformar el mundo social y político. La autora reflexiona sobre el origen de tal interés, exponiendo que la creciente investigación objetiva del mundo vegetal y animal se traslada al campo humanístico, lo que supondrá una auténtica revolución epistemológica sobre la que se asienta el pensamiento ilustrado.<sup>290</sup>

Hasta ahora, y salvo en materia penal, desde la perspectiva de la acción jurídico-política la consideración de estos aspectos ha quedado relegada a la denominada actividad estatal de fomento, o estímulo de las acciones de los particulares, a través de reconocimientos personales a una labor, privilegios jurídicos o apoyos económicos. Ni la ciencia de lo político, ni los Estados, ni las Administraciones, salvo como estrategia oportunista para tomar algunas decisiones de gobierno de previsible poca aceptación, o simplemente electoralistas, se interesan por la naturaleza, condición y psicología de sus ciudadanos. No es el caso de la obra de Montesquieu, cuya teoría de la división de poderes se sostiene –a mi juicio- sobre una amplia reflexión antropológica insuficientemente puesta de manifiesto. Y esto es lo que vamos a tratar de acreditar seguidamente.

Montesquieu se interesa por las más prácticas de las cuestiones que interesan a la filosofía, y en tanto las orienta hacia las formas de organización y convivencia puede ser considerado un filósofo político. Puede afirmarse que, si hay algo que sitúa a Montesquieu en la encrucijada de donde parten los caminos de la epistemología, la ciencia política, la sociología, la psicología social, o la antropología filosófica y política de hoy, entre otros campos, son sus observaciones sobre la condición humana y la trascendencia y el reflejo que tienen en el ámbito político y social. Tales campos de conocimiento lindan hoy estrechamente unos con otros, y son crecientemente puestos de manifiesto en la medida en que, como señalan Berger y Luckmann, la visión de la realidad, la socialización y la formación de la identidad convergen subjetivamente en un mismo proceso de internalización.<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 213, 244-245.

<sup>291</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., “La sociedad como realidad subjetiva” y “Teorías de la identidad”, en *op. cit.*, pp. 167 ss., 214 ss.

De las reflexiones del bordelés se deduce que lo natural dibuja lo antropológico, y ambos aspectos son la fuente de lo político, de modo que sin reflexionar sobre aspectos naturales y antropológicos, una ciencia de lo político no puede progresar. En este sentido, el gran antecedente del intento de Montesquieu se encuentra en la obra de Hobbes, quien bajo la premisa de los mecanismos psicológicos que subyacen en el actuar humano, construye «el primer intento decidido de considerar la filosofía política como parte de un cuerpo mecanicista de conocimiento científico».<sup>292</sup>

Carmen Iglesias confirma abiertamente esta idea, señalando que la genialidad de Montesquieu en su época radica, partiendo de la consideración del ser humano «como un objeto más de la ciencia, un animal más entre el resto de la creación desde el punto de vista científico», en dar el salto desde la perspectiva naturalista a la perspectiva «sociológica y política de las relaciones humanas».<sup>293</sup>

En este capítulo segundo se tratará de reflejar cómo, tanto sus estudios naturales como sus consideraciones antropológicas, son el punto de partida de sus reflexiones socioculturales y políticas. La condición humana transita para Montesquieu a medio camino entre los condicionantes naturales y la vida en sociedad. A su juicio, las razones que mueven el mundo son muchas, tanto de naturaleza física como espiritual, y se encuentran en constante interacción entre sí, sin que el devenir de lo social pueda remontarse a una sola causa, sino a un concurso de causas diversas, entre las que los factores antropológicos, condicionados por los ambientales, juegan un papel decisivo.

Autores como Robert Shackleton (1919-1986), o Jean Starobinski, han investigado este aspecto, y lo cierto es que si se apostara por una lectura psicológica de tipo reduccionista, la revolución copernicana que se opera en el pensamiento de Montesquieu, en palabras de Jean Starobinski, radicaría en buscar el motor de la historia: « (...) en la invariable psicología humana, la historia sería movida por lo inamovible. Sería la cambiante expresión de una naturaleza humana que no cambia».<sup>294</sup>

El historiador de la teoría política George Sabine reflexiona con carácter general al respecto de una manera que merece ser traída a colación en todos sus términos:

---

<sup>292</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 357.

<sup>293</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 249-250.

<sup>294</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 111-116.

«¿En qué consiste realmente ese meollo inmutable de la naturaleza humana común a todos los hombres, cualquiera que sea la apariencia de “segunda naturaleza” que el hábito y la costumbre han colocado sobre la superficie? ¿Cuáles son los principios permanentes de las relaciones humanas que subsisten una vez desaparecidas todas las curiosas formas con que las han vestido las convenciones? El elemento permanente de la vida humana, una “segunda naturaleza” (...) Así se arrojó a la caldera de la filosofía política el más difícil y ambiguo de todos los conceptos, el de lo natural (...) Salvo para los escépticos, que acabaron de declarar, por cansancio, que una cosa es tan natural como otra y que el uso y la costumbre son literalmente “señores de todo”, los demás estaban de acuerdo en que algo es natural. Es decir, existe alguna ley que, de ser comprendida, explicaría por qué los hombres obran como lo hacen y por qué creen que algunos modos de obrar son honorables y buenos y otros bajos y malos».<sup>295</sup>

La perenne discusión intelectual acerca de lo natural y lo cultural persiste hasta hoy desde los orígenes de la filosofía, y en ella se adentra también el bordelés.

Montesquieu se interesa por la naturaleza humana, por los orígenes de la sociedad, por el mito del paraíso perdido, por la evolución de las sociedades. Carmen Iglesias recoge las palabras de Hülling sobre la «revolución copernicana» en el campo político que, en relación al Antiguo Régimen, se opera en el pensamiento de Montesquieu, y asimismo encuentra que es el «desgarro fáctico» que el bordelés encuentra entre la armonía de la naturaleza física y la moralidad humana lo que le hace buscar las razones históricas, y no solo naturales, de la evolución humana.<sup>296</sup> De hecho, las bases medioambientales de la naturaleza humana y su devenir histórico ocupan buena parte de su obra.

En el análisis de Sergio Cotta (1920-2007), si bien no se deduce claramente cuál sea la concepción que Montesquieu tiene del ser humano, este siempre se sitúa en el centro de sus investigaciones, y puede decirse que busca su posición en el cosmos, en una naturaleza fenoménica. Hoy día, esta perspectiva haría que lo calificáramos de antropólogo filosófico. En Montesquieu, el hombre abstracto del racionalismo iusnaturalista es ya sustituido por el ser humano real, hecho de las influencias recíprocas entre el cuerpo físico y el alma: «Nuestro cuerpo es como cualquier otro instrumento que dura más o menos según la proporción con que se utiliza».<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 49.

<sup>296</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 492, 502.

<sup>297</sup> Pensées, 708, p. 1192. Citado por IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 265.

Para el filósofo de La Brède, el ser humano es a un tiempo el centro activo y pasivo del mundo, activo porque la realidad adquiere significado y valor solo en él, pasivo porque no crea idealísticamente la realidad sino que la recibe, según Cotta. El italiano va más allá en su análisis de Montesquieu, llegando a afirmar que la clave constitutiva de los fenómenos no depende para Montesquieu de su presunta esencia, sino de su relación con el ser humano. La naturaleza humana solo se capta en su relación con el ambiente, y por tanto no se trata de una naturaleza inmutable y trascendente, sino histórica y positiva. El ser humano se estudia pues, en Montesquieu, como ser histórico integrado en un ambiente físico y espiritual, sin que su comportamiento pueda explicarse en base a un rígido determinismo, pero tampoco como fruto de un naturalismo ideal, como hace el iusnaturalismo. En todo caso podría discutirse que Montesquieu se ampare en un iusnaturalismo científico, si es que se admite con Sabine que «el derecho natural llegó a ser para los siglos XVII y XVIII, la forma científicamente válida de la teoría política».<sup>298</sup> Y la humana es la única naturaleza que participa para Montesquieu de dos órdenes: bajo el aspecto físico está sujeta a la necesidad, bajo el moral a la libertad.<sup>299</sup>

Podría deducirse, a tenor de este planteamiento, que a juicio de Montesquieu, y ya en el siglo XVIII, la naturaleza humana depende de la relación que establece con su entorno, que el ser humano es un ser relacional.

A lo largo de sus obras establece paralelismos con la naturaleza física que llevan a considerar una doble perspectiva desde la que analizar la naturaleza en el humano, como ser natural y como ser social. Montesquieu participa de una autoconciencia creciente desde el siglo XVII, que ve el ser humano como «una especie con determinados modos afectivos de reacción y con la predisposición a crear formas de vida sociales».<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 323.

<sup>299</sup> Frente a la escuela iusnaturalista, las leyes naturales no son las de un hombre ideal, inexistente, sino las que constituyen su naturaleza física. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 172, 199, 338, 350-360. Para Carmen Iglesias se ratifica esta idea, pues en la obra de Montesquieu no es «un determinismo ajeno al hombre el que gobierna las cosas». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 505.

<sup>300</sup> V.V. A.A., *Historia de la filosofía. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Colonia, Könenmann, 2000, p. 32.

A mi juicio, el bordelés participa ya de una idea que luego expresará la fenomenología, pues si se sigue el razonamiento de Martin Buber al interpretar el pensamiento de Husserl (1859-1938):

« (...) no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona humana con su genealogía y con su sociedad es esencial y, por lo tanto, debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre».<sup>301</sup>

Como ser físico el ser humano es y participa de la naturaleza, como ser social se integra y actúa en cada sociedad. Starobinski funda curiosamente en la imagen biográfica del Montesquieu viñador y comerciante de vinos esa influencia que los procesos naturales ejercen sobre su visión de lo social.<sup>302</sup>

Pero tal dualidad no supone en modo alguno un planteamiento original pues, desde Platón a Descartes, ya había sido contemplada anteriormente por más de un filósofo. La visión de Montesquieu se asemeja, por ejemplo, a la de Tomás de Aquino, en la que «el hombre representa una especie de índole muy particular (...) aparece como “el horizonte y línea divisoria entre la naturaleza espiritual y la corpórea”».<sup>303</sup>

Esa dualidad se refleja asimismo en su visión del conocimiento, pues afirma que las cosas son como son, pero son también como los seres humanos las ven, y a pesar de su igualdad natural, cada cultura les hace ver las cosas de modo diferente. No hay que olvidar que Europa se debatía entonces entre diferentes dualidades. La dualidad entre fe y razón, la dualidad entre autoridad y libertad, etc.

Es cierto que el dualismo se aprecia en su obra en muchas de sus observaciones, y no siempre expresado con la suficiente coherencia. Así, reconoce reglas de la naturaleza inmutables en una realidad fenoménica transitoria, un ser humano histórico condicionado por lo ambiental, a medio camino entre la necesidad y la libertad, entre lo fisiológico y lo cultural, unos hombres y mujeres hechos de cuerpo y alma pero en interacción continua entre ambos factores. De algún modo Montesquieu no se decanta suficientemente y de modo abierto por alguna de estas opciones, buscando, por el contrario, el modo de conjugarlas, de explicarlas con criterios científicos, al tiempo que persigue la sabiduría en el conocimiento del ser humano.

---

<sup>301</sup> BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 81.

<sup>302</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 24.

<sup>303</sup> BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 29.

Frente al dualismo cartesiano, Montesquieu hace de puente entre las perspectivas materialistas y las espirituales, investigando sus relaciones.<sup>304</sup> De ahí que, una autora como Carmen Iglesias destaque el intento de Montesquieu de reconciliar al ser humano consigo mismo. Toda su escritura, afirma, «es un intento de aportar algún atisbo de claridad a la compleja condición humana». El humano ni se separa radicalmente del universo físico ni tampoco se confunde con él. La naturaleza humana, compleja y en ocasiones contradictoria, aparece a la vez: « (...) como dato primario y como producto histórico en una doble superposición por la que ciertas tendencias pertenecen al hombre mismo, a su particular naturaleza, y otras serían adquiridas en su relación con el medio físico y social», siendo la libertad el rasgo que distingue al ser humano del resto de la naturaleza física y organismos vivientes.<sup>305</sup> Es esta una contradicción que trasciende al ámbito de lo social, y que el bordelés predicará también de la condición de muchas instituciones y formas sociales, en especial queda reflejado en los numerosos ejemplos históricos de las formas de gobierno impuras que refiere en sus escritos.<sup>306</sup>

Así pues, para el bordelés, como para muchos de sus contemporáneos, el ser humano lleva en sí el dualismo fundamental que lo vincula a la naturaleza por el determinismo de sus leyes, y lo separa por el libre albedrío que ella misma le proporciona.<sup>307</sup>

Una naturaleza ante la que cede nuestra condición: «Nuestra vida abarca una pequeña esfera en la inmensidad de la vida», escribe Montesquieu en sus *Pensamientos*.<sup>308</sup> Una naturaleza que acabará doblegando a hombres y mujeres ante el poder de la belleza, y ante la que todos los humanos se sitúan en pie de igualdad -el autor, como punto de partida, rechaza la esclavitud- y de cuya diversidad geo-climática

---

<sup>304</sup> Esta problemática se sigue reproduciendo hoy en filosofía y neurociencia entre los que identifican cerebro y mente, los que los separan tajantemente, y los que entienden que la mente es una propiedad emergente del cerebro pero diferenciada de este. Cfr. MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, pp. 112 ss. Asimismo, un análisis de referencia lo encontramos en DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes*, Barcelona, Drakontos bolsillo, 2009.

<sup>305</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 375, 377, 387-388, 436, 439. Algunas tendencias son generadas por el hombre mismo.

<sup>306</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 60.

<sup>307</sup> Ese dualismo parece inspirarse en « (...) la idea gnóstica de dos dioses primeros, uno inferior, orientado hacia la materia y que crea el mundo, otro superior, puramente espiritual y que redime ese mundo». BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 60. Como reflexión C. Iglesias ese dualismo es también un contrapeso al determinismo frente a la necesaria unidad y armonía que se observa en la naturaleza. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 227.

<sup>308</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 87.

es reflejo la diversidad cultural del planeta.<sup>309</sup> A su vez, esta condiciona el modo de configurarse las instituciones, leyes y costumbres que vertebran cada sociedad, con la que están en permanente tensión. Una naturaleza que sirve de guía para superar las propias contradicciones -fruto de esa vertiente de seres físicos partícipes de un modelo cultural- pero que mantiene a hombres y mujeres presos de sus sentidos y pasiones, algo por lo que el autor, en boca de sus personajes, sentirá compasión.<sup>310</sup>

Según él, el camino para superar dichas contradicciones pasa por el conocimiento, por estudiar y seguir los modelos naturales, y por ponerlo todo en relación. Pasa, en definitiva, por que el ser humano se conozca a sí mismo en su naturaleza y relaciones, y de ahí partirá su perspectiva del saber, analizada más adelante.

La obra de Montesquieu, aún en plena época ilustrada, encuentra así su arraigo en el origen de la cultura occidental, siguiendo y renovando la tradición reflejada en la famosa inscripción griega del oráculo de Delfos. Cassirer lo recoge así al reflexionar sobre la Ilustración: «El conocimiento de la naturaleza no solo conduce al mundo de los objetos, sino que se convierte para el espíritu en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento». Como más adelante afirma -y Montesquieu participa de esta idea-, desde Newton: «La naturaleza del hombre sale al encuentro de la naturaleza del cosmos y se vuelve a encontrar en ella. Quien descubre la una adquiere de inmediato certeza de la otra».

Encontramos en Cassirer otra comparación muy acertada, esta vez relativa específicamente al autor que nos ocupa:

«Montesquieu comienza como un investigador empírico de la naturaleza y, por este camino, se ve conducido a un problema peculiar, al análisis de las instituciones jurídico-políticas. Plantea como jurista, la misma cuestión que Newton plantea como físico».<sup>311</sup>

Montesquieu tratará de aplicar a lo humano la visión armónica que el orden newtoniano transmite de lo natural, sostiene también Rodrigo Fernández-Carvajal.<sup>312</sup> Lo cual no significa que, como afirma C. Iglesias, pueda hablarse de una supuesta «unidad

---

<sup>309</sup> Sobre la posición de Montesquieu en relación a la esclavitud y sus consecuencias, cfr. DUCHET, Michèle, *op. cit.*, pp. 122, 136, 146, 155, 276, 277.

<sup>310</sup> A lo largo de este estudio tendremos numerosas ocasiones de comprobar tal talante compasivo. Un ejemplo lo encontramos en MONTESQUIEU, *Cartas...*, 126, p. 307.

<sup>311</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 54, 62, 270. Voltaire, Maupertuis, D'Alembert, recogen en Francia esta idea, *Ibid.*, p. 73.

<sup>312</sup> Cfr. FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *op. cit.*, pp. 202, 215, 342.



armónica del pensamiento de Montesquieu». <sup>313</sup> Sus planteamientos llevan aparejadas las mismas contradicciones que se encuentran en el tránsito intelectual de la época a la que pertenece.

Y partiendo de todo lo que acabamos de exponer, trataremos de acreditar que el autor no escatima esfuerzos para mostrar un verdadero y completo retrato de la condición humana, sus fundamentos naturales, y sus manifestaciones culturales. <sup>314</sup>

Una condición cuyo equilibrio exige limitación, moderación, templanza, virtud en suma, pero que, como muy bien apunta Starobinski, no invita al recogimiento, sino a una actitud de mayor receptividad y apertura al mundo. El mismo autor sostiene más adelante que, en la teoría de Montesquieu, la moderación es fruto de una armonía de tensiones: «Una fuerza moderada no es una fuerza débil, sino una fuerza mantenida dentro de ciertos límites por otras fuerzas». <sup>315</sup>

Indagando en los aspectos más variopintos de la condición humana, Montesquieu se adentrará en campos propios de las tradiciones espirituales, disertando ampliamente sobre las religiones, y recordando permanentemente su trascendencia sociopolítica.

El bordelés insiste en la necesidad de que las propias contradicciones sean objeto de una investigación y un tratamiento multidisciplinar que apunte al corazón humano, al que califica de «ciudadano de todos los países», <sup>316</sup> siguiendo una línea de investigación que antes habían seguido, y en la que habían destacado, Erasmo de Rotterdam (1466-1536) o Blaise Pascal (1623-1662), entre otros.

---

<sup>313</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 192.

<sup>314</sup> Sobre la confianza que Montesquieu deposita en la naturaleza humana y su trascendencia para el cumplimiento de ideales políticos reflexiona C. Iglesias, cfr. IGLESIAS, C., “El paraíso perdido en las «Cartas persas» y en los «Discursos» roussonianos”, en *Revista de estudios políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, N.º 8, 1979, pp. 165-184.

<sup>315</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 22, 130. Nos recuerda a los planteamientos del griego Heráclito (s. VI-s. V a. C.).

<sup>316</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 67, p. 171. No solo desde la literatura y la filosofía se manifiesta un interés por investigar el lenguaje del corazón, también desde la música se busca expresar el lenguaje del corazón y las pasiones, lo hace por ejemplo Gluck (1714-1787). Hay que tener en cuenta que será a partir de la Ilustración cuando el concepto de ciudadanía mundial que acuñaron los estoicos comienza a extenderse de modo notable. Kant aborda su visión de la ciudadanía mundial en *Sobre la paz perpetua* relacionándola con un estado universal de la humanidad. Para profundizar en el origen y evolución del concepto, cfr. HEATER, Derek, “La ciudadanía mundial”, en *op. cit.*, pp. 195 ss.

Montesquieu sueña con un mundo más y mejor organizado, fruto de la continuidad y coherencia entre lo natural, lo antropológico y lo social. Las formas que adopta el mundo de lo humano, la correcta disposición moral, social, e institucional de los factores es un tema que le preocupa. Y puesto que la naturaleza ha conseguido esa organización ejemplar, propondrá sus principios como modelo a seguir. Por eso, para él, inmerso en el imperio de lo natural, e influido irremediablemente por ello, se encuentra el ser humano: «Las razones humanas están siempre subordinadas a esta causa suprema, que hace lo que quiere y se sirve de todas las que quiere» escribe.<sup>317</sup>

Merece la pena transcribir esta disertación sobre la condición humana que encontramos en el primer capítulo de *Del Espíritu de las Leyes*, pues resulta capital en su teoría, para luego pasar a analizar su interés por el origen de las sociedades, fundado a su vez sobre la naturaleza humana:

«El hombre, como ser físico, está, al igual que los otros cuerpos gobernado por leyes invariables. Como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido, y cambia las que establece él mismo; es necesario que se conduzca, y sin embargo es un ser limitado: está sujeto a la ignorancia y al error, como todas las inteligencias finitas; los pobres conocimientos que tiene, todavía los pierde. Como criatura sensible, se transforma en sujeto de mil pasiones. Semejante ser podría olvidar a su creador en cualquier momento; Dios lo llama a sí por las leyes de la religión. Semejante ser podría olvidarse de sí mismo en cualquier momento: los filósofos lo han prevenido por las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad, podría olvidar a los demás: los legisladores lo devuelven a sus deberes por las leyes políticas y civiles».<sup>318</sup>

## **2.1.- El origen de las sociedades.**

Hablar de construcción sociocultural lleva implícita la cuestión acerca del origen de las sociedades.

Si lo antropológico se asienta sobre lo medioambiental, lo social se funda en lo antropológico. Por lo tanto, el ser humano, en palabras del bordelés, ser físico, inteligente, finito, sensible, ignorante, limitado, sujeto al error y olvidadizo, está «hecho para vivir en sociedad».<sup>319</sup> De ahí que Montesquieu se refiera al origen de las sociedades y a su evolución.

---

<sup>317</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 2, p. 327.

<sup>318</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 31.

<sup>319</sup> *Idem.*

Aunque como señala Marvin Harris, la palabra «evolución» se emplea entonces muy rara vez, no hay duda de que la evolución sociocultural constituye un tema de principal interés en la época.<sup>320</sup> De hecho lo era ya implícitamente en la filosofía política griega, para la que no existía una distinción entre el Estado como forma jurídica y la sociedad, siendo esta una distinción moderna. Para Aristóteles, por ejemplo, la aldea representaba un estadio superior de desarrollo frente a la familia, como la polis lo representaba frente a la aldea.<sup>321</sup>

La cuestión acerca del origen de las sociedades constituye una de las reflexiones centrales en el pensamiento filosófico y político de los siglos XVII y XVIII.

Compartimos con Althusser que las distintas teorías acerca del estado humano de naturaleza y del contrato social constituyen una manifestación de la ruptura que se intenta con el orden establecido, y encierran dentro de sí la posibilidad de fundar nuevos órdenes sociales basándose en convenciones de las que son protagonistas los humanos y no los dioses, los mitos, o un supuesto estado de naturaleza original. La teoría del contrato social sirve pues más como una ficción que permite desplazar el eje de poder depositándolo en manos de los propios humanos: «Decir que la sociedad de los hombres surge de un contrato (...) es afirmar que la sociedad no es el efecto de una institución divina ni de un orden natural».<sup>322</sup> El recurso a un supuesto estado de naturaleza, «contiene y figura de antemano el ideal de una sociedad que hay que crear»,<sup>323</sup> cumpliendo así en el fondo con una función social utilitaria. Para Althusser, ni Vico ni Montesquieu pueden adscribirse a la defensa del contrato social que realiza el resto de teóricos políticos contemporáneos.

A juicio de Durkheim (1858-1917), Montesquieu retoma la idea de la filosofía griega según la cual la sociedad es un producto natural,<sup>324</sup> un hecho de la naturaleza y no una construcción intelectual, como creían Hobbes o Rousseau. De hecho, el bordelés realiza un juicio negativo, no solo sobre la teoría de la génesis de la sociedad civil, sino

---

<sup>320</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 31.

<sup>321</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 106, 112.

<sup>322</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 23 ss.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>324</sup> Platón fundamenta ya el origen de la sociedad en las mutuas necesidades que se satisfacen. Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 59.

en general sobre la antropología que formula Hobbes.<sup>325</sup> Pero de otra parte, como señala C. Iglesias, no ha de perderse de vista que, pese a la distancia de sus presupuestos, se ve influenciado por Hobbes en algunas de sus consideraciones sobre la naturaleza humana.<sup>326</sup> Incluso, en opinión de S. Cotta, más lógica y coherente que la iusnaturalista, pudiera parecer a Montesquieu la posición de Hobbes, en tanto se fundamenta en el instinto como realidad física del ser humano. En esto coincide Montesquieu con Hobbes, al poner de relieve la animalidad del hombre, aunque para Montesquieu el paso del estado natural al social no es consecuencia de una iluminación racional que se concreta en la figura del contrato.<sup>327</sup>

Anteriormente otros autores, incluso de corte iusnaturalista y racional, como Juan Bodino (1529-1596), habían compartido ya esta idea. Para Bodino, el origen de la familia había que buscarlo en las necesidades naturales de hombres y mujeres, y aunque no profundizó en su explicación, concebía los Estados como agrupaciones de familias.<sup>328</sup>

El juicio de S. Cotta, es que Montesquieu rechaza en su obra la abstracción racional de Hobbes y la idea del pacto social, y no considera que los motivos del hacer humano se vean reducidos al egoísmo y al utilitarismo. El ser humano es capaz también de la acción virtuosa, y en sus descripciones acerca del paraíso de los trogloditas hay una crítica implícita a la doctrina de Hobbes y a su visión sobre el origen de la sociedad y del Estado. Montesquieu duda de la existencia de un mundo pre-social al que se refiere siempre en condicional.<sup>329</sup>

S. Cotta dedica amplias reflexiones a confrontar las diferencias que aprecia entre Hobbes y Montesquieu. El primero postula la necesidad del pacto –fundado en un elemento psicológico- y la creación de un Estado absoluto con un soberano despótico, al que finalmente matan los trogloditas de Montesquieu. En el campo del derecho, Hobbes es anti-tradicionalista, y afirma como única ley válida la procedente del soberano. Frente a Montesquieu, Cotta lo caracteriza como estatalista, ahistoricista y racionalista.

---

<sup>325</sup> BORGHERO, Carlo, “Durkheim lettore di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 671-711.

<sup>326</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p 404. Léase por ejemplo el retrato social que realiza Montesquieu en su *Histoire Véritable*.

<sup>327</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 364.

<sup>328</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 316, 317.

<sup>329</sup> COTTA, Mauricio, FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta» en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 893-905.

En Hobbes el individuo renuncia a su autonomía a favor del Estado, reflejando la visión pesimista de una naturaleza utilitaria. De ahí que para Cotta, reduzca al ser humano a una sola característica, su utilitarismo, de la cual deduce todo su comportamiento.<sup>330</sup>

Para Carmen Iglesias, Montesquieu se decanta por el origen biológico de la sociedad, fundada en el núcleo familiar y la autoridad paterna. Acerca de los motivos del hacer humano no ve en la obra del bordelés una imagen idealizada de la naturaleza humana, sino una «humildad pragmática» ante el carácter de sus pasiones, que tienden tanto a la maldad como a la felicidad. Reconoce en la sociabilidad, como rasgo básico de la especie humana, la fundamentación que encuentra Montesquieu para el origen de las sociedades. Ello, sin perjuicio de que es posible advertir en su obra la idea de contrato, sobre todo en las primeras ediciones de sus *Cartas Persas*. Pero C. Iglesias centra la polémica más en el debate sobre el origen y la legitimidad del poder, que sobre la cuestión acerca de las dudas sobre la sociabilidad natural humana.<sup>331</sup> A este respecto, conviene acudir al propio autor, y el siguiente párrafo de las *Cartas Persas* es clarificador:

«Nunca he oído hablar del derecho público sin que se haya comenzado por investigar cuidadosamente cuál es el origen de las sociedades, lo que me parece ridículo. Si los hombres no las formaran, si se abandonaran y huyeran los unos de los otros, habría que preguntarse la razón e investigar por qué se mantienen separados; pero nacen relacionados unos con otros: un hijo nace junto a su padre, y allí se queda: esa es la sociedad y la causa de la sociedad».<sup>332</sup>

Junto a la de sociedad se sitúa la idea de Estado. Montesquieu no afronta de modo directo la cuestión de la fundación y legitimidad del Estado, y se limitará a establecer en parte los mecanismos constitucionales propios del Estado de Derecho.<sup>333</sup>

En cambio, sí puede deducirse de su teoría que el origen de sociedades y Estados hunde sus raíces en la propia naturaleza humana y su inclinación natural a la sociabilidad, y que estas encuentran su fundamento en la debilidad y dependencia propias de la infancia, así como en las ventajas mutuas que seres humanos y sociedades encuentran.

---

<sup>330</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 139 y ss, 185, 356 ss.

<sup>331</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 19, 20, 378, 381, 405.

<sup>332</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 94, p. 232.

<sup>333</sup> COTTA, Mauricio, FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu...», pp. 1-2.

Carmen Iglesias afirma que «Montesquieu es lúcido respecto a las causas de la debilidad humana».<sup>334</sup> Frente a esta tesis, para la concepción iusnaturalística, en estado natural el humano se caracteriza por su independencia y autonomía, lo que contradice la evidente y necesaria dependencia (biológica y afectiva) que tiene respecto del núcleo familiar.<sup>335</sup> Una vez más se constata en la obra del bordelés la perspectiva natural como constitutiva de la antropológica y la social.

Hay, no obstante, afirmaciones suyas abiertas a la interpretación, tales como cuando asegura en boca de uno de sus personajes que: «La sociedad se funda sobre una mutua ventaja», apuntando a tesis utilitaristas;<sup>336</sup> o que: «Los hombres han renunciado a su independencia natural para vivir bajo leyes políticas», lo que apunta al contractualismo.<sup>337</sup> Por otra parte, respecto de los pueblos que no cultivan la tierra, afirma: « (...) la libertad de los hombres es tan grande que implica necesariamente la libertad del ciudadano»;<sup>338</sup> etc.

Confirmando el anterior razonamiento de S. Cotta acerca del rechazo por Montesquieu de las tesis utilitaristas y contractualistas, rechazo que confirman autores como Althusser o Touchard,<sup>339</sup> puede concluirse que Montesquieu explica el origen de la sociedad por los instintos y necesidades naturales de los seres humanos. La considera un fenómeno natural y originario, ateniéndose a una consideración puramente científica del problema, y no se pregunta sobre el fundamento racional del Estado, fiel a su criterio de partir de la realidad. Evita con ello la gravísima dificultad con la que se encuentran todos los pensadores iusnaturalistas de su tiempo: la dicotomía entre estado de naturaleza y estado civil, que encontramos también en Rousseau, aún cuando este encuentre en el sentimiento el fundamento de la sociabilidad.<sup>340</sup> El pensador de La Brède, pudo por tanto así permitirse el investigar libremente sobre la estructura del Estado y la naturaleza de las leyes positivas, sin preocuparse del conflicto entre instinto y razón y sin recurrir al artificio del contrato.<sup>341</sup>

---

<sup>334</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 498.

<sup>335</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 361.

<sup>336</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 76, p. 197.

<sup>337</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 15, p. 603.

<sup>338</sup> *Ibid.*, XVIII, 14, p. 358.

<sup>339</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 23. Cfr. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 314.

<sup>340</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 445.

<sup>341</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 366.

A ello apuntan también voces autorizadas cercanas en el tiempo, como la de Céline Spector, para quien el esquema contractualista no forma parte del corazón de la teoría desarrollada por Montesquieu, y se diluye en el estudio de una pluralidad de causas que abren un nuevo espacio a la Ciencia Política.<sup>342</sup> Un espacio fundado -a mi juicio- en razones evolutivas. Lo que tras la explicación del origen societario nos da pie para abordar su perspectiva evolutiva y su visión del progreso social.

## **2.2.- Evolución social. El Montesquieu posibilista y relacional.**

Paralelamente al presupuesto de fundar el origen societario en la natural sociabilidad humana, aparecen en su obra las ideas de evolución y progreso, que antes que como aspiraciones, surgen como explicaciones del histórico devenir de lo social.

La cuestión que se plantea ahora es: ¿a qué obedecen desde su mismo origen los cambios sociales?

Las ideas evolutivas no son un planteamiento original en Montesquieu, ni exclusivo de un autor; acompañan al pensamiento occidental desde el origen de la cultura, y están muy presentes en el movimiento de la Ilustración, muy influenciado al respecto por las ideas del poeta romano Lucrecio (s. I d. C.), quien a su vez bebe de fuentes griegas.

Ya en Platón encontramos una explicación del grado creciente de las sociedades a partir del mito del «estado de naturaleza», que dará lugar a la línea evolutiva seguida en la obra de Aristóteles.<sup>343</sup> Y la cosmovisión judeocristiana posterior participó de la fe utópica en un progreso histórico lineal del ser humano hacia su realización en cumplimiento de los mandatos divinos.<sup>344</sup> Lo propio de la Ilustración es, en opinión de M. Harris, la elaboración de una «versión concreta del proceso evolucionista superorgánico» que influyó notablemente en el evolucionismo cultural y biológico posterior. Ideas evolutivas que sirvieron de referente a estudiosos de la Historia como Voltaire, Gibbon, o Vico, y posteriormente a Comte y Turgot,<sup>345</sup> aunque con una

---

<sup>342</sup> SPECTOR, Céline, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 7 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241>>.

<sup>343</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 84.

<sup>344</sup> Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 402 ss.

<sup>345</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 23 ss. Sobre el significado del concepto ‘superorgánico’, cfr. *op. cit.*, p. 44.

fundamentación más basada en las posibilidades del conocimiento humano que en creencias dogmáticas.

En el ámbito de las ciencias naturales del siglo XVIII, y en Francia, fue Maupertuis quien propuso «la primera teoría sistemática de evolución», y su influencia se extendió a todos los campos. El análisis científico de la realidad sustituye paulatinamente al hasta entonces inmutable orden de la naturaleza, por una imagen evolutiva que rompe con los relatos bíblicos del Génesis, y «que va a afectar decisivamente al estudio de las sociedades».<sup>346</sup>

La idea de evolución, que va sustituyendo progresivamente en el siglo XVIII a la de «constancia de las especies», ya se encontraba también presente en Leibniz, aunque señala Cassirer, que en esta época hay que entender el concepto de evolución, no tanto en sentido empírico, como en el lógico y metodológico.<sup>347</sup>

La cuestión es ciertamente compleja. Para Crisafulli, siguiendo a Locke en su visión de un orden natural pacífico, los seres humanos pueden estar animados de sentimientos de amistad y solidaridad. Y, según él, Montesquieu contrapone el estado natural al estado civil como una evolución que refleja el paso de los trogloditas malvados a los virtuosos. Se trataría, no de estados opuestos, sino fruto de una evolución. Frente a Hobbes, Pufendorf y Locke, la guerra no aparece como una condición previa y necesaria. En consecuencia, Crisafulli apuesta por la visión evolucionista de la obra del barón de La Brède,<sup>348</sup> que lo situaría así como antecedente de las teorías que contemporáneamente defienden que la evolución tiene lugar tanto en el dominio físico como en el psíquico, y que afecta tanto a los individuos como a las colectividades, se habla incluso de un proceso de coevolución.<sup>349</sup>

---

<sup>346</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 223, 371.

<sup>347</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 52, 300.

<sup>348</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 152, 360.

<sup>349</sup> Estas mismas tesis son defendidas hoy día tanto desde perspectivas socioculturales como sociobiológicas. TAYLOR, Steve, *La Caída*, Madrid, Ediciones La Llave, 2008, pp. 317 ss. Desde el campo del estudio de la sociobiología y los ecosistemas Jaume Terradas afirma: «En el caso de nuestras sociedades, cada individuo tiene sus propias características físicas y psicológicas, pero la interacción en el marco social genera nuevas realidades, leyes o ideas colectivas que, a su vez, condicionan los comportamientos individuales. Estos no resultan solo de las condiciones sociales (pese a muchos abogados defensores) ni de tareas hereditarias, aunque tanto el sociólogo como el psicólogo tienen mucho que decir y ninguno de los dos es prescindible. Hay un proceso de coevolución: los individuos pueden cambiar su conducta por la presión social, la educación, etc...y las sociedades pueden cambiar por acciones individuales. Son sistemas complejos no lineales cuyas trayectorias presentan cambios bruscos, fenómenos umbral, comportamientos inesperados, sorpresas». TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, p. 23. En cuanto a la paralela evolución física y cultural afirma: « (...) la evolución biológica y cultural no son dos



Durkheim considerará, en cambio, que la obra del bordelés ignora la evolución que históricamente tienen las sociedades y que poco más tarde se englobará bajo la noción de progreso, algo que a su juicio sí supo luego ver Comte (1798-1857).<sup>350</sup>

S. Cotta nos aclara algo más; para él, Montesquieu sigue un criterio orgánico: el ser humano no crea conscientemente la sociedad, sino que nace en ella y bajo sus condiciones. El bordelés niega la existencia de un estado de naturaleza y avanza desde las formas más simples a las más complejas, de la familia al Estado, lo que le permite enfocar el problema del Estado y la sociedad, no como un planteamiento puramente filosófico -subraya S. Cotta- sino científico, y avanzar así en el plano metodológico. También aprecia el aspecto sociológico y evolucionista de Montesquieu en sus reflexiones sobre los trogloditas. A su juicio, en ellas el bordelés refleja una concepción cíclica de la evolución humana, que luego reflejará en su análisis de la grandeza y decadencia del pueblo romano, en el que también se recoge la teoría de la evolución de las formas de gobierno.<sup>351</sup>

No en vano, el antropólogo Marvin Harris llega incluso a afirmar que, mucho antes de que el antropólogo Henry Morgan lo hiciera en el siglo XIX, Montesquieu puso de manifiesto una división de la historia cultural en estadios evolutivos al diferenciar entre los pueblos salvajes y los bárbaros.<sup>352</sup>

Pero, pese a los cambios y los ciclos, a medias entre una visión estática y otra dinámica del mundo que se debaten en su época, la naturaleza humana, dentro del cuadro más amplio de lo natural, presupone cierta constancia para Montesquieu; de lo contrario no podrían sustentarse ni sus aspiraciones de conocimiento, ni su visión de la historia, ni su entendimiento del progreso, ni su propuesta metódica. Como la mayoría de sus contemporáneos, y con la excepción destacada de David Hume (1711-1776), Montesquieu hace, en expresión de Cassirer, « (...) resaltar más lo uniforme que lo

---

pasos separados y sucesivos, sino dos pasos sinérgicos (...) Cultura y genética son interdependientes (...) ». *Ibíd.* p. 358.

<sup>350</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 77-79.

<sup>351</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 164, 191 y ss, 309, 313, 363. Para profundizar en Montesquieu sobre el «papel de la especie humana en la escala de los seres», IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 329 ss, 363.

<sup>352</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 25. No hay que olvidar las importantes consecuencias que el nacimiento de las visiones evolutivas ha supuesto para el avance científico, del pensamiento y sociocultural.

cambiante, el momento de la constancia más que el del cambio».<sup>353</sup> Aunque de otro lado, y de modo no fácilmente conciliable a primera vista, si se extiende su visión de lo que sea la ‘ley’ al conjunto de la realidad, puede afirmarse que Montesquieu tiende hacia una naturaleza transitoria de las cosas, en la medida en que estas se definirían por su relación con las demás. Los fenómenos se definirían en relación los unos a los otros, si bien hay una constancia en el modo de hacerlo que permitiría hablar de leyes.<sup>354</sup>

En todo caso, nunca podríamos predicar de Montesquieu una visión evolucionista tal y como será entendida un siglo más tarde como consecuencia del desarrollo de los estudios naturales. De hecho su participación en la idea ilustrada de progreso es –como se tendrá oportunidad de comprobar– original, no entendiéndolo como un camino histórico de desarrollo lineal que culminará, como para las doctrinas más idealistas, en un estadio superior de la Humanidad.

El grueso de la corriente de pensamiento de la Ilustración sí avanzará hacia esa visión evolutiva y ciertamente optimista que reflejará Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (pues como señala Touchard, la obra de Condorcet puede considerarse «una especie de resumen vivo del siglo XVIII francés»),<sup>355</sup> o que luego proyectarán las doctrinas positivistas del siglo XIX.

Para Montesquieu, en cambio, la historia es más un camino lleno de posibilidades, que se decantarán en una u otra dirección, en función del modo en que interactúen y se organicen los distintos factores en juego, dando lugar a unas u otras formas sociales.

Montesquieu es, en nuestra terminología propia, un filósofo relacional y posibilista. No obstante, habría que aclarar que, aún tratándose de cuestiones entrelazadas, una cosa es la cuestión del origen, configuración y evolución histórica de las sociedades; otra sería la del origen y evolución de las normas por la que se rigen, y otra distinta es abordar la presunción de la libertad humana en la obra de Montesquieu como rasgo distintivo de su naturaleza creativa, y sus consecuencias, tanto para la

---

<sup>353</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 252.

<sup>354</sup> Es esta una perspectiva inédita en su teoría que consideramos clave, y, una visión que, curiosamente, podría recordar a la de la Genética de hoy día, en la cual unos genes se “definen” en un alto porcentaje por el modo en que se relacionan con otros e interactúan con el medio ambiente. «Los genes y el medio ambiente son dialécticamente interdependientes a través del desarrollo de cada individuo (Rose, 1998)». Cfr. MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, pp. 51-52.

<sup>355</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 339.

evolución humana en general, como para los ámbitos societario y jurídico en particular. Pero es más, cada uno de esos temas depende a su juicio, y a su vez, de su relación con factores físicos, económicos, culturales, y de toda índole. De ahí parte de la complejidad de su obra. Una complejidad que se aleja del entendimiento de un destino histórico lineal que se desprenden de la idea ilustrada de progreso. Desde la perspectiva actual, nociones contemporáneas como la evolución, la interdependencia y la complejidad comienzan a vislumbrarse ya en su obra.

En materia legislativa, estas cuestiones se entrelazan por ejemplo en el libro XVIII de *Del Espíritu*, donde nos encontramos con que existen pueblos salvajes, correspondientes a modos de subsistencia anteriores a la agricultura, que más que por las leyes se rigen por las costumbres, respetando la autoridad de los ancianos y no de los gobiernos, puesto que:

«Las leyes tienen gran relación con el modo en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia. Para un pueblo que se dedica al comercio y al mar, se necesita un código de leyes más extenso que para uno que se contenta con el cultivo de sus tierras. Se necesita uno mayor para este que para uno que vive de sus rebaños; y uno mayor para este último que para un pueblo que vive de la caza».<sup>356</sup>

La evolución surgiría e iría pareja a la adaptación. Son las necesidades derivadas de la agricultura y el comercio las que hacen surgir el Derecho: « (...) es especialmente el reparto de las tierras lo que alimenta el código civil».<sup>357</sup> Y a este respecto, concluye Céline Spector que Montesquieu sigue un criterio evolucionista, fundamentando los mecanismos que garantizan el orden social en la «evolución gradual de las necesidades» de cada forma societaria.<sup>358</sup>

Según lo expuesto, y hasta donde alcanzan los planteamientos de la época, son sus consideraciones sobre la diversidad medioambiental las que fundamentan su antropología y visión sociocultural con una base, aunque original y con matices, evolucionista. Ello nos permite caracterizar el pensamiento de Montesquieu como relacional y posibilista, en el sentido anteriormente mencionado, caminando hacia una filosofía que hoy podríamos denominar “preventiva”.

---

<sup>356</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVIII, 8, p. 355.

<sup>357</sup> *Ibid.*, XVIII, 13, p. 357. Un anticipo de las teorías evolucionistas lo encontramos ya en la *Historia natural* de Buffon, cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 99.

<sup>358</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 7 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241>>.

### **2.3.- Hacia una filosofía preventiva: tiempo, memoria y olvido.**

Como es sabido, Hobbes sostiene en el siglo XVII que el humano no es un ser social por naturaleza, sino por necesidad; en estado de naturaleza hay una guerra de todos contra todos, de modo que se hace necesario imponer el orden social a través de la creación de un Estado de tendencias absolutistas mediante un pacto social.

Para Rousseau (1712-1778) el ser humano es naturalmente bueno, o al menos inocente dado que en el estado de naturaleza no existe aún la moral; no obstante pondrá el acento en la alineación y las contradicciones que suponen para hombres y mujeres el vivir en comunidad, que los hacen malvados, y propone alcanzar un contrato social mediante una participación directa del pueblo en los asuntos públicos. Rousseau pugna por recuperar las dimensiones más naturales del ser humano, que pasan por dos ejes claves: la educación, a nivel individual, y el mencionado contrato social, fundamental a nivel socio-político. Apunta así a una nueva “naturaleza humana” ideal -frente a la originaria, y a la fáctica o histórica- y que ya no puede ser coincidente con la originaria, puesto que incorpora una moralidad ausente en el estado de naturaleza.<sup>359</sup>

La cuestión primordial, para Montesquieu, no es la de acreditar nuestra naturaleza humana individual y social, ni el origen del Estado, sino la de investigar el porqué de la deficiente organización y gestión de las sociedades, así como encontrar las raíces del problema. Y hacia este aspecto se orienta este trabajo: estudiar la vinculación entre lo medioambiental, la condición humana, y el proceso de construcción social. Un ejemplo de la orientación preventiva que adoptan sus reflexiones lo tenemos en sus reflexiones sobre el olvido.

Admitiendo como presupuestos de su teoría la naturaleza social del ser humano y su evolución, paralela a la creciente complejidad de la organización social, y frente a las teorías hobbesianas o rousseauianas acerca del origen de los males sociales, Montesquieu parece encontrar en un fenómeno que podría incluso contemplarse por un neurólogo de hoy como meramente fisiológico, pero que de hecho trasciende a lo colectivo y lo histórico, en el hecho de olvidar, la causa que nos hace infelices como individuos y como sociedades:

---

<sup>359</sup> Cfr. “Naturaleza, historia y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte”, en VARIOS, *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

« (...) Semejante ser podría olvidarse de sí mismo en cualquier momento: los filósofos lo han prevenido por las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad, podría olvidar a los demás: los legisladores lo devuelven a sus deberes por las leyes políticas y civiles».<sup>360</sup>

Este es un claro ejemplo de cómo, de modo muy básico pero acertado, vincula los estudios fisiológicos con la construcción social.

La perspectiva fisiológica natural, la antropológica, y la sociocultural, convergen en Montesquieu en el olvido. El olvido como freno evolutivo de consecuencias individuales y sociales.<sup>361</sup> El mismo tiene consecuencias tan nefastas como los excesos de las pasiones: el olvido de lo que se sabía, el olvido de que se está preso de las pasiones, el olvido del creador, el olvido de sí, el olvido de los demás. Todo olvido parece acarrear malas consecuencias.<sup>362</sup>

En la capacidad humana de recordar y de olvidar se tratará de fundamentar posteriormente un discurso moral en el que «la epistemología y la moral se entrelazan de manera necesaria». Así se encuentra en Sophie de Grouchy (1764-1822), cercana en el tiempo al bordelés, quien afirma que:

«Es la capacidad que tienen los seres humanos para tener recuerdos de acciones y situaciones pasadas lo que ubica a la humanidad en un nivel superior al resto de la vida animal. Para De Grouchy, hablar de capacidad reflexiva es hablar de que los hechos no caen en el olvido y dejan un legado imperecedero en el recuerdo. Solo así es posible la convivencia humana, los vínculos afectivos y la sensibilidad moral».<sup>363</sup>

La ciencia de la sociedad que iniciará Montesquieu se basa en un equilibrio de poderes entre lo medioambiental, lo antropológico y lo sociopolítico, que exige un mecanismo legislativo e institucional que recuerde al ser humano permanentemente su precaria situación en este mundo. Esta es, a mi juicio, otra de las claves de su pensamiento insuficientemente puestas de manifiesto, pues, ¿qué pasa si olvidamos?

---

<sup>360</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 31.

<sup>361</sup> Como escribiera Ruiz de Santayana, aquellos que no recuerdan el pasado, están condenados a repetirlo. MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 262. Desde la neurociencia se afirma hoy día que: «Todo aquello que signifique, memoria y olvido cambia el cableado cerebral formando y reforzando nuevas sinapsis». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 15.

<sup>362</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 31. Más recientemente el tema de la memoria y el olvido es abordado desde la fenomenología por Paul Ricoeur (1913-2005), cfr. RICOEUR, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Arrecife, 1999.

<sup>363</sup> HURTADO S., Ricardo, op. cit, p. 64.

Frente al olvido solo puede el recuerdo. Si el olvido deconstruye al ser humano y sus creaciones, la memoria lo constituye, o al menos hace perdurar su identidad. La memoria de la propia condición, y del conocimiento de las leyes de interacción de una realidad en permanente proceso de cambio; el recuerdo de que se está en continuo tránsito. Y puesto que la memoria solo puede recrearse en el ahora, indirectamente Montesquieu atribuye un valor primordial implícito al tiempo presente. Tiempo, memoria y olvido son, a mi entender y según trato de acreditar, factores naturales y antropológicos decisivos en su teoría social.<sup>364</sup>

Como interpreta acertadamente Starobinski: «El bien es lo que se descubre mediante un acto de memoria».<sup>365</sup> La memoria es para Montesquieu el fundamento de la virtud; y el conocimiento previo de la naturaleza de uno mismo y de las cosas, la premisa que no hay que dejar de investigar, ni olvidar.

Puede apreciarse así que el bordelés continúa con la tradición filosófica más genuina que aporta Sócrates en la Grecia clásica: la virtud es fruto de un conocimiento que puede aprenderse y enseñarse metódicamente a través de la educación. Y es con la aplicación ética de un saber que también es científico, con lo que puede construirse racionalmente una ciencia política que garantice los fines de una sociedad, algo que Montesquieu comparte tanto con Sócrates como con Platón. Si bien, Montesquieu hace primar la pluralidad de valores culturales, fruto de las condiciones materiales y de la libertad de elección, sobre la existencia de un bien universal objetivamente bueno cognoscible por métodos científicos. Y todo: los conocimientos, las religiones, las leyes, la moral, etc., toda ley, costumbre, uso e institución, deben cumplir la función preventiva de hacer recordar, de no permitir al ser humano olvidar lo que es y cómo está hecho, y servir para encauzar la actitud que sea más conveniente adoptar, siguiendo las leyes de la naturaleza. Si es que no se quiere caer, una vez más, en míseras contradicciones y en excesos de funestas consecuencias personales y colectivas.

---

<sup>364</sup> Sin la memoria no es posible la conciencia de identidad, ahora se comienza a investigar científicamente la relación entre la identidad y el factor tiempo. De hecho, según las hipótesis de R. Llinás «nuestro conocimiento y nuestra conciencia estarían hechos de unidades temporales». MORA, Francisco, “Los tiempos cerrados y los espacios abiertos de la conciencia”, en *El reloj de la sabiduría...*, pp. 143-159. En el siglo XX Ilya Prigogine abre con la teoría de la complejidad un nuevo diálogo entre el hombre y la naturaleza, dando al tiempo un valor que lo identifica con la realidad misma.

<sup>365</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 85. No es necesario *recordar* la actualidad y repercusión que el estudio del tiempo y de la memoria tienen en nuestros días a nivel tanto filosófico, como sociológico o neuronal. Curiosamente uno de los mayores retos a los que se enfrenta nuestra civilización es la enfermedad de la memoria, el llamado mal de Alzheimer. ¿Se tratará de una enfermedad sociocultural? Cabe preguntarse, llevando el problema a un plano colectivo.

Es importante subrayar el aspecto volitivo, pues en su pensamiento, al igual que lo era para los pensadores griegos citados, tan importante como el conocimiento es «la necesidad de saber qué es lo que se quiere enseñar y para qué se quiere preparar a los hombres».<sup>366</sup>

La de Montesquieu es pues, así, una filosofía de intención fundamentalmente preventiva a la que se suma el aspecto volitivo, esto es, el para qué queremos prevenir, y en este sentido su pensamiento constituye un antecedente, o un paso previo, al del pensamiento complejo actual, para el que el conocimiento cumple una importante función prospectiva que abarca el estudio de lo que es, pero también de lo posible, de aquello a lo que se puede llegar partiendo de una situación dada.<sup>367</sup>

En sus referencias a la memoria (en este caso la colectiva) se encuentra en la obra de Montesquieu un antecedente de los planteamientos del también francés Turgot (1727-1781), a quien Marvin Harris considera referente inmediato de teorías que «siguen siendo esenciales para la antropología cultural».<sup>368</sup>

Sin duda, junto a su definición de lo que son las leyes, y junto al concepto de espíritu general que el bordelés acuña, se sitúan el olvido y la memoria como ejes fundamentales en torno a los que gira su pensamiento. De ahí que su obra tenga una orientación fundamentalmente preventiva a la hora de ejercitar la libertad de construir los mundos personales y sociales: todo debe estar orientado a recordarnos las funestas consecuencias de desconocer y alterar la naturaleza de las cosas, sus leyes de relación. Hasta ahora, que sepamos, y con la excepción de Starobinski, no se han encontrado otras investigaciones ni referencias que sostengan abiertamente, como nosotros, este planteamiento.

¿Por qué entonces la naturaleza nos hace así?, cabe preguntarse. ¿Es pues Montesquieu pesimista ante la condición olvidadiza del hombre?.<sup>369</sup>

---

<sup>366</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 53, 55, 60.

<sup>367</sup> Sobre el carácter prospectivo de la complejidad, cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 163. Cfr. MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, “Características del pensamiento complejo”, en *op. cit.*, pp. 64 ss.

<sup>368</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 12.

<sup>369</sup> Es cierto que actualmente existen estudios que exponen los fundamentos biológicos de la memoria y su relación con la evolución sociocultural humana, un pequeño pero interesante capítulo de muestra lo encontramos en MORA, Francisco, “Calor, memoria y cultura”, en *El reloj de la sabiduría...*, pp. 38-42.

Hay que retomar en este punto la afirmación, sustentada en la opinión de S. Cotta, respecto de la ausencia en la obra del barón de una naturaleza humana inmutable, y en cambio su consideración de histórica y positiva. Con él coincide C. Iglesias, afirmando que no hay en el autor un pesimismo fundamental por lo que se refiere a la naturaleza humana, ya que el ser humano se debate a veces entre impulsos contradictorios, y es un ser que históricamente se presta a interpretaciones opuestas, en función de lo que hagan de él los propios humanos y las instituciones que fundamentan su sistema sociocultural.<sup>370</sup>

Leyendo al bordelés se desprende la imagen del ser humano como la de un ser lleno de posibilidades, así como la afirmación de que hay en él una plasticidad innata que le permite un margen de maniobra una vez se identifican los factores naturales, geográficos y culturales que lo condicionan.

La clave de bóveda del pensamiento de Montesquieu, consiste en que el propio ser humano haga libre uso de ese margen, de manera que previamente se investiguen aquellas instituciones que, «sin hacer violencia a la naturaleza de las cosas, puedan favorecer las mejores tendencias y compensar la debilidad natural del hombre», de tal manera que el poder pueda detener al poder. Un poder referido y extendido a todas las dimensiones humanas, no solo estrictamente a las jurídico-políticas.<sup>371</sup> Y, como señala con pleno acierto, y merece la pena subrayarse, C. Iglesias: «En esto radicaría en gran medida el nuevo interés que puede despertar en nuestra perspectiva actual el pensamiento de Montesquieu».<sup>372</sup>

La idea de plasticidad a que se ha hecho referencia, entronca con la de proceso, pues implica la de algo inacabado, y por tanto, transitorio en el tiempo. Ambas perspectivas están presentes en la obra de Montesquieu.<sup>373</sup> Algo más de un siglo después, en la obra de Nietzsche (1844-1900) se verá bien reflejado la idea de que: «El hombre es algo blando y plástico, se puede hacer de él lo que se quiera». Desde el punto

---

<sup>370</sup> La asunción e investigación de las contradicciones propias del ser humano forma parte de la corriente en la que se enmarca el pensamiento complejo. MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, pp. 63 ss.

<sup>371</sup> En nuestros días destacan las ideas expresadas en este sentido por Paul Ricoeur (1913-2005), cfr., RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990.

<sup>372</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 388-402.

<sup>373</sup> La plasticidad del ser humano es uno de los presupuestos que hoy se subrayan desde las teorías que contemplan la conformación de realidades sociales y personales como procesos de construcción o autoconstrucción. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 66.



de vista de la Antropología filosófica, y en opinión de Martin Buber (1878-1965), es Nietzsche quien «coloca en el centro del estudio del mundo al hombre».<sup>374</sup>

Recopilando parte de lo dicho hasta ahora, puede apreciarse que poco a poco, y ya desde el inicio, hilvana Montesquieu sus puntos de vista, que ahora se abordan desde la perspectiva de la construcción sociocultural en base a sus consideraciones naturalistas y antropológicas.

En el Capítulo 2 del Libro Primero de *Del Espíritu*, titulado “Del Espíritu de las Leyes de la naturaleza”, se recoge la siguiente afirmación:

«Ante todo estas leyes, están en la naturaleza, así llamadas porque derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas bien, es necesario considerar al hombre antes del establecimiento de las sociedades. Las leyes de la naturaleza serán aquellas que este recibirá en semejante estado».<sup>375</sup>

Siguiendo esquemas ilustrados, distingue al ser humano antes y después de su inserción en un esquema definido de organización social, y describe una naturaleza dinámica en la que se integra subordinadamente la naturaleza humana, pero lo hace como un ejercicio intelectual ahistórico, al igual que haría el entomólogo que aísla un espécimen para su disección.

Todo comportamiento responde para él a una razón, y busca un fundamento primeramente natural: «Ante todo, examiné a los hombres; y he pensado que, en esa infinita diversidad de leyes y costumbres, no estaban únicamente conducidos por sus fantasías».<sup>376</sup> Marvin Harris interpreta este texto en el sentido de que «Montesquieu anuncia el orden que ha descubierto en el campo de los acontecimientos socioculturales».<sup>377</sup>

Luego, Montesquieu otorga a la naturaleza una preponderancia y atributos universales, y al mundo humano un poder derivado, geográficamente limitado y orientado al ámbito de lo político: «Nuestro poder no se extiende a todos los países, pero el de la belleza es universal».<sup>378</sup> Atributos y cualidades físicas generan en hombres

---

<sup>374</sup> BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 60.

<sup>375</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 2, p. 32. Más que de un estado humano anterior al social, se refiere a unas características preexistentes en el hombre.

<sup>376</sup> MONTESQUIEU, *Ibid*, Prefacio, p. 23.

<sup>377</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 18.

<sup>378</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 38, p. 103.

y mujeres necesidades, inclinaciones y pasiones, que impulsan su conducta y acaban por condicionarlos en gran medida.

Por ejemplo, el autor diserta sobre los efectos de la naturaleza en nuestra condición, relacionando naturaleza física y humana, pues interactúan permanentemente. Y así se explica que, siendo la belleza un atributo físico, las razones de la consideración y tributo que le rendimos hay que buscarlas también en la naturaleza del ser humano, como describe a propósito del efecto que la belleza de la mujer tiene sobre el hombre, pues: « (...) ellas tienen sobre nosotros un imperio natural; el de la belleza, a la que nada resiste».<sup>379</sup>

Hay que recordar otra vez, no obstante, lo ya expuesto respecto del equívoco empleo y sentidos del término “naturaleza”, tanto en Montesquieu como en todo el período ilustrado. A veces se emplea en Montesquieu como sinónimo de “leyes de relación”, otras refiriéndose a la naturaleza como entidad física, y en un tercer sentido habla de la naturaleza propia de cada ser o fenómeno, de sus características particulares.

Pero sus reflexiones no empiezan y terminan en la ‘naturaleza’, el barón de La Brède abunda en consideraciones sobre el ser humano, sin que distinga, a nuestro juicio, entre naturaleza y condición. Lo cierto es que su visión del ser humano incidirá en sus reflexiones sociales y políticas, pues como señala Higinio Marín toda forma de organizar y gestionar las sociedades no puede desvincularse de «una idea acerca de lo que resulta ser humano y de lo que no».<sup>380</sup>

#### **2.4.- Su retrato de la condición humana: el corazón.**

Uno de los rasgos más destacados que comparte la filosofía del siglo XVII es el iniciarse en el estudio del humano «en cuanto puro ser humano», persiguiendo «concebir una filosofía que pusiera al desnudo las fuentes de acción ocultas en el hombre como tal».<sup>381</sup> En ese sentido, en Montesquieu se observa la misma ambición filosófica que se puede encontrar en las obras de Hobbes, Locke y Hume, particularmente en lo que respecta a sus repercusiones para la ciencia política.

---

<sup>379</sup> *Idem.*

<sup>380</sup> MARÍN, Higinio, *op. cit.*, p. 35.

<sup>381</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 336.

Se adentra así su pensamiento en consideraciones que dibujan un verdadero retrato de la condición humana. En él combina análisis naturalistas con consideraciones epistemológicas y culturales, caminando, como hiciera el pensamiento aristotélico, hacia una filosofía de la naturaleza humana.<sup>382</sup>

Montesquieu no desarrollará sistemáticamente una teoría psicológica de la cultura, algo a lo que sí apuntará el pensamiento de Helvetius (1715-1771), pero más allá de la influencia personal y social de los factores medioambientales, sí le interesa estudiar la configuración de la naturaleza humana y dentro de ella de su psicología.<sup>383</sup> Afirma así en *Del Espíritu* que las leyes naturales imprimen en los humanos aspectos universales, como la idea de un creador,<sup>384</sup> les procuran la existencia de instintos biológicos como el de conservación y satisfacción de las necesidades mediante la búsqueda de alimento, les empujan a la búsqueda de la paz, del interés por el prójimo, les imprimen aspectos socioculturales como el deseo de vivir en sociedad y de alcanzar gloria. Respecto de la necesidad humana de llegar a la memoria de los otros, afirma:

«El deseo de gloria no es diferente de ese instinto que tienen todas las criaturas para su conservación. Parece que aumentáramos nuestro ser cuando podemos llevarlo hasta la memoria de los otros: adquirimos una nueva vida que se nos hace tan preciosa como la que hemos recibido del cielo».<sup>385</sup>

Pero debe señalarse que condenará la ambición de gloria en la medida en que busca situarse por encima de los demás, dejando de lado los valores colectivos.<sup>386</sup> A nuestro juicio, se detecta aquí que en Montesquieu lo colectivo prima sobre lo individual, porque lo individual depende en mayor medida de lo colectivo. Y se observa también la trascendencia que sobre la colectividad ejercen las pasiones individuales, el paso de la reflexión psicológica individual a la colectiva que se manifiesta en el conjunto de sus escritos. Y aunque esta tensión individuo-sociedad no quedará satisfactoriamente resuelta en su teoría, sí nos queda claro que apuesta por la dignidad humana con independencia del rol que los individuos desempeñen en la sociedad.

---

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>383</sup> En esto discrepamos de la opinión de Sabine. *Ibid.*, p. 432.

<sup>384</sup> Cfr. Capítulo 2, “Del Espíritu de las Leyes de la naturaleza”, del Libro Primero *Del espíritu Del Espíritu de las Leyes*.

<sup>385</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 89, p. 222.

<sup>386</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 57.

En aspectos tan universales y propiamente humanos como el pudor afirma: «Las leyes del pudor pertenecen al ámbito del derecho natural, y deben ser sentidas por todas las naciones del mundo».<sup>387</sup>

El autor, como hizo La Mettrie en su *Historia natural del alma*, refleja también en diversos pasajes los vínculos entre cuerpo y alma,<sup>388</sup> y lo hace fundamentalmente en referencia a las diferencias entre Oriente y Occidente con un fuerte sentido dualista: «El alma, unida al cuerpo, está tiranizada de continuo»;<sup>389</sup> «Exhórtalas [a las mujeres de Oriente] a la limpieza del cuerpo, que es imagen de la limpieza del alma»;<sup>390</sup> «El alma es la obrera de su determinación».<sup>391</sup> Para concluir que la grandeza se sitúa en el alma: « (...) me siento impresionado por la grandeza de alma de estas dos princesas al ver que el espíritu de la una y el corazón de la otra son superiores a su fortuna».<sup>392</sup>

Proclama como punto de partida la igualdad natural y la necesidad, en principio, de un tratamiento igualitario a todos los humanos: «Pero, como todos los hombres nacen iguales, es necesario decir que la esclavitud está contra la naturaleza, aunque en ciertos países se funde sobre una razón natural».<sup>393</sup> Montesquieu es aquí equívoco, y utiliza ambiguamente el término naturaleza. Siendo críticos con el autor, el que exista una explicación racional para el tratamiento que culturalmente se da a ciertos temas no justifica siempre el empleo del término “natural”.

El caso es que cree posible investigar y desvelar las bases naturalistas de los fenómenos culturales, y en sus tesis se excede, en la creencia expresada a través de muchos de sus razonamientos de que de todo es posible encontrar un fundamento natural. Y pese a sus excesos, es precisamente por su enfoque del estudio de los vínculos entre naturaleza y cultura por lo que Montesquieu se aleja de la idea de un ilustrado como D’Alembert, o de todos aquellos que consideran, en palabras de Cassirer que:

---

<sup>387</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XV, 12, p. 316.

<sup>388</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 284.

<sup>389</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 33, p. 93.

<sup>390</sup> *Ibid.*, 2, p. 23.

<sup>391</sup> *Ibid.*, 69, p. 184.

<sup>392</sup> *Ibid.*, 139, p. 341.

<sup>393</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XV, 7, p. 312.

«La providencia ha cubierto con un velo, que en vano tratamos de descorder, las cuestiones sobre unidad de cuerpo y alma y su interacción, acerca de nuestras ideas simples, acerca del último fundamento del movimiento».<sup>394</sup>

A caballo entre las teorías iusnaturalistas y empiristas, el bordelés se interesa, tanto por el análisis de los rasgos y valores universales de la naturaleza humana, como por los rasgos y valores particulares derivados de la pertenencia a un específico ámbito sociocultural. Se aprecian en su obra consideraciones de ambos tipos, y queda puesto de manifiesto, por ejemplo, es sus reflexiones sobre la igualdad.

La cuestión de la igualdad -una igualdad relativa- también es abordada en su obra. Por un lado, proclama la unidad y la igualdad, pero también por otro la diversidad relativa, pues, según sus propias palabras: «Es la misma tierra la que nos sustenta a ambos; pero los hombres del país en que vivo, y los del país en el que estás, son hombres muy diferentes».<sup>395</sup>

Los humanos son en su descripción, y en tanto reflejo de la diversidad de la naturaleza, parecidos en esencia pero diferentes en la práctica, esto es, constata la diversidad cultural pese a tener una naturaleza similar. A sus ojos, tal diversidad llega a veces a la excentricidad, y por ello el autor manifiesta piedad por los hombres, desvelando con emoción y total desnudez su visión del ser humano al afirmar: « (...) siento piedad, Ibben, por la extravagancia humana».<sup>396</sup> Porque para él, el ser humano está lleno de contradicciones: «El que duda de todo como filósofo no se atreve a negar nada como teólogo; ese hombre contradictorio está siempre contento de sí mismo, con tal de que acepten sus cualidades».<sup>397</sup>

Sostiene que la naturaleza humana está viciada, enferma: « (...) cosa que señala un vicio interior, un veneno secreto y oculto, una enfermedad de languidez que aflige a la naturaleza humana».<sup>398</sup> Y concluye: «El espíritu humano es la contradicción en persona».<sup>399</sup>

---

<sup>394</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 73-74.

<sup>395</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 24, p. 74.

<sup>396</sup> *Ibid.*, 40, p. 107.

<sup>397</sup> *Ibid.*, 66, p. 169.

<sup>398</sup> *Ibid.*, 112, p. 275. La influencia judeo-cristiana de estas reflexiones es patente.

<sup>399</sup> *Ibid.*, 33, pp. 92-93. La cuestión de la contradicción propia de la naturaleza humana ha estado siempre muy presente en el pensamiento Occidental, desde Platón a Unamuno, pasando por Descartes, Pascal, el mismo Hegel, o Marx, aunque las causas para cada uno sean diferentes. Paul Ricoeur (1913-2005) hace un bonito análisis de la labilidad humana en función de la escisión y dialogando con algunos de estos

El cariz de estas reflexiones, capitales para entender su pensamiento, son las que le llevarán a indagar en las más profundas motivaciones y en los mecanismos subyacentes del comportamiento humano. Se aprecia así que él no es un puro racionalista, y que sus reflexiones filosóficas y políticas descansan en aspectos antropológicos, en los que indaga con criterios científicos. El bordelés tiene en cuenta los aspectos no racionales de la condición humana, pero los analiza desde una perspectiva científica y con una finalidad racional, frente a las visiones filosóficas que, apoyándose en el irracionalismo, surgirán con posterioridad.

Como se verá en el capítulo tercero, la influencia que emociones y pasiones ejercen sobre el modo de pensar, le llevará a subrayar la distinción entre sabiduría y conocimiento, a tener en cuenta la influencia del sentir sobre el pensar, a diferenciar entre lo que se percibe, lo que se conoce, y lo que se interpreta y elabora culturalmente. Ahonda así en las bases de planteamientos que serán retomados posteriormente por la filosofía, y que llegan a nuestros días abrazando y unificando perspectivas intelectuales tan diversas como la sociología del conocimiento, la psicología social y la antropología política.<sup>400</sup>

De sus reflexiones se deduce que al humano, ser emotivo y social, no le basta la razón para perfeccionarse.<sup>401</sup> Y sin desdeñar la importancia de la razón, algo que se

---

clásicos en la primera parte de *Finitud y culpabilidad*. RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 149 ss.

<sup>400</sup> Las emociones, y su relación con los procesos comunicativos y cognitivos, son también estudiadas hoy en neurociencia, llegando a afirmarse que: «De hecho, el lenguaje emocional es más fuerte que el de las palabras, porque está anclado en los circuitos más profundos del cerebro». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 93. Sobre la importancia de las emociones para el ser humano, cfr. “Los siete mandamientos de las emociones, *Ibíd.* pp. 94 ss. Asimismo, cfr. El fuego emocional, *Ibíd.* pp. 106-107.

<sup>401</sup> Como señala Mónica Cavallé: « (...) la insuficiencia de la caracterización del hombre como “animal racional” para desvelar la esencia humana ha sido reiteradamente puesta de manifiesto desde el ámbito de la filosofía; con particular énfasis, en el siglo XX y, más concretamente, tras sus dos guerras mundiales. Se advierte, entonces, la necesidad de una inminente transformación en el pensar sobre el hombre; se pone en evidencia la unilateralidad y deformación de la imagen moderna del mismo. Frente a ello, se tiende a afirmar la primacía ontológica de la comunión del hombre con los otros hombres, del “yo-tú” frente al solipsismo y autosuficiencia del yo (Buber, Levinas); se postula la esencial intencionalidad de la conciencia frente a toda ficticia dualidad sujeto-objeto, hombre-mundo (Brentano, Husserl, etc.); se sostiene la inseparabilidad del yo y su circunstancia (Dilthey, Ortega); se considera que la trascendencia, el misterio, es la referencia esencial del yo (Jaspers, Marcel), etc. Ahora bien, hay algo que estos intentos han solido pasar por alto: que la misma búsqueda de soluciones a las aporías modernas (el intento de restablecer la percepción humana en el plano del “yo-tú”, “yo-mundo”, “yo-trascendencia”, etc.) supone seguir considerando dichas aporías como “problemas” a resolver, y no como “pseudoproblemas” o problemas mal planteados; supone que no se han diluido aún los presupuestos de las mismas; supone, en definitiva, que el cuestionamiento de la imagen moderna del hombre no ha arribado aún a los cimientos de esta imagen: desde dichos cimientos se sigue filosofando. Se cuestionan los frutos de un árbol y este cuestionar se nutre de su misma raíz. La raíz es la consideración de la persona *individual*, es decir, de la vivencia *objetiva* que el yo tiene de sí, como un absoluto –ontológicamente: una substancia-, y la

analizará más adelante, sitúa así, en el núcleo duro de su discurso, elementos que han sido y son objeto prioritario, tanto inicialmente de las tradiciones religiosas, como luego, y especialmente, de la psicología.<sup>402</sup>

Su mecanismo de análisis gira en torno a un elemento central, tan universal, igualitario y unificador como inestable, que le sirve de motor: el corazón humano; lo que, junto a la geografía de la percepción, le llevará a poner de manifiesto el papel de los sentimientos como constructores de nuestra realidad individual y social, y como condicionantes de la libertad humana.<sup>403</sup> Por lo tanto, sin que construya un pensamiento psicologista, los fundamentos psicológicos que expone no se oponen a su teoría medioambiental.

Mezclando dimensiones plurales que abarcan lo espiritual, lo psicológico, lo pasional, o lo imaginativo, y asumiendo ideas que ya habían sido expuestas por Erasmo de Rotterdam (1466-1536) en su *Elogio de la locura*, concibe a los humanos como seres en los que la ilusión y las fantasías han de tenerse tan en cuenta como la lógica y la razón.

No pretende Montesquieu una subordinación estoica de sensaciones, emociones, sentimientos, imaginación y pasiones a lo racional, sino más bien, asumiendo las teorías del conocimiento de su tiempo, una descripción de esos factores sensitivos y su puesta en relación equilibrada con el resto de facetas propias de la condición humana para, en un entorno geográfico dado, articular al hombre en sociedades, y lograr también en estas el equilibrio. A este respecto C. Iglesias sostiene que:

« (...) para Montesquieu, pasiones y sentimientos podrían tener una primordial -aunque no única- explicación en una base fisiológica y

---

consideración de la conciencia intencional (dual) como la forma más originaria de conciencia. Indirectamente, todo ello supone que la razón, de nuevo, se ha erigido en referencia última; pues, como intentaremos hacer ver, sólo en el elemento de la razón, el yo es *esto* o *aquello* (un objeto, un yo individual y separado), y sólo la conciencia en su función racionativa –una función secundaria y derivada- es irreductiblemente dual». CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedanta advaita...*, pp. 7-8. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t24946.pdf>

<sup>402</sup> Y hoy de las Neurociencias. Cfr. MORA, Francisco, *Neurocultura...*

<sup>403</sup> Analizar el corazón humano desde una perspectiva antropológica y filosófica, a la que ya apuntaba Montesquieu, va mucho más allá de una visión sentimentalista, pues hoy sabemos que en todos los procesos de transformación que tienen lugar en las diferentes etapas del ser humano, especialmente en las más precoces, los factores emocionales intervienen decisivamente en los procesos cognitivos y de aprendizaje. Cfr. GOPNIK, Alison, *op. cit.*, p. 28.

anatómica, en una serie de vibraciones nerviosas comparables a las que sufren las cuerdas de un instrumento de música».<sup>404</sup>

El eje central de investigación de su obra se unifica cuando proclama la verdadera carta de “ciudadanía global”, lo que, frente al conocimiento de la diversidad antropológica y sociocultural que los viajes exploratorios proporcionan en su época,<sup>405</sup> es verdaderamente común a todos los hombres, la materia prima más importante a estudiar, el núcleo duro que constituye a toda persona y la conforma como un ser hecho para vivir en sociedad: « (...) el corazón es ciudadano de todos los países», afirma Montesquieu.<sup>406</sup>

El corazón, el cual también tiene su propia naturaleza, que describe indirectamente cuando cuestiona la prohibición del divorcio por los cristianos: «Se quiso fijar el corazón, es decir, lo más variable e inconstante de la naturaleza».<sup>407</sup> Pero el planteamiento de Montesquieu se queda corto en este aspecto, no profundiza, ni define, ni delimita aquello que sea lo que abarca el corazón, ni distingue en relación al mismo planos fisiológicos, cognitivos o emocionales. Es un planteamiento abierto aún hoy a la interpretación.

Lo que sí afirman sus palabras es que el ser humano presenta universalmente las características de inconstancia y variabilidad, y ante esa realidad, la cuestión a dilucidar en su obra sería la de cómo pueden los humanos controlar su propio proceso “evolutivo” a nivel social, cómo hallar los límites en el ejercicio del margen de libertad que conlleva la plasticidad de la naturaleza humana.

El autor persigue encontrar los mecanismos socioculturales necesarios que permitan lograr el equilibrio entre los distintos “poderes” que intervienen: los elementos que nos condicionan naturalmente, los específicamente antropológicos, como los sentimientos y la libertad, y las distintas formas de vida alimentadas socioculturalmente, para atenuar así los excesos de las pasiones. Según su propio razonamiento: «Si se dejan

---

<sup>404</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 280.

<sup>405</sup> DUCHET, Michèle, *op. cit.*, p. 26.

<sup>406</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 67, p. 171.

<sup>407</sup> *Ibid.*, 116, p. 284.



en libertad los movimientos del corazón, ¿cómo se podrían obstaculizar las debilidades del espíritu?». <sup>408</sup>

Por el equilibrio antropológico y sociopolítico de las pasiones, que tanto preocupaba a Montesquieu (1689-1755), se interesó de un modo particular alguien que fue contemporáneo suyo, y que contribuye al debate de un modo mucho más abstracto. Se trata de Johann Sebastian Bach (1685-1750), quien sin abandonar el discurso racionalista heredado de los clásicos, pensaba que la música debía apaciguar el alma, ser como un bálsamo para los “afectos” humanos.

## 2.5.- La libertad.

Planteada así la cuestión, debe aclararse antes de continuar que, en línea con el planteamiento que reflejará toda su obra de no ahondar en cuestiones metafísicas, desde una perspectiva filosófica Montesquieu presupone la libertad humana, alejándose de explicaciones materialistas como las de La Mettrie o d’Holbach, para quienes la libertad no es sino una ilusión y es el causalismo naturalista el que determina nuestros destinos. <sup>409</sup> La libertad es otro de los rasgos que, según el autor, caracterizan la naturaleza humana.

No encontramos en Montesquieu una separación tajante de puntos de vista en relación a la libertad filosófica, política o civil. Según S. Cotta, para el bordelés, al igual que ocurrirá con los juicios morales y con la concreción de la justicia, la determinación del grado de libertad humana dependerá del resultado de las relaciones entre los factores naturales y espirituales implicados y, sin que esté totalmente liberado de vínculos, el

---

<sup>408</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VII, 14, p. 150. Muy recientemente, y en ocasiones con apoyo en tradiciones religiosas, filosóficas o sapienciales milenarias, surgen teorías antropológicas y socioculturales centradas en la falta de control de las pasiones asociadas al ego, como obstáculo a salvar para que el ser humano asuma el control consciente de su propio proceso evolutivo. La visión del filósofo y sacerdote francés Teilhard de Chardin (1881-1955), la teoría interdisciplinar de Ken Wilber, la teoría de la resonancia mórfica propuesta por Rupert Sheldrake, las tesis evolutivas de Steve Taylor, o las teorías transhumanistas contemporáneas son algunos y variados ejemplos de ello, cfr. TAYLOR, Steve, *op. cit.*, pp. 320-384 ss. Reflexiones que se encuentran también ya en el campo de los estudios sociobiológicos. Para Jaume Terradas, discípulo de Ramón Margalef « (...) la conciencia del yo es un invento difícil de asimilar (...)». Terradas reflexiona sobre las consecuencias para la Humanidad y los ecosistemas terrestres del acaecimiento a la especie humana de lo que resume bajo la denominación de síndrome de *Faetón*, un solipsismo de consecuencias poco alentadoras. TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, pp. 28-30, 478 ss.

<sup>409</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 88. «Cette «liberté philosophique», Montesquieu ne l’a jamais ni consacré ni écartée comme valeur primordiale». BENREKASSA, Georges, “Liberté” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 28 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=476>>.

hombre tiene la posibilidad de actuar en el marco de su condición. La función activa de la naturaleza humana consistiría en buscar un equilibrio entre las fuerzas externas e internas, físicas y espirituales.<sup>410</sup> Se orientan pues las reflexiones de Cotta también en el sentido de la plasticidad, más que de una pura libertad incondicionada.<sup>411</sup>

En Montesquieu, como analiza Marvin Harris, se reproduce un problema común a muchos aquellos que en el siglo XVIII buscan hacer en los asuntos humanos lo que la física había hecho en los de la naturaleza inanimada, «descubrir» sus leyes». Una vez el hombre, en lo que supone «una ruptura fundamental con el pasado», comienza a observarse a sí mismo y a sus obras como parte y continuación de la naturaleza (a lo que contribuye mucho el pensamiento de Spinoza), se pone de manifiesto la paradoja de conjugar «la propia creatividad autónoma del hombre», la creencia en el poder de la educación, y la plasticidad e indefinición de su naturaleza, con las leyes mismas de la naturaleza a las que se encuentra sujeto. Vico, por ejemplo, optará en por un determinismo providencial en su *Scienza Nuova*.<sup>412</sup>

También en opinión de Durkheim, la libertad humana se presupone en los escritos del bordelés: «No hay nada en toda su obra que manifieste alguna preocupación por los problemas metafísicos: en ninguna parte se plantea el problema del libre arbitrio».<sup>413</sup>

Por su parte, Manuel Santaella ve una clara relación entre la libertad política y la individual, propia de la condición humana, siendo la primera el marco adecuado para la segunda:

«La consideración de Montesquieu como un gran filósofo de la libertad es prácticamente unánime. La libertad en la vida política representa, para el Presidente bordelés, una condición indispensable para el vivir humanamente (...) La negación de la libertad despoja al hombre de responsabilidad personal, la cual representa un factor esencial en el desarrollo de los seres humanos».<sup>414</sup>

---

<sup>410</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 277 ss., 335-337.

<sup>411</sup> Se trata de un punto de vista en línea con el que posteriormente explicará la variabilidad sociocultural de la especie humana como fruto de su «plasticidad», y que concibe al ser humano como un ser que, en cierto modo, «se produce a sí mismo». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 67.

<sup>412</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 14-18.

<sup>413</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 64.

<sup>414</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 205.

Volviendo a Marvin Harris, es de la opinión de que en la obra de Montesquieu, como en la de Condorcet y en la de Voltaire, el hombre es libre para moldear racionalmente los mundos sociales del modo más conveniente.<sup>415</sup> Sin embargo, y siendo sin duda la libertad uno de los valores más queridos por Montesquieu, la propia definición de libertad política que proporciona pone en tela de juicio su consideración con carácter absoluto. Escribe el bordelés que:

« (...) la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiere (...) no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer (...) es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten».<sup>416</sup>

Y si se analiza a fondo esta afirmación, y se pone en relación con la idea de que aspira igualmente al cumplimiento de fines societarios, se aprecia que le ocurre un poco como a Rousseau, en cuya obra se encuentra igualmente la paradoja de que un hombre no es libre para querer algo que vaya en contra del orden social.

Se trataría pues de que la sociedad, y dentro de ella la función correspondería -a juicio de Montesquieu- a legisladores y gobernantes, modelara a los individuos en sus deseos y aspiraciones para que coincidieran con los de la sociedad, siendo las personas libres para elegir aquellos de entre los que son concordantes, pero no otros.<sup>417</sup>

La cuestión se explica mejor al apreciar la vertiente psicológica de la libertad en el hombre, pues junto a la libertad real, Montesquieu tiene en cuenta el sentimiento de libertad, afirmando metafóricamente en sus *Pensamientos* que las mejores leyes son como las mejores redes, aquellas en las que los peces se encuentran presos pero se sienten libres. Esta idea concuerda con algunos aspectos que se analizarán más adelante,

---

<sup>415</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 35.

<sup>416</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 3, p. 202. La traducción que hace en su obra Starobinski de este párrafo varía respecto de la que hemos recogido aquí, Starobinski lo recoge así: « (...) la libertad solo puede consistir en poder hacer lo que se quiere, y en no verse obligado a hacer lo que no se quiere», STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 153. En cambio en la edición citada de la editorial Tecnos introducida por Tierno Galván, se recoge la misma traducción en que nos apoyamos nosotros. En *Du Seuil* se recoge: «...la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir», MONTESQUIEU, *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 586. En todo caso encontramos en esta afirmación una claro antecedente de la teoría kantiana. Como señala J. A. Cabrera: «La definición parece traernos resonancias de Kant, para quien la auténtica libertad pasaría por el ejercicio de autodeterminación de una voluntad atenta al mandato del deber, al imperativo categórico moral: ser libre consistiría en querer por sí mismo aquello que, en tanto que seres racionales, debemos querer». CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *op. cit.*, p. 15. La cuestión no es baladí, y puede hacer pensar que Montesquieu, de algún modo, comparte la idea platónica de que existe objetivamente un bien cognoscible a través del método científico que deja la libertad de elección en un segundo plano. SABINE, George, *op. cit.*, p. 58.

<sup>417</sup> Cfr. *Ibid.*, 450, 451.

en especial con la importancia que otorga el bordelés a los sentimientos como parte esencial de lo que se entiende por “verdad”, y plantea la duda, que recoge George Benrekassa, de si no habría que apreciar una cierta devaluación de la idea de libertad en la obra de Montesquieu, o si más bien, como creemos acertado interpretar, ha de entenderse que la libertad es para Montesquieu un valor relativo que depende, tanto de unas condiciones físicas y fisiológicas dadas, como del margen de maniobra social y político existente en razón de los fines que se persigan, y del sentido y sentimiento que se profese acerca de la misma.<sup>418</sup> A tal efecto hay que citar que, como escribe el bordelés:

«En un ciudadano, la libertad política consiste en la tranquilidad de ese espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su propia seguridad; y para que se tenga esa libertad, es necesario que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro».<sup>419</sup>

Y que como afirma Manuel Santaella: «La esencia de la libertad política reside para nuestro autor en la seguridad».<sup>420</sup>

Presupuesta así la libertad, las menciones al corazón humano como núcleo de la condición humana –y a veces como cajón de sastre de elementos que no precisa- son extensas, y se cita al menos a propósito del clima, de la grandeza del alma, del espíritu del soberano, del sometimiento de los espíritus, de los deberes religiosos y militares, de la ciudadanía, de la familia, de la servidumbre, de las inclinaciones amorosas, de la entrega personal, de las tentaciones, del intento de emular a otros, de la compasión, de la rectitud, del matrimonio y del divorcio, de la educación, y del lenguaje.

El autor sitúa así las inclinaciones, los instintos naturales, las emociones y las pasiones, en el centro mismo del objeto de estudio de la filosofía y la ciencia política. El pensamiento, sin tener estos elementos en cuenta, permanece en un abismo metafísico respecto del que la obra de Montesquieu se mantiene al margen. Abundan los ejemplos al respecto, pues son el interés y la codicia lo que parece mover el mundo, según anuncia en sus *Cartas Persas*:

---

<sup>418</sup> Cfr. BENREKASSA, Georges, “Liberté” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 28 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=476>>.

<sup>419</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 6, p. 205.

<sup>420</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 101.

« (...) porque el interés es el mayor monarca de la tierra. Ese ardor por el trabajo, esa pasión por enriquecerse, pasa de condición en condición, desde los artesanos hasta los grandes. Nadie quiere ser más pobre que el otro que se encuentra inmediatamente por debajo de él. En París se puede ver a un hombre que tiene con qué vivir hasta el día del juicio y que trabaja sin cesar corriendo el riesgo de acortar sus días, para juntar, según dice, con qué vivir».<sup>421</sup>

Y en *Del Espíritu* se encuentra: «La ambición, la envidia, la religión, el odio, las costumbres, todo lo separaron».<sup>422</sup>

Hay en sus escritos un sinfín de referencias a la condición y pasiones humanas, y a sus efectos en todos los órdenes de la vida que hemos encontrado y conviene, al menos, enumerar: cariño, inquietud, turbación, comprensión, aflicción, frialdad, celos, cobardía, fidelidad, tristeza, abatimiento, desengaño, crueldad, insensibilidad, desesperación, pena, dolor, debilidad, ardor, odio, ambición, placer, deber, pudor, modestia, severidad, turbación, tormento, desfallecimiento, miedo, orgullo, fidelidad, dignidad, etc. Todo ello queda reflejado en sus textos.<sup>423</sup>

Su obra está salpicada de un elenco de actitudes que dibujan un verdadero retrato de los seres humanos, y de los principios de equilibrio y moderación como objetivos deseables que rijan las relaciones entre la realidad de lo –básicamente- antropológico y los diversos poderes fácticos y jurídicos. Una vez identificado el qué, se aplicará a investigar el cómo.

Se encuentran reflexiones continuas sobre el delicado equilibrio entre la presupuesta libertad del hombre y la necesaria limitación de su ejercicio para lograr la estabilidad de las relaciones humanas, los pueblos, y las culturas entre sí. Para ello describe un amplio catálogo de caracteres y reflexiona sobre el papel que juegan sobre la entera vida social, pues, como los individuos, su idea es que cada pueblo tiene su carácter.

---

<sup>421</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 106, p. 261.

<sup>422</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 16, p. 462.

<sup>423</sup> La breve carta 56 introduce una reflexión que abarca de modo ejemplar parte de su orientación. En ella se habla del distinto tratamiento que al vino y al juego se da en ambas culturas, la occidental y la persa, y del uso que de ellos se hace por parte de las gentes. MONTESQUIEU, *Cartas...*, 156, p. 146.

Diserta asimismo sobre el papel que las costumbres, la religión y la política juegan o deben jugar al respecto, y sobre el que de hecho adopta el destino bajo la forma de providencia o azar.

Y todo ello al servicio de una misma causa, con mayor o menor acierto en cada cultura, y según el uso que se haga por parte de los hombres, especialmente de aquellos con poder, en las distintas formas de gobierno. El fin no es otro que amortiguar, en lo antropológico, el efecto de sentires y pasiones humanas, atemperar la violencia de los deseos para formar buenos ciudadanos y así alcanzar el bien común. Y una vez retratado al hombre y su escenario, poco a poco Montesquieu dibuja su ideal de vida en sociedad, y el camino (método) para alcanzarlo.

Montesquieu describe las diferentes dimensiones del ser humano, para, una vez conocidos sus condicionamientos (fisiológicos, cognitivos, emocionales, pasionales, racionales, etc.), buscar la forma de reconducir su comportamiento, no solo en el plano individual, sino sobre todo en el colectivo. Su pensamiento se aleja así de una concepción de la naturaleza humana basada en los planteamientos egoístas fundamentados en la carencia y en la debilidad de las pasiones de Maquiavelo y Hobbes, y fundamentada, más bien, en una plasticidad fruto de las condiciones ambientales y del medio social y moral en el que se desenvuelven los individuos.

## **2.6.- De cómo alcanzar el ideal de vida humana según Montesquieu.**

A Montesquieu le interesa que los hombres alcancen la felicidad.<sup>424</sup>

Tal aspiración la hace extensible a todos los hombres, puesto que todos poseen la ciudadanía del corazón, y en esto se igualan naturalmente.<sup>425</sup> Pero las metas del bordelés no se concretan en planteamientos abstractos y utópicos. Ha bebido de Cicerón, que asume tendencias estoicas y algo de epicureísmo, y busca la felicidad individual en la conciencia de que esta solo puede hallarse en sociedad. Y por tanto, gestionar la propia felicidad requiere de un entorno social armónico. Tal armonía se alcanza, a su entender, en comunión coherente con el entorno, viéndose dificultada por los excesos de la naturaleza y por los propios: por las pasiones, por los prejuicios, por los deseos.

---

<sup>424</sup> Esta idea se justificará en el capítulo siguiente.

<sup>425</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 67, p. 171.

Al leer a Montesquieu resuenan los ecos de un problema humano perenne: la gestión de los deseos. En oposición a los abusivos consejos maquiavélicos,<sup>426</sup> afirma:

«Nos hemos curado del maquiavelismo, y nos seguiremos curando todos los días. Se necesita más moderación en los consejos. (...) Y es una suerte para los hombres encontrarse en una situación en la que, mientras sus pasiones les inspiran la idea de ser malos, su interés radica justamente en no serlo».<sup>427</sup>

No obstante, además del factor psicológico, tremendamente inestable, encuentra otro que le señala, tanto los límites, como los criterios a adoptar para lograr un equilibrio razonable –hoy se diría sostenible–, y es la invariabilidad del espíritu de las leyes de la naturaleza.

Factores naturales, antropológicos y de construcción de lo social nuevamente confluyen. No se trata de un deber ser ético, sino científico y empírico, fruto de la investigación y del conocimiento de la realidad de los fenómenos naturales y humanos, así como de sus leyes de relación.

Las pasiones deben encontrar sus límites respetando el orden natural de las cosas, adaptándose al entorno, buscando el término medio y sometándose a las leyes y procedimientos más adecuados, autoimpuestos convenientemente para la gestión eficaz de los fines sociales.

El hombre debe hacerse a sí mismo, y no en abstracto, y se hace en la medida en que regula la sociedad para lograr el equilibrio consigo mismo y con el mundo. Manuel Santaella lo ha resumido muy bien: «El arte de legislar supone la negación de la utopía».<sup>428</sup> Y con ello, el arte y ejercicio de la política se aproxima con Montesquieu a la ciencia de lo político.

El punto delicado es poner los límites entre unos y otros ámbitos, pero nuestro autor cree posible hacerlo. Es menester seguir los criterios que marca la naturaleza, pero advierte: « (...) es muy delicado plantear el punto en el que se detienen las leyes de la naturaleza y comienzan las leyes civiles. Para ello es necesario establecer algunos

---

<sup>426</sup> MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Alianza editorial, 1986.

<sup>427</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 20, p. 466.

<sup>428</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 132. Conviene recordar la importancia que la obra de Tomás Moro (1478-1535), *Utopía*, tuvo para el pensamiento político posterior y que llega a nuestros días. Con el término 'Utopía' se designa aquello que no se encuentra 'en ningún lugar', en 'ninguna parte', pero que se aspira a hacer realidad.

principios». <sup>429</sup> Elucubra así acerca de ciertos supuestos, en capítulos como el dedicado, dentro del libro XXVI de *Del Espíritu*, al pudor en el matrimonio entre parientes y su relación con las leyes naturales, religiosas y civiles, titulado “De las relaciones que deben existir entre las leyes y el orden de las cosas sobre las cuales se estatuyen”. <sup>430</sup>

Montesquieu estudia el modo de crear las condiciones sociales adecuadas a cada entorno geográfico y cultural para que, de modo natural, el ser humano encuentre en sociedad el equilibrio general con su entorno. Desde este punto de vista, tanto como la concepción liberal del individuo como sujeto de derechos y deberes, le interesa el cómo se participa en la vida de la comunidad, así como el modo en que las costumbres, las instituciones y las leyes configuran tal participación. <sup>431</sup> Sus reflexiones avanzan así hacia una sociología política integral.

Su ideal personal es una sociedad libre en la que exista un equilibrio de poderes que garantice el respeto a la dignidad humana y encauce adecuadamente los instintos; en la que el hombre cumpla natural y voluntariamente los fines políticos, realizando su propia naturaleza, contentándose con ello, llegando incluso a vencer sus temores más profundos en busca de «una satisfacción que le es superior», <sup>432</sup> y así «parecerse a los dioses». <sup>433</sup> En una sociedad sojuzgada nada de eso es posible en igual medida, porque no se dan las condiciones para tender hacia ello de un modo natural.

Por tanto, para crear esas condiciones, que son tanto materiales como psicológicas, socioculturales y políticas, junto a la naturaleza como fuente y modelo, y conjuntamente con el reconocimiento de la interdependencia existente entre todas las cosas y fenómenos, propone que los pueblos asienten sus órdenes de conducta sobre la base del conocimiento que tienen de sí mismos. <sup>434</sup>

Cree posible investigar y conocer empíricamente las reglas de la naturaleza que nos gobiernan, y también cree posible formar legisladores y gobernantes capacitados para construir leyes y costumbres que moldeen a los hombres en sociedad. De este

---

<sup>429</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 14, p. 599.

<sup>430</sup> Se profundizará en esta cuestión en el apartado dedicado a las relaciones entre los diversos tipos de leyes.

<sup>431</sup> Recoge así Montesquieu el ideal participativo del ciudadano en la vida común que supone el «meollo de la ética y la política de la ciudad-estado». SABINE, George, *op. cit.*, p. 117.

<sup>432</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 89, p. 223.

<sup>433</sup> *Ibid.*, 89, p. 223.

<sup>434</sup> Una interdependencia en la que posteriormente insistirá mucho el positivismo de Comte, y de candente actualidad hoy día en el pensamiento complejo.



modo, ciencia y sistemas socioculturales se dan la mano y se conciertan en pos de un mismo objetivo.

Siguiendo su teoría, cabe señalar que, para dirigirse correctamente como personas y sociedades, se hace necesario conocer cómo nos comportamos y las razones geográficas y climáticas,<sup>435</sup> fisiológicas y espirituales (en contraposición a materiales), de por qué nos comportamos así. Montesquieu busca las causas de los comportamientos humanos en su interacción con el entorno, subraya S. Cotta, y con ello va un paso más allá de los planteamientos cognitivos de Descartes, Hobbes, y Locke, que se centran fundamentalmente en los procesos humanos internos, en una psicología introspectiva.<sup>436</sup>

Sostiene el bordelés que existen inclinaciones naturales en el ser y el entendimiento humano, concretadas de manera diferente según las características geográficas, la naturaleza climática del lugar y las formas de vida, lo que le permite especular utilitariamente sobre las instituciones más adecuadas y necesarias en cada caso. Así, dice que: «Por la naturaleza del entendimiento humano, en materia de religión, amamos especulativamente todo lo que tiene carácter de severidad»;<sup>437</sup> o que: «El deseo natural de complacer a la divinidad multiplicó las ceremonias».<sup>438</sup> Y no siempre naturaleza y condición humana congenian bien: « ¡Oh, mi querido Usbek, qué mal sirve la vanidad a quienes tienen más de la necesaria para la conservación de la naturaleza! ».<sup>439</sup>

Pone de manifiesto una y otra vez que el sentido de la configuración específica de los gobiernos y las instituciones debe enraizarse en el conocimiento que se tiene de la propia naturaleza humana, y concretarse de manera diferente según sus características peculiares. Esto también se ve claro, por ejemplo, a propósito de su crítica al mayorazgo,<sup>440</sup> porque atenta contra la propagación de la especie, hace que los padres desatiendan a sus hijos y destruye la igualdad de los ciudadanos.<sup>441</sup> Sobre todo, en *Del Espíritu de las Leyes*, se dedica a analizar la importancia y relaciones de los que

---

<sup>435</sup> Hoy medioambientales.

<sup>436</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 97-98.

<sup>437</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 4, p. 574.

<sup>438</sup> *Ibid.*, XXV, 4, p. 573.

<sup>439</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 144, p. 364.

<sup>440</sup> Institución del derecho civil que tiene por objeto perpetuar en el hijo mayor de una persona la propiedad de ciertos bienes.

<sup>441</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 119, p. 292.

considera elementos de construcción de lo social partiendo de esta premisa, como se analizará en los capítulos posteriores.

No obstante, hay que señalar que, como era de esperar, también en el fondo de su análisis subyace una fuerte tensión entre las leyes de la naturaleza y la condición cultural del hombre. Esa tensión se aprecia por ejemplo en sus consideraciones a propósito de la mayor o menor conveniencia de reconocer la poligamia, pues según él, esta:

« (...) no resulta útil al género humano, ni a ninguno de los dos sexos (...) el padre y la madre no pueden sentir el mismo afecto por sus hijos; un padre no puede amar a veinte niños como una madre ama a dos (...) La posesión de muchas mujeres no siempre previene los deseos por la de otro; la lujuria es como la avaricia, que aumenta su sed con la adquisición de tesoros».<sup>442</sup>

Finalmente, no se debe omitir que su análisis, sin llegar a participar de un determinismo materialista que niega toda libertad al hombre, sugiere una cierta imagen del ser humano retratado como una marioneta en el gran teatro del mundo, construida y -más que dirigida- condicionada y moldeada por los hilos que la geografía, el clima, la cultura, la religión, la educación, las leyes y las costumbres le marcan. En una palabra, por los límites generales y particulares impuestos de modo natural y traducidos culturalmente con mayor o menor acierto para la gestión de las inclinaciones humanas.

En Montesquieu, como en Diderot, los hombres y las sociedades se mueven entre los dos polos de la necesidad y la libertad.<sup>443</sup> Y como ya se ha dicho, el grado de concreción de la libertad humana solo puede entenderse en relación con sus condicionantes naturales y culturales. De ahí la preferencia, por nuestra parte, de emplear el término “plasticidad”. Pero la cuestión de si existe una primacía de unos factores sobre otros será una cuestión que se abordará más adelante.

Por ahora, baste subrayar, recopilando ideas expuestas, que el autor transmite una visión de los seres humanos y de la cultura que se integra en el marco de lo natural. Una integración que no es solo pasiva, pues el hombre también es agente activo que opera sobre sí mismo y sobre el entorno. Para los partidarios de un Montesquieu en el que priman metafísicas religiosas, la idea es que corresponde también al hombre

---

<sup>442</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 6, p. 330.

<sup>443</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 90.

colaborar en la obra de Dios,<sup>444</sup> una idea que encuentra un antecedente en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* del renacentista Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

La unidad de la naturaleza la proporcionan sus leyes, y la diversidad que en ella se encuentra se traduce en una diversidad cultural de lo humano. Como parte de la naturaleza, el hombre es analizable desde dos perspectivas. Primeramente natural, en tanto la naturaleza física imprime en el ser humano leyes universales, por ejemplo el gusto por la belleza o la simetría, que constituyen mecanismos apriorísticos en el hombre, y dan lugar a fórmulas universales, como la necesidad de vivir en sociedad,<sup>445</sup> o la naturaleza del conocimiento que se llega a tener del mundo, cuestión analizada más adelante.

En segundo lugar, como seres sociales, la adaptación a las condiciones naturales proporciona una diversificación cultural, que se traducirá a su vez en una diversificación legislativa.<sup>446</sup>

Y en medio de ambas perspectivas, se encuentra una condición humana variable e inconstante, presa de su corazón, verdadera carta igualitaria de ciudadanía. Una condición contradictoria y olvidadiza en permanente tensión con la geografía de sus sentidos, que solo puede superarse haciéndose consciente y conociéndose a sí misma, y sobre todo investigando y siguiendo las reglas de la naturaleza.

Del análisis de sus escritos se desprende que solo recordando la necesidad de autolimitarse, con moderación y prudencia, y con la ayuda de las religiones, las costumbres, las leyes y las instituciones idóneas y adecuadas a cada situación, podrá alcanzarse el equilibrio que precisa todo individuo y toda sociedad. Y como se dijo al comienzo del capítulo, las razones que conforman y mueven las realidades humanas son muchas, y variadas sus formas de interacción, y Montesquieu apuesta por el estudio científico de las mismas. Queda así abierta en el siglo XVIII, la perspectiva hacia una nueva ciencia de lo humano que sirva para construir lo social, que abarca lo natural, y

---

<sup>444</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 45 ss.

<sup>445</sup> La ciencia ha acreditado hoy las nefastas consecuencias que para el desarrollo de un ser humano tiene, sobre todo en edades tempranas, la falta de interacción social. MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, pp. 77 ss.

<sup>446</sup> «El método empírico-sociológico de Montesquieu requiere y se adapta plenamente al fenómeno de la diversificación legislativa». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 134.

cuyos presupuestos físicos y filosóficos, campo de estudio, y método, se analizarán en los capítulos que suceden.<sup>447</sup>

Como se ha podido comprobar, estudios humanísticos y criterios científicos van de la mano en el pensamiento de Montesquieu, en orden a hacer de la ciencia política el fundamento del arte de lo político, y estar así más cerca de su ideal de vida humana, un ideal que incluye la felicidad para todos, tanto individual como colectiva.

## **2.7.- La felicidad.**

¿Qué es la vida para Montesquieu? ¿Qué es vivir? ¿Posee Montesquieu una visión optimista o pesimista de la vida y del hombre? ¿Qué elementos motivan a los hombres a seguir hacia adelante pese a las dificultades, a relacionarse mejor o peor con sus congéneres, a estrechar o no los lazos sociales? ¿Cómo organizar las costumbres, los hábitos, las instituciones y las estructuras sociales para lograr el equilibrio personal y social y así vivir más y mejor? ¿Qué valor otorga a la dignidad humana ante el fenómeno de la muerte? ¿Qué empuja a los hombres a vivir y morir por unas cosas y no por otras, y cómo aprovechar ese conocimiento en beneficio de la sociedad? ¿Pueden contribuir los mitos al desarrollo civilizador?

A lo largo de sus escritos, Montesquieu aborda todas estas cuestiones de modo disperso, siguiendo un hilo conductor que tratamos de hacer visible. Precisamente, la falta de concatenación de sus reflexiones es una de las críticas que se han formulado a su obra, y que tratamos de suplir en esta investigación.<sup>448</sup> Son planteamientos que se abordan en uno u otro momento de esta tesis, y que traemos ahora a colación para ayudarnos a responder con el autor a dos cuestiones que se tratarán de modo principal en este capítulo: ¿Es posible alcanzar la felicidad? ¿En qué consiste?

De entrada, como destaca Starobinski, para Montesquieu la dicha va ligada al hecho mismo de existir. Más que en una sucesión de momentos privilegiados, la felicidad consiste para él en una disposición general del espíritu humano: Montesquieu encuentra en la dicha de vivir la emoción por la que merece la pena que los hombres se

---

<sup>447</sup> Una nueva y única ciencia surgida de la separación de los muros de otras ciencias, y a cuya conquista contribuyen hoy los estudios de Antropología filosófica, según A. Ghelen. Cfr. GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 13.

<sup>448</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 425.

mantengan en el camino de la vida.<sup>449</sup> Y antes de que posteriormente lo hicieran verdaderos adalides de la ida de progreso, como Turgot o Condorcet, Montesquieu se interesa por los factores físicos y psíquicos que obstaculizan su logro.

A juicio de S. Cotta, el bordelés comparte con Leibniz la idea de que estamos en el mejor de los mundos posibles. La presencia del mal en el mundo -un atributo humano derivado de su condición limitada- no turba este optimismo.

Montesquieu aborda el tema de la felicidad en sus *Pensamientos*, y para acreditar sus postulados trata de explicar científicamente los sentimientos humanos. No en vano, pertenece a una época que empieza a interesarse por los sentimientos, y para él, la felicidad tiene que ver con la relación entre cuerpo y alma; también entre los órganos internos y las circunstancias accidentales externas, en un ensayo de inicio de una ciencia que hoy se correspondería con el campo de la psicología.<sup>450</sup>

Montesquieu es un pensador práctico, y quizá por ello, se le concibe más como filósofo político. Inspirado en la lectura de los clásicos, que recogen la idea, compartida por cínicos, estoicos y epicúreos, de que la cuestión central a la que debe orientarse el pensamiento es a cómo vivir mejor, la alegría está presente en su obra como un importante elemento constitutivo de la naturaleza y del vivir humanos. Una alegría que es agente constructor activo que invita al hombre a un diálogo con los demás y con el mundo, que constituye un fermento de sociabilidad.<sup>451</sup> Aunque se aprecia en él un cierto etnocentrismo al manifestar que: «Ni siquiera los hombres tienen en Persia la alegría que tienen los franceses. No se les ve esa libertad de espíritu que encuentro aquí en todos los estados y condiciones».<sup>452</sup>

Annie Becq recoge los rasgos que caracterizan al hombre alegre y vividor en el que Montesquieu ve un modelo: apertura al mundo y a los otros, disponibilidad hacia lo que la vida ofrece, aptitud para abarcar lo universal, expansión enriquecedora, activa y

---

<sup>449</sup> Para Montesquieu el secreto de la felicidad: « (...) consiste plus dans une disposition générale de l'esprit et du coeur qui s'ouvre au bonheur que la nature de l'homme peut prêter que dans la multiplicité de certains moments heureux dans la vie». *Pensée* 1644.

<sup>450</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu et la scienza...*, pp. 45 y ss, 85-88. *Pensées*, n° 549, 550, 551, 989, 990, 1002, 1004, 1029.

<sup>451</sup> En este punto se aprecia claramente cómo las emociones constituyen verdaderos agentes activos de construcción de mundos personales y sociales, y cómo impulsan a un diálogo (implícito o explícito, verbal o no) con el mundo, que constituye, como señalan Berger y Luckmann, «el vehículo más importante del mantenimiento de la realidad». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 189 ss.

<sup>452</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 34, p. 94.

fecunda, y un humor bien entendido que lejos de una intención satírica maligna es resultado de una feliz relación con el entorno.<sup>453</sup>

En el plano social, el bordelés es demasiado buen observador para mostrar una imagen parcial, sesgada e ingenua de la realidad, y sus objetivos sociales serían inalcanzables sin un mínimo análisis, conocimiento, y contraste de los presupuestos antropológicos sobre los que se sustentan.

Para Carmen Iglesias, que ha escrito pormenorizadamente sobre la relación de Montesquieu con la felicidad, lejos de un optimismo antropológico, en Montesquieu se aprecia también -antes de que lo mostrara Rousseau- el desgarramiento de ser hombre, la ceguera que conllevan el orgullo y la envidia que muestra en su obra *Arsace et Isménie*. Pese a que «en el siglo XVIII se procura despojar de todo sentimiento de culpa esa tendencia natural al goce», persiste la infelicidad, y esto es así porque felicidad e infelicidad «se asientan en el propio organismo» de un modo «psicosomático». En pocos textos como en sus reflexiones sobre la felicidad se muestra conjuntamente al Montesquieu científico, al moralista y al escéptico, reconciliando epicureísmo y estoicismo,<sup>454</sup> cuerpo y mente, placer y razón, conocimiento de uno mismo y del mundo, relativizando lúcidamente los valores al punto de concebir los estados del alma como fruto de una ilusión que inunda el momento presente: « (...) si para ser feliz es condición indispensable tener un objetivo en la vida, la ilusión de tal persecución del objeto es más importante que el objeto mismo».<sup>455</sup>

Del tenor de sus escritos se deduce que somos seres naturales sometidos a las leyes de la naturaleza. La búsqueda de la felicidad encuentra su origen en un proceso homeostático universal del que participa el ser humano y por el que el hombre, que se encuentra por naturaleza inacabado e insatisfecho -«incluso la alegría acaba fatigando a la larga»- y cuya vida es una mezcla necesaria, moderada y «casi insoluble de penas y alegrías», tiende mediante acciones y estímulos externos a cubrir dicha insatisfacción,

---

<sup>453</sup> BECQ, Annie, “Montesquieu et la gaieté”, *Revue Montesquieu*, 6, 2002, pp. 5-15.

<sup>454</sup> Sobre la influencia del epicureísmo en Montesquieu, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 205 ss.

<sup>455</sup> *Ibid.*, 430.

participando así del dinamismo que se observa en la naturaleza: « (...) la necesidad de cambio y movimiento es tan vital en el hombre como el reposo».<sup>456</sup>

Pero, tanto cuenta la conquista tangible de los placeres y objetivos marcados, como la propia actitud. Influye también la perspectiva en la que sitúan al hombre los valores sociales, y desde la que se cuenta su propia historia y se contempla a sí mismo frente el espejo que son los demás: «Hablo desde la perspectiva de esta vida nuestra».<sup>457</sup> Lo que para unos es todo para otros no es suficiente, o carece de interés, idea que queda bien reflejada en el conjunto de sus *Cartas Persas*. Sus planteamientos son universales y siguen vigentes hoy día.

La felicidad no es una cuestión de escala, no es algo cuantitativo sino cualitativo, y no se centra en el logro de objetivos, sino en el modo de transitar hacia los mismos, de delimitarlos convenientemente de modo que estén a nuestro alcance: «todo es una cuestión de cálculo». Como escribe C. Iglesias: «Lograr ser feliz no parece tan complicado (...) «un minuto de atención al día», aún en medio del tumulto del mundo, podría ser suficiente (...) Pues la tendencia a gozar es algo natural».<sup>458</sup>

Iglesias ha escrito sobre la felicidad que describe Montesquieu, algo que bien podría ejemplificar el objetivo final que persigue la ciencia de la sociedad que describe S. Cotta: «Una felicidad [léase sociedad] consciente de sus límites y de su carácter relativo, volcándose hacia el exterior para realizarse, pero sin abandonar el sosiego interior que permita la realización individual (...)».<sup>459</sup>

Es importante destacar que, el paso de lo individual a lo social que se aprecia en la obra del bordelés, se explica también porque la Ilustración vincula lo individual y lo colectivo en su concepción de la felicidad, «*bonheur*». Así lo acredita Carmen Iglesias, basándose en los trabajos de R. Mercier, R. Mauzi y J. A. Maravall:

---

<sup>456</sup> «La terre change si fort tous les jours qu'elle donnera sans cesse de l'emploi aux physiciens et observateurs». *Pensées*, nº 102.

<sup>457</sup> Estos párrafos están inspirados en un capítulo de Carmen Iglesias cuya lectura es absolutamente recomendable y a cuyas citas originales nos remitimos.

<sup>458</sup> IGLESIAS, C., "La felicidad inscrita en la naturaleza humana. El cálculo de placeres", en *El pensamiento...*, pp. 428-436, 444.

<sup>459</sup> *Idem*.

«La felicidad se inscribe en la naturaleza humana como derecho y como deber y afecta tanto al individuo como a la colectividad (...) El bienestar individual se encuentra estrechamente vinculado al bienestar público».<sup>460</sup>

De otro lado, como también ocurrirá luego en el pensamiento de Comte y Durkheim, la existencia de la ciencia de la sociedad es necesaria y queda plenamente justificada en la medida en que, desde el análisis sociocultural, todos los factores analizados se encuentran tan estrechamente imbricados, que no es posible cumplimentar las aspiraciones individuales sin atender las funciones sociales, ni viceversa. Se trata de algo que preconizaba Aristóteles, en lo que insiste Montesquieu, y que sigue demandando la Antropología contemporánea.<sup>461</sup>

Como destaca Jean Touchard (1918-1971), para el bordelés la felicidad se encuentra vinculada a la idea de equilibrio.<sup>462</sup> La felicidad sería un logro derivado del equilibrio de los factores implicados en la construcción de los mundos sociales y personales. Se trata de una perspectiva, fruto de la interdependencia y complejidad de los fenómenos, que aún no parece haber sido asumida del todo por la ciencia política, pero que, a nuestro juicio, así comenzó a concebirla ya Montesquieu.

Cabe resaltar que la conquista de la felicidad interesa mucho a Montesquieu, y que su análisis nos sitúa en una atalaya privilegiada desde la que contemplar su pensamiento, poniéndonos en conexión con otras cuestiones que pasamos a analizar.

## **2.8.- Temporalidad, finitud y muerte. Igualdad y esclavitud.**

Sus reflexiones acerca de la felicidad se encuentran relacionadas con su concepción de la vida y del vivir. Como señala C. Iglesias, para Montesquieu: « (...) la felicidad es posible en esta tierra y en cierto sentido radica en saber disfrutar del momento presente».<sup>463</sup> El paso del tiempo, el olvido, la felicidad, la alegría, la emoción, las pasiones, construyen el presente del hombre, y por ello son abordadas en sus escritos.<sup>464</sup> Se deriva así de su obra una concepción del vivir que influye en el modo en que entiende se conforman las sociedades.

---

<sup>460</sup> *Idem.*

<sup>461</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, "Necesidad de una ciencia de lo social" en *El desarrollo...*, p. 406.

<sup>462</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 305.

<sup>463</sup> IGLESIAS, C, *El pensamiento...*, pp. 428-436, 444.

<sup>464</sup> La temporalidad y su vivencia es uno de los factores tenidos en cuenta en el análisis de la construcción social de la realidad. BERGER, P. y LUCKMANN, T., "Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana" en *op. cit.*, pp. 37, 42.



Vivir es para Montesquieu emocionarse, es sentir.<sup>465</sup> El culto religioso de los antiguos consiste en hacer cosas que nos hacen emocionarnos, que nos hacen sentir, reflexiona el bordelés.<sup>466</sup>

De sus reflexiones se deduce que el placer, como el dolor, son fenómenos inherentes a la experiencia de los sentidos de los que no hay que abstraerse para comprender la naturaleza de los fenómenos sociales, por evidente que parezca el planteamiento.<sup>467</sup> Y esto tiene una gran trascendencia en filosofía política, una importancia que aún no ha sido suficientemente valorada.

En su libro *Utopía*, Tomás Moro (1478-1535) ya había puesto de manifiesto la posible instrumentalización del placer como fuente de solidaridad social, pues a su juicio el placer colectivo es fruto de la suma de los placeres de los individuos que lo integran. A partir de entonces, con el desarrollo del empirismo, el placer será considerado una fuente de la que beberá también el pensamiento político, y sin llegar a caer de lleno en el utilitarismo, juega un papel importante en Montesquieu.<sup>468</sup>

Placer y dolor generan sentimientos y emociones que, en sus reflexiones, se encuentra vinculados a la memoria. Es el hábito de vivir el que nos hace olvidar que la vida está hecha de pequeños detalles y que, en el fondo, no se puede separar la experiencia de vida de cada uno, del placer y del dolor que se experimenta en el día a día, a veces de modo individual y otras de forma compartida.

La naturaleza vincula a los hombres de modo inmediato al placer para motivar su existencia, y Montesquieu lo advierte hasta en los actos más cotidianos, como respirar, dormir o comer; es algo inherente a la faceta corporal del ser humano:

«“Los placeres son inseparables de nuestro ser”. Se nos olvida percibir esto, como todo lo que es demasiado acostumbrado (...) La dicha se mezcla con el curso mismo de la existencia, en su nivel más elemental (...) lejos de

---

<sup>465</sup> Hoy comienza a conocerse la íntima vinculación que hay entre esos aspectos: «Las emociones y los sentimientos son el origen, el encendido central de la conducta humana. Son la energía que permite el ensamblaje coherente de todos los ingredientes de una planificación futura (...) Son el cielo y el infierno de nuestra conducta con los demás seres humanos». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, pp. 106-107.

<sup>466</sup> Cfr. Pensée 1606.

<sup>467</sup> La influencia del pensamiento de Locke y los vínculos que este establece entre el placer y la felicidad con la filosofía política son muy acusadas. RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, p. 265.

<sup>468</sup> Hobbes ya tuvo muy en cuenta el principio del placer y el dolor como motivaciones del actuar humano, y en ello profundizarán las teorías de los psicólogos ingleses del siglo XVIII. SABINE, George, *op. cit.*, p. 358.

pertenecer a un mundo réprobo, nuestro cuerpo cumple con su ley orgánica en el placer».<sup>469</sup>

Pero para lograr la homeostasis, esta dicha debe de mantenerse a lo largo de toda la cadena de experiencias vitales que llevan al individuo a formar parte de una sociedad, y a una sociedad a imponer una organización y unas reglas en pos de sus metas; es por lo que emociones y sentimientos, factores fundamentales en la conformación de los individuos, interesan a Montesquieu tanto como las instituciones y formas políticas, factores principales en la construcción de la vida social.

Antropología, formas políticas y económicas, y lo que hoy se analiza bajo la perspectiva de la psicología social, se encuentran en su obra estrechamente vinculadas. El bordelés se adentra así en el análisis de los presupuestos psico-sociológicos que influyen en la internalización de la realidad social que posteriormente serán tenidos en cuenta por la sociología del conocimiento.<sup>470</sup>

Es cierto que en sus pasajes más realistas acerca del vivir, sus descripciones revelan una imagen vital de desamparo, sufrimiento y contradicción, mayores en la medida en que el ser humano no acepta su destino, que no es otro que padecer las consecuencias del devenir natural del tiempo.<sup>471</sup>

De sus obras se desprende una concepción general de la vida, del «universal vivir y envejecer»,<sup>472</sup> que se acerca a tesis existencialistas sin perder de vista sus implicaciones sociopolíticas, y que en todo caso refleja una gran empatía hacia los procesos vitales compartidos por todos los seres humanos:

«Hay que llorar por los hombres cuando nacen, no cuando mueren (...) Somos tan ciegos, que no sabemos cuándo debemos afligirnos o regocijarnos; casi nunca tenemos otra cosa que falsas tristezas o falsas alegrías».<sup>473</sup>

---

<sup>469</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 25.

<sup>470</sup> El importante papel de las emociones como instrumento socializador, así como la importancia de otros aspectos en el análisis de la construcción social es destacada por Berger y Luckmann. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 31, 176 ss, 214 ss.

<sup>471</sup> Un aspecto contemporáneo a nuestras sociedades consumistas, calificadas como perennemente adolescentes, en las que el individuo se resiste a envejecer: «Con Rousseau nace este sueño de la insularidad del ego para el que cualquier otro es un parásito en el mano a mano delicioso de uno consigo mismo». BRUCKNER, Pascal, *La tentación de la inocencia*. Barcelona, Anagrama, 2002, p. 41. El libro argumenta sobre el infantilismo y la victimización como las dos enfermedades del individuo contemporáneo con origen en la Modernidad.

<sup>472</sup> GOMA, Javier, «El universal vivir y envejecer», en *Ejemplaridad Pública*, Madrid, Taurus, 2009, pp. 228 ss.

<sup>473</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 40, p. 107.

Acerca del peso de la existencia, sostiene frente al dolor: «El dolor es un mal local que nos lleva al deseo de verlo cesar; el peso de la vida es un mal que no tiene localización particular y que nos lleva al deseo de ver terminada esta vida».<sup>474</sup>

Montesquieu es compasivo ante la no aceptación de nuestra naturaleza temporal, de nuestra mortalidad, fruto de las contradicciones, los prejuicios y la ignorancia que caracterizan a los hombres. El hombre está ciego, se engaña a sí mismo y no acepta las consecuencias del devenir del tiempo, especialmente las mujeres.

Y lo que los hombres y mujeres no aceptan de sí mismos, se acaba trasladando a la relación con los congéneres, al mundo de lo social y lo económico a través de la mentira, el engaño, el lujo –al que Montesquieu dedica parte importante de sus reflexiones-, la coquetería, o la vanidad:

« (...) las mujeres que se sienten terminadas por adelantado, querrían retroceder hacia la juventud. ¿Cómo no tratarían de engañar a las otras? Hacen todos los esfuerzos necesarios para engañarse a sí mismas y escapar a la más afligente de todas las ideas».<sup>475</sup>

El paso del tiempo y su perspectiva, el modo en que los seres humanos lo vivencian y la forma en que se encauza socialmente, son importantes a la hora de analizar los elementos que intervienen en la construcción de mundos personales, sociales y económicos en su obra.<sup>476</sup> También lo es estudiar la pasión, que constantemente empuja a los seres humanos a aferrarse al presente más inmediato olvidando la propia historia, la personal y la colectiva. Y el olvido acarrea consecuencias positivas y negativas.

Sumergirse en exceso en las vivencias del presente guiados por la pasión, nos hace olvidar lo aprendido de experiencias pasadas, y conlleva una falta de distanciamiento y perspectiva de las cosas que merma la libertad de espíritu, aunque también lleva aparajadas consecuencias positivas, por ejemplo, nos libra del dolor que puedan producir los recuerdos:

---

<sup>474</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 12, pp. 301-302.

<sup>475</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 52, p. 136.

<sup>476</sup> Esto último se analizará en el capítulo quinto, en el apartado dedicado al tratamiento que da a los aspectos económicos, comerciales y técnicos. Las diferentes concepciones socioculturales respecto del tiempo y el distinto modo de vivenciarlo es una de las características que, según algunos antropólogos, más diferencia a las culturas. Se diferencian por ejemplo las visiones “monocrónicas” o lineales del mismo, de las “policrónicas”. Sobre su entendimiento y repercusiones sobre el constructo individual y sociocultural, cfr. TAYLOR, Steve, *op. cit.*, pp. 293 ss.

«Los Bienaventurados sienten placeres tan vivos que rara vez pueden gozar de esa libertad de espíritu; es por ello por lo que, invenciblemente aferrados a los objetos presentes, pierden enteramente la memoria de las cosas pasadas y no tienen ya ninguna preocupación por lo que han conocido o amado en la otra vida».<sup>477</sup>

La empatía del autor se traslada a su vasto proyecto, se aprecia cómo es sensible y compasivo ante el sufrimiento humano, tanto de los poderosos como de los desgraciados:

« (...) nunca he visto correr las lágrimas de alguien sin sentirme conmovido; tengo compasión por los desgraciados como si ellos fueran los únicos hombres; e incluso a los grandes, para los que encuentro dureza en mi corazón cuando están en las alturas, los amo cuando caen».<sup>478</sup>

Cuando se es solidario, « (...) uno siempre es sensible a los tormentos que ha compartido»,<sup>479</sup> y en ello encuentra a veces consuelo: «¿Nunca sentiremos sino el ridículo de los demás? Tal vez sea una suerte -pensaba luego- que encontremos consuelo en las debilidades del otro».<sup>480</sup>

Y el mayor de los tormentos compartidos es la realidad de la muerte.<sup>481</sup> La vida se otorga como un regalo, y Montesquieu cuestiona si se puede disponer de ella una vez deja de vivirse como tal.

La muerte iguala todas las cosas, y otorga dignidad a todo lo existente. Según él, es el orgullo el que traiciona al hombre, haciéndole creer estar por encima del resto de la naturaleza. El morir no es sino un tránsito más en este permanente proceso de cambios que es el Universo, y, dado el destino compartido de todo lo viviente, la vida humana no parece ser para él, ni más, ni menos, que el resto de cosas y seres con que se comparte camino.

---

<sup>477</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 141, p. 348. Amén del posterior interés de la filosofía y la literatura por lo temporal, una lectura paralela actual que pone de manifiesto, tangencialmente, la actualidad y el interés científico de los planteamientos de Montesquieu acerca de la vivencia humana del tiempo, la encontramos hoy en el neurocientífico MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*

<sup>478</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 126, p. 307.

<sup>479</sup> *Ibid.*, 141, p. 348.

<sup>480</sup> *Ibid.*, 52, pp. 135-136.

<sup>481</sup> Como señalan Berger y Luckmann la integración sociocultural de la muerte es una cuestión de importancia estratégica para la estabilidad de todo constructo social, puesto que «plantea la amenaza más terrible a las realidades establecidas de la vida cotidiana (...) [es en ella] donde la potencia trascendente de los universos simbólicos se manifiesta con más claridad, y donde se revela el carácter apaciguador fundamental de las legitimaciones definitivas de la suma realidad de la vida cotidiana». BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 128 ss.

En consecuencia, como se analizará más adelante, igualdad y esclavitud no congenian bien en su teoría. Para él, todo participa de una misma dignidad, sin embargo justificará excepcionalmente la esclavitud por razones coyunturales.<sup>482</sup> El énfasis que pone el bordelés en la conquista de la libertad, frente a la realización del ideal aristotélico de justicia, le conducirá a efectuar una crítica del modo en que es legitimada la esclavitud por los grandes pensadores griegos en los que se inspira. Señala C. Spector que «de la misma manera que Aristóteles proponía su versión de una ética según la naturaleza, Montesquieu propondrá la visión de una política siguiendo a la naturaleza».<sup>483</sup>

Pero la igualdad que proclama ante el hecho físico -y aún metafísico- de la muerte, no la traslada Montesquieu de la misma manera al campo de los sentimientos y de la moral. Algo que sí hiciera Helvétius en el mismo siglo, como resultado de su análisis de las percepciones y del egoísmo humano en su obra *De L'esprit*, cuyos planteamientos guardan muchas similitudes con Montesquieu en este campo. Para Montesquieu existe la «grandeza moral», aunque ambos, uno y otro anticipen -de manera diferente- el positivismo filosófico.<sup>484</sup>

La vida tiene en la obra del bordelés un valor preeminente y, aunque con diferentes tratamientos culturales, hay veces en las que está justificado renunciar a ella, como se declara a propósito del suicidio, al que otorga un tratamiento muy propio de la filosofía clásica anterior al cristianismo, ya que no tiene mucho sentido vivir sin alegría, y cuando la vida se torna una carga es legítimo renunciar a ella. Sus palabras lo acreditan claramente:

«En Europa, las leyes contra los que se matan a sí mismos son terribles (...) La sociedad se funda sobre una mutua ventaja; pero cuando se me hace onerosa, ¿qué me impide renunciar? La vida me ha sido dada como un favor, de modo que puedo devolverla cuando ya no lo es: La causa cesa, de modo que el efecto también debe cesar».<sup>485</sup>

---

<sup>482</sup> Sobre la posición de Montesquieu en relación a la esclavitud y sus consecuencias, cfr. DUCHET, Michèle, *op. cit.*, pp. 122, 136, 146, 155, 276, 277.

<sup>483</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, "Aristote", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.

<sup>484</sup> También Helvétius considerará la importancia de la legislación para reconducir las limitaciones humanas y alcanzar el bien común, pero sus planteamientos sociológicos, como aclara Cassirer, son más modestos. Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 42-44.

<sup>485</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 76, p. 197.

Continúa su discurso manifestando esa mencionada dignidad igualadora de lo terrestre y lo celeste, de lo natural, lo físico y lo espiritual, para acabar fundamentando, como se ha dicho, en el ciego orgullo personal, la concepción generalizada y sesgada que en ocasiones se tiene de la propia vida:

«¿Pensáis que mi cuerpo, transformado en una espiga de trigo, un gusano, una hierba, se cambie en una obra de la naturaleza menos digna de ella? ¿Y que mi alma, liberada de todo lo que tenía de terrestre, será menos sublime? (...) Todas estas ideas, querido Ibben, no tienen otra fuente que nuestro orgullo. No sentimos nuestra pequeñez, y pese a que la tenemos, queremos que nos cuenten en el universo, figurar en él, ser un objeto importante».<sup>486</sup>

La contradictoria condición del hombre le traiciona hasta el punto de hacerle perder en ocasiones lo más valioso que posee:

«El amor a nosotros mismos, el deseo de conservarnos se transforma de tantas maneras y obras por principios tan contrarios, que nos lleva al sacrificio de nuestro propio ser por amor a nuestro propio ser. Y tanto es el cuidado que ponemos en nosotros mismos, que consentimos en perder la vida por un instinto natural y oscuro que hace que nos queramos más que a nuestra vida misma».<sup>487</sup>

De sus textos se deduce también, no obstante, que el aborto es propio de los países habitados por los salvajes:

«Entre los salvajes hay otra costumbre que no es menos perniciosa que la primera [se refiere a sentir aversión por el cultivo de la tierra]: es el hábito cruel de las mujeres de abortar a fin de que su embarazo no las haga desagradables a sus maridos».<sup>488</sup>

No obstante ya tiene en cuenta la relatividad cultural respecto de la vida humana, pues: « (...) hay países donde un hombre no vale nada, y los hay en los que vale menos que nada».<sup>489</sup> A pesar de ello, el balance de la labor que realiza el ser humano sobre la Tierra es positivo: «Los hombres, a través de sus cuidados y de buenas leyes, han hecho que la tierra fuera más propia para ser su morada».<sup>490</sup>

---

<sup>486</sup> *Ibid.*, 76, p. 198. Tal dignidad predicable a la totalidad del ser la encontramos ya en el Renacimiento, en Giordano Bruno (1548-1600), y es consecuencia del cambio radical que con él se opera en el concepto de naturaleza. Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 58.

<sup>487</sup> MONTESQUIEU, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Alba, 1997, p. 35.

<sup>488</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 120, p. 293.

<sup>489</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 17, p. 523.

<sup>490</sup> *Ibid.*, XVIII, 7, p. 354. Esta afirmación de Montesquieu que participa de la ingenua creencia ilustrada en el beneficio indiscutible del siempre creciente progreso técnico, tan debatida por filósofos posteriores,

Su concepción de la vida está pues muy vinculada a la idea de igualdad, al valor igualitario de las cosas terrestres, y a la igualdad de todos los hombres,<sup>491</sup> fruto del principio de continuidad de lo natural predominante en la época y plasmado en su teoría.<sup>492</sup> Precisamente, de esta idea se deriva también una visión de la naturaleza que tiende progresivamente a igualar ontológicamente la importancia de los factores que intervienen en el análisis de los procesos naturales y sociales, y de ahí que, como veremos más adelante, no siempre quede definida claramente la primacía que Montesquieu otorga a unos factores sobre otros en sus descripciones socioculturales.<sup>493</sup>

Proclamada la igualdad -«Pero, como todos los hombres nacen iguales (...)»-<sup>494</sup> no es de extrañar que el esfuerzo de Montesquieu se centre también en disertar sobre la esclavitud, reconocida en su época por las leyes francesas, y que: « (...) propiamente dicha es el establecimiento de un derecho que hace a un hombre tan propio de otro hombre que este último es amo absoluto de su vida y sus bienes».<sup>495</sup>

Es cierto que pueden distinguirse en su obra diversas especies de esclavitud; como la real, que liga al esclavo a la propiedad de la tierra, y la personal concerniente al ministerio de la casa: «El abuso extremo de la esclavitud se produce cuando esta es al mismo tiempo personal y real».<sup>496</sup>

Se puede diferenciar también entre la esclavitud civil, la política y la doméstica, y a juicio de C. Iglesias, serían un indicador del grado de desarrollo civilizatorio, atenuándose sus manifestaciones a medida que progresa una sociedad.<sup>497</sup>

En general el bordelés, al centrar fundamentalmente su obra sobre las condiciones necesarias para el logro de la libertad, sin distinguir entre libertad filosófica, política o civil, critica el modo en que es legitimada la esclavitud tanto por

---

no puede compartirse tan claramente hoy a la vista de lo que el ser humano está haciendo con su entorno, lo que debería servir para replantear los modelos socioculturales predominantes existentes.

<sup>491</sup> Esta concepción igualitaria comienza a manifestarse ya en el arte de la pintura, que sobre todo a partir del siglo XVII comienza a incorporar aspectos mundanos y cotidianos como motivos artísticos.

<sup>492</sup> IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, pp. 234 ss.

<sup>493</sup> Cfr. Capítulo 5.8 “Primacía de factores y complejidad sociocultural”. Esta idea será luego asumida y desarrollada por el pensamiento complejo. Cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 164.

<sup>494</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XV, 7, p. 312.

<sup>495</sup> *Ibid.*, XIV, 15, p. 306. Me limitaré a exponer algunos de sus puntos de vista sobre la esclavitud.

<sup>496</sup> *Ibid.*, XV, 10, p. 314.

<sup>497</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 413.

Platón como por Aristóteles, justificándola solo por razones “naturales”.<sup>498</sup> Así pues, la esclavitud, o más bien su abuso, impide a los hombres cumplir con sus fines: «El grito por la esclavitud es pues el grito del lujo y la voluptuosidad y no el del amor a la felicidad pública».<sup>499</sup> Por lo tanto, las leyes no deben ampararla: « (...) la esclavitud, por lo demás, es tan opuesta al derecho civil como al derecho natural».<sup>500</sup> La diversificación medioambiental y cultural exige, por consiguiente:

« (...) limitar la servidumbre natural a ciertos países particulares de la tierra. En todos los demás, me parece que por más penosos que sean los trabajos que la sociedad exige, todo puede hacerse con hombres libres».<sup>501</sup>

En realidad, si se sigue la lectura del párrafo citado, Montesquieu duda que exista «un clima en la tierra donde no se pueda inducir al trabajo a los hombres libres», y culpa a las malas leyes de hacer hombres perezosos a los que se acaba reduciendo a la esclavitud. A su juicio, todas las leyes deben intentar eliminar los abusos y peligros de la esclavitud: «Las leyes del pudor pertenecen al ámbito del derecho natural, y deben ser sentidas por todas las naciones del mundo».<sup>502</sup> El gran número de esclavos puede llegar a constituir un peligro según el tipo de Estado.<sup>503</sup>

Por último, señalar que dignidad, libertad e igualdad se enmarcan en su obra entre los polos de lo natural, lo antropológico y lo social, hasta en los más pequeños detalles. El bordelés se posiciona así con cierta ironía ante las desigualdades forzadas, provocadas por el convencionalismo social y alimentadas por el orgullo propio, que nada pueden hacer frente a los hechos naturales, de ahí que, por ejemplo, escriba: «Ese hombre –me respondió riendo- es un perceptor de impuestos. Está tan por encima de los demás a causa de su riqueza, como por debajo a causa de su nacimiento».<sup>504</sup>

## **2.9.- La función de la idea de paraíso.**

Al hilo de sus reflexiones sobre el paso del tiempo y sobre su búsqueda de fórmulas que motiven a alcanzar la felicidad, su obra está relacionada con lo que

---

<sup>498</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Aristote”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.

<sup>499</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XV, 9, p. 314.

<sup>500</sup> *Ibid.*, XV, 2, p. 308.

<sup>501</sup> *Ibid.*, XV, 8, p. 312.

<sup>502</sup> *Ibid.*, XV, 12, p. 316.

<sup>503</sup> *Ibid.*, XV, 13, p. 316.

<sup>504</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 48, p. 122.



constituye un tópico para sus contemporáneos, conocido también en la época del Renacimiento: el del paraíso perdido.

Dado su sentido práctico, y en consonancia con la perspectiva que -como se verá más adelante- adopta en relación al hecho religioso, llegará a justificar la conveniencia de que las religiones aborden descripciones del infierno y del paraíso, del perdido o del paraíso por conquistar tras la muerte terrenal, que actúen de catalizador social, de motor psicológico hacia el cumplimiento de los ideales perseguidos. En este sentido, Montesquieu comulga con el pensamiento aristotélico, que concibe el ideal más como fuerza aglutinadora e instrumental que actúa sobre medios reales, que como «paradigma celestial» objetivo de existencia independiente.<sup>505</sup>

La función social que, a mi juicio, cumple para el bordelés la idea de paraíso, se justifica al igual que las distintas teorías de su época acerca del contrato social y del estado de naturaleza actúan como una ficción que permite desplazar el eje de poder otrora otorgado a la divinidad y la naturaleza, depositándolo en manos de los propios hombres y sus convenciones. Las descripciones de un supuesto estado de naturaleza sirven así para prefigurar las características de las sociedades que se van a “pactar”.<sup>506</sup>

En la idea de paraíso convergen cuestiones, analizables desde distintas perspectivas, que constituyen los principios originarios sobre los que se asientan las sociedades; desde los paradigmas simbólicos que las sostienen, hasta las supuestas características de las sociedades en su origen, pasando por la cuestión de la naturaleza humana originaria, la psicología humana, la perspectiva religiosa, la cuestión del pecado original o el sentido de la historia, entre otras. Montesquieu es consciente de ello, y así queda reflejado en sus escritos.

Las preocupaciones sobre el paraíso responden además de modo central a los intereses y paradigmas de la Ilustración, y es un tema del que se ocupan también otros

---

<sup>505</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 103. Actualmente surgen estudios interdisciplinarios que defienden la tesis de que efectivamente hubo un momento en la historia de la Humanidad en el que se desencadenaron un cúmulo de circunstancias que hicieron perder al ser humano un estado de naturaleza paradisíaco que realmente existió. Cfr. TAYLOR, Steve, *op. cit.*, p. 46. No obstante el mito del paraíso es también contemplado hoy a nivel filosófico desde sus implicaciones epistemológicas. Se entiende así como una explicación del dualismo moderno entre hombre y naturaleza. Cfr. TARNAS, Richard, "Conocimiento e inconsciente", en *op. cit.*, pp. 530 ss.

<sup>506</sup> Cfr. ALTHUSSER, *op. cit.*, pp. 23 ss.

autores de la época.<sup>507</sup> La idea de un pasado remoto -generalmente denominado «estado de naturaleza»- en la que los hombres habían conocido una vida social caracterizada por constituir un paradigma de sencillez institucional y fraternidad constituye un tópico de su tiempo.<sup>508</sup>

La denominada fábula de los trogloditas de Montesquieu recogida en sus *Cartas Persas*, junto con el mito del buen salvaje de Rousseau<sup>509</sup> y la fábula de las abejas de Mandeville<sup>510</sup> -importantes para entender el pensamiento de sus autores- actúan como grandes referentes en la filosofía política del siglo XVIII, al igual que un siglo antes lo fuera el *Leviatán* de Hobbes. El dualismo entre tradición y modernidad, estimulado por los progresos científicos y los viajes de la época, llevó a algunos pensadores a cuestionarse la oposición entre ‘cultura’ y naturaleza, nace así la idea del buen salvaje.

La configuración filosófica del paraíso, que por otra parte se corresponde con uno de los grandes mitos de diferentes culturas, descansa en la Ilustración sobre el modelo de un universo inmutable y eterno, sobre la doctrina cartesiana de la existencia de un Dios perfecto, y –en algunos casos, como en Rousseau- sobre un sentido pesimista y degenerativo de la historia de corte cristiano.<sup>511</sup> Como señala C. Iglesias en su estudio sobre el paraíso perdido en las *Cartas Persas* y en los *Discursos* roussonianos, la fuerza de la concepción estática de estos paradigmas implica que la historia degenera respecto de la relatada perfección original. Sostiene Iglesias que:

« (...) en todos los espacios mentales del siglo XVIII permaneció básicamente el paradigma de una perfección primera, de una edad de oro

---

<sup>507</sup> ROUSSEAU, *Del contrato social; Discursos: Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

<sup>508</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 33.

<sup>509</sup> El mito del buen salvaje de Rousseau refleja una imagen de independencia y perfección de la naturaleza frente a la dependencia e imperfección del Estado. «Esta tensión se desprende de las tesis en apariencia contradictorias mantenidas en [sus obras] el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y en el *Emilio* y, por otro lado, en el *Contrato Social*», SEIJAS VILLADANGOS, Esther, “Mitos y fábulas en la Historia del pensamiento Constitucional. Especial atención al Estado y a su organización territorial”, *Teoría y realidad constitucional*, Centro de Estudios Ramón Areces, Nº 21, 2008, pp. 461-474.

<sup>510</sup> MANDEVILLE, Bernard, *La fábula de las abejas: Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España S.L., 2004. Publicada en 1714. Frente al mito del primitivismo y de una felicidad asociada a una vida sencilla: «A través de la fábula se afirma que el fin de la naturaleza humana es la felicidad y no el ascetismo o la virtud (...) Mandeville relativiza la pobreza y la riqueza, según las épocas y las clases sociales», y hace del lujo algo necesario «para el desarrollo y poder de los Estados». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 449.

<sup>511</sup> Cfr. IGLESIAS, C., “La perfección del origen y la decadencia del mundo. Degeneración política y social”, en *El pensamiento...*, pp. 363 ss.

superior, de un totalitarismo armónico al que quizá se pudiera regresar algún día».<sup>512</sup>

Afirma la autora que ese paraíso implica «una figuración mítica de la unidad existencial» en la que se produce «un equilibrio espontáneo entre el mundo material y los valores del deseo».<sup>513</sup> Sin embargo, el giro epistemológico que supone caminar hacia una contemplación dinámica de la naturaleza que comparten muchos ilustrados, no se contenta con la explicación del pecado original como causa de esa separación del ideal, y también para Montesquieu, se hace necesario buscar las razones que motivan los males que la vida en sociedad manifiesta a lo largo de la historia.<sup>514</sup>

Aparte la cuestión -ya analizada- sobre el origen y evolución de la sociedad, el bordelés transmite en su obra una visión pesimista del paso del tiempo, cuyo fruto es la pérdida del mitificado paraíso, que no coincide necesariamente con su visión de la historia.<sup>515</sup>

La temática le sirve para reflexionar sobre las consecuencias del desarrollo civilizador. Siente una nostalgia intelectual por la situación en que vivían los trogloditas, añorando con ello las circunstancias ideales para la consecución de la felicidad personal. Pero, más que como realidad histórica, y presupuesta la sociabilidad del hombre, vivencia el paraíso como un sueño colectivo al que se aspira y que sirve a las sociedades de motor emocional e intelectual, como si de un elemento de psicología

---

<sup>512</sup> Cfr. IGLESIAS, C., “El paraíso perdido en las «Cartas persas» y en los «Discursos» roussonianos”, en *Revista de estudios políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, N° 8, 1979, pp. 165-184. Aunque para Rousseau no parece que la historia pueda dar marcha atrás en el sentido de regresar a una hipótesis de trabajo que nunca existió realmente.

<sup>513</sup> *Idem.*

<sup>514</sup> «El tema degenerativo es, pues, clave y en los escritos de Montesquieu aparece constantemente una y otra vez, bien de forma explícita o subyacente». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 365.

<sup>515</sup> Es interesante traer a colación que: «Desde el siglo XVIII hemos desarrollado una perspectiva científica de la historia; lo que más nos preocupa es lo que ocurrió de verdad. Pero, en el mundo premoderno, lo que más preocupaba sobre el pasado era qué había significado un determinado suceso (...) la mitología es una forma de arte que va más allá de la historia y señala lo que hay de eterno en la existencia humana, ayudándonos a traspasar el caótico flujo de sucesos fortuitos y entrever la esencia de la realidad (...) Era una forma temprana de psicología», ARMSTRONG, Karen, *Breve historia del mito*, Barcelona, Salamandra, 2005, pp. 17-19. La autora define a los hombres como «criaturas que le buscamos significado a todo», valida el mito como forma de pensamiento «porque es eficaz, no porque proporcione una información objetiva» y lo fundamenta en que, al igual que la ciencia y la tecnología, los mitos nos capacitan para vivir de forma más plena en el mundo. Cfr. el apartado “¿Qué es un mito?” de la misma autora, en *op. cit.*, p. 11. Tanto Hobbes, como Montesquieu o Rousseau, parten de “imágenes” (tomado del latín imago,-ginis, propiamente ‘representación, retrato’) que cumplen con esa función mítica para la elaboración de sus respectivas formas de pensamiento filosófico-político. Las actuales formas de organización político-social que provienen de la Modernidad se apoyan en formas no estrictamente racionales de pensamiento, pese a que el espíritu científico que nace de la Ilustración relegue al mito «en favor de un espíritu de racionalidad científica más pragmático y lógico», *Ibid.*, p. 121.

social se tratara. La suya es, a nuestro juicio, una lectura en la que prima la vertiente psicológica del simbolismo y la utopía:

«Hay que confesar -decía una de ellas- que los hombres de hoy son muy diferentes de los que veíamos en nuestra juventud (...) Todo ha cambiado (...) El tiempo ya no es como era: hace cuarenta años, todo el mundo se sentía bien, caminaba, era alegre, solo pedía reír y bailar; actualmente, todo el mundo es de una tristeza insoportable (...) El Estado ya no tiene gobierno».<sup>516</sup>

Su visión persigue la utopía, y las conquistas sociopolíticas a las que aspira no quedan del todo reflejadas en las visiones del paraíso y la eternidad que prometen las religiones, no exentas, por otra parte, a su juicio, de cierto aire cómico:

«He visto descripciones del paraíso capaces de hacer renunciar a todas las personas de buen sentido: unos hacen que esas sombras felices toquen la flauta todo el día; otros las condenan al suplicio de pasear eternamente».<sup>517</sup>

Las narraciones que hace del paraíso tienen que ver con un momento de la humanidad en que presuntamente imperan socialmente los valores de justicia, virtud, rectitud de corazón, piedad y búsqueda del interés común, condiciones para obtener también la felicidad personal. Así queda reflejado en las cartas 10, 11 y 12 de sus *Cartas Persas*.

El paraíso se asocia con un tiempo en el que el lujo no era conocido, con un mundo a la medida de los hombres al que hay que aspirar y en el que:

«La naturaleza no proveía menos a sus deseos que a sus necesidades. En ese país dichoso, la avidez era ajena: se hacían presentes, y aquel que regalaba creía siempre estar en ventaja. El pueblo troglodita se consideraba una sola familia: los rebaños se confundían casi siempre: el único trabajo que de ordinario dejaban de lado era el de compartirlos».<sup>518</sup>

Montesquieu vincula la utopía a la idea de unidad, consciente de que ambas representaciones son como talismanes que desencadenan mecanismos que impulsan a la construcción de lo personal y lo social. Él mismo parece soñar, como Descartes o Leibniz lo hicieran a su modo en el s. XVII, con un mundo que participa de la unidad del saber, y en el que la ausencia de la institución de la propiedad privada -o la

---

<sup>516</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 59, p. 153.

<sup>517</sup> *Ibid.*, 125, p. 305.

<sup>518</sup> *Ibid.*, 12, p. 46. Montesquieu difiere aquí mucho de Rousseau, para quien en el primordial, o más bien hipotético “estado de naturaleza”, ni siquiera habría interacción entre los humanos. Cfr. ROUSSEAU, *op. cit.*

existencia de una comunitaria- y los deseos de bien hacia el prójimo, priman sobre las pasiones egoístas.<sup>519</sup>

No hay que olvidar que la filosofía de la época queda progresivamente impregnada de grandes ideales humanos, los conocidos mitos de la Ilustración, a los que se asocia toda una concepción de la historia como camino de progreso llena de optimismo. No es que Montesquieu comparta esa -entonces extendida- visión de la historia, pero sí aspira a que la Humanidad se dote del conocimiento y los medios necesarios que le permitan conquistar realidades sociales y personales mejores. La fe en el progreso y en la perfectibilidad de la especie humana, el uso de la razón como guía para la ética, la crítica de los prejuicios, el fomento de una educación para la tolerancia y la proclamación de una libertad igualitaria, son algunos de los valores e ideales que predominan este período. La creencia en la perfectibilidad humana llega a un extremo tal que el escocés James Burnet (1714-1799) se mostraba convencido «de que los orangutanes eran hombres salvajes», y de que podrían hablar si se les educaba adecuadamente.<sup>520</sup>

Pero interesa destacar que el paraíso soñado, que describe y por el que se interesa Montesquieu, no surge de una abstracción en el vacío. Es algo más que un sueño o una aspiración, es un elemento más de cohesión social. La naturaleza física, la geografía y sobre todo el clima, influyen en el devenir de la historia. Pero también influyen los sueños que individualmente persiguen los seres humanos, y colectivamente, las sociedades.

La sociedad ideal en Montesquieu requiere de un equilibrio dinámico naturaleza-individuo-sociedad-metas, en un escenario natural y social cambiante y en tránsito. Su concepción de la vida, la alegría de vivir de que habla, no puede desvincularse de los fines, realistas o utópicos, razonables o ilusorios, y deben tenerse en cuenta en toda teoría política, y así queda reflejado en su obra.

---

<sup>519</sup> Rousseau en su mismo siglo, Marx (1818-1883) y los movimientos anarquistas del s. XIX, además de otras utopías previas del Renacimiento, ponen también de relieve la negatividad de la propiedad privada. Sobre la idea de unidad, C. Iglesias escribe: «Pues la edad de oro, la búsqueda del paraíso perdido, traduciría indudablemente la nostalgia del todo», IGLESIAS, C., “El paraíso perdido...”, op. cit, p. 179.

<sup>520</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 14. Un optimismo que será considerado ingenuo e incluso negativo más tarde, en el siglo XX, por parte de las corrientes que se centran demasiado en la crítica de la razón instrumental –la Escuela de Frankfurt sobre todo-, dejando tal vez un poco de lado la dimensión moral-ideal que también acompañó de manera fundamental a la Ilustración.

Como se mostrará progresivamente en los capítulos posteriores, su afán es identificar, investigar y describir el modo de crear las condiciones ideales, las adecuadas a cada caso, para que de modo “natural”, esto es, de acuerdo con los principios que rigen esta existencia, el ser humano encuentre en sociedad el equilibrio general con su entorno, partiendo a veces de premisas (leyes) universales. Leyes como la de que todo poder ilimitado resulta ilegítimo, en tanto la historia demuestra que acarrea graves consecuencias.

Para el bordelés, no hay equilibrio perdurable que pueda alcanzarse sin el necesario conocimiento, sin conjugar esfuerzos individuales y colectivos, sin la debida organización y el mínimo método, y tampoco sin la suficiente alegría y motivación para alcanzar tales logros. Por ello se analizarán todos los factores en esta investigación, porque tanto lo material como lo espiritual, pasando por la psicología, la filosofía y la ciencia política de Montesquieu, aspiran a ser una ciencia del hombre y de la sociedad a un tiempo, combinando necesariamente estudios naturalistas y humanistas.

En ese equilibrio de fuerzas naturales y humanas, de perspectivas científicas, religiosas y políticas, manejarse virtuosamente será la clave para alcanzar el fin perseguido. Y es precisamente la pérdida de dicho equilibrio, debido a los excesos de poder, a lo que Montesquieu atribuye la degeneración social, como se podrá comprobar más adelante al analizar su concepción acerca de la virtud, de la moderación, de los límites, y de la necesaria y adecuada distribución de poderes.<sup>521</sup> Poderes que no son solo políticos, sociales, religiosos o institucionales, sino susceptibles de análisis desde perspectivas naturales, geográficas, climáticas, sociales y antropológicas. Y entre los que los sueños paradigmáticos que persiguen individuos y colectividades, entre ellos el de la conquista del paraíso, cumplen una importante función a través de los mitos.

Montesquieu sabe que, habiendo asumido los planteamientos de un universo newtoniano en continuo movimiento, y apostando por una concepción dinámica, cambiante y variada de las formas de expresión de la naturaleza, nunca se conquistará definitivamente un fin. El tándem equilibrio/desequilibrio, siempre estará presente - como le demuestra la ciencia- pues ninguna situación de equilibrio es definitiva: «No existen metas finales absolutas, sino siempre hitos provisionales y relativos», en

---

<sup>521</sup> En lo político ya Aristóteles concebía como elemento fundamental de las formas que analiza, especialmente de la democracia y la oligarquía, su situación de equilibrio inestable. SABINE, George, *op. cit.*, p. 110.

palabras de Cassirer.<sup>522</sup> Las conclusiones de la ciencia de lo social estarán siempre en continua revisión, y esto tendrá su correlativo en su concepción de la verdad como un conocimiento provisional sujeto a revisión continua.

Solo a través de la praxis virtuosa se acercará el hombre a ese ideal que recoge el mito del paraíso, que, en cualquier caso, y fruto de las enseñanzas de la historia y de la propia naturaleza cambiante de la realidad, no es para Montesquieu: « (...) más que un momento pasajero en la vida de un pueblo».<sup>523</sup>

También el fenómeno religioso, y con él las distintas religiones, tienen un lugar en el paraíso. Como se ha dejado entrever, las aspiraciones religiosas van de la mano de las conquistas sociales. Una religión con infierno y paraíso es, a su juicio, psicológicamente adecuada para la naturaleza del hombre. Si la religión interesa a Montesquieu sobre todo como fenómeno social, y a acreditar tal afirmación se dedicará más adelante un capítulo, el paraíso le interesa, sobre todo, por la función psicológica motivadora que cumple.<sup>524</sup>

De sus razonamientos se desprende que para alcanzar los fines socialmente perseguidos es necesario que exista una relación coherente y una proporción adecuada entre los factores medioambientales, la condición humana, la organización y aspiraciones sociales, las verdades religiosas, y los métodos económicos, jurídicos y políticos empleados para tales fines.<sup>525</sup>

El paraíso, de alcanzarse, será fruto de la relación armoniosa entre todos los factores de construcción personal y sociocultural implicados. Aquellos elementos que contribuyen a su consecución, en concordancia con la naturaleza y psicología humana, son susceptibles de análisis científico en su obra, de la que tratamos de extraer todo su potencial a la luz del pensamiento y los saberes de hoy día. Montesquieu afirma:

«Los hombres se sienten muy inclinados a esperar y a temer; y una religión que no tuviera ni infierno ni paraíso no podrá gustarles. Esto se prueba por

---

<sup>522</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 69, 111.

<sup>523</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 74. Más adelante se analizará la concepción de la historia en la obra de Montesquieu.

<sup>524</sup> Cfr. el capítulo de esta tesis dedicado al fenómeno religioso en Montesquieu.

<sup>525</sup> «Montesquieu vincula estrechamente las ideas de moderación y de proporción». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 93.

la facilidad que han tenido las religiones extranjeras para instalarse en Japón, y el celo y el amor con que han sido recibidas».<sup>526</sup>

La religión sintoísta, nos recuerda el autor, carece de paraíso.<sup>527</sup> En la idea de paraíso se armoniza lo religioso con lo político. La deseada unidad pacífica es para Montesquieu política, y también, religiosa:

«Llegará un día en que el Eterno no verá sobre la tierra más que verdaderos creyentes. El tiempo que todo lo consume destruirá incluso los errores. Todos los hombres se admirarán al encontrarse bajo el mismo estandarte».<sup>528</sup>

A propósito del paraíso que ofrecen las religiones, aprovecha también para retratar la voluble condición humana, a la que ya nos referimos: « (...) todos los cristianos quieren ganar el paraíso, pero no hay nadie que no pretenda ganarlo lo más barato posible». Y es que, cuando se trata de encontrar justificaciones que nos eximan de nuestras culpas, los seres humanos somos ingeniosos: « (...) a todo se le puede dar una vuelta, incluso a las cosas que parecen menos susceptibles de ello».<sup>529</sup>

Por último, también la mujer tiene cabida en sus reflexiones sobre el paraíso. Aunque se dedicará más adelante un apartado a su percepción de la mujer, cabe señalar ahora que el bordelés se pronuncia ya sobre el papel de la mujer cuando proclama en boca de sus personajes la igualdad de todas las criaturas ante Dios y la muerte, y justifica en el orgullo masculino la visión degradante que transmiten de ellas algunas culturas. Para los musulmanes, por ejemplo: « (...) dado que las mujeres son de una creación inferior a la nuestra (...) no entrarán en el paraíso».<sup>530</sup>

Aunque el único rasgo verdaderamente diferenciador que Montesquieu admite entre los seres humanos por su trascendencia es su mayor o menor virtud, no se desprende así de algunos planteamientos religiosos, para los musulmanes, por ejemplo: « (...) el paraíso solo está hecho para los hombres», afirma en sus escritos.<sup>531</sup>

En Montesquieu, el alcanzar la dicha que hace que la experiencia de vivir merezca la pena, se encuentra asociado tanto a la aspiración de realizar en la praxis los

---

<sup>526</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 2, p. 570.

<sup>527</sup> *Idem.*

<sup>528</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 35, p. 97.

<sup>529</sup> *Ibid.*, 57, p. 149.

<sup>530</sup> *Ibid.*, 24, p. 73. Se dedicará un apartado al tratamiento de la mujer en su obra.

<sup>531</sup> *Ibid.*, 141, p. 344.



valores de libertad, igualdad, y dignidad, como a los mitos (el del paraíso) y a valores espirituales y religiosos, de modo que las creencias, los usos, las leyes, y las instituciones sociales y políticas, son -a su entender- legítimas en tanto actúen de motores psicológicos y de instrumentos que orienten a individuos y colectividades hacia su consecución. Tanto el científico y el pensador, como el gobernante y el legislador, habrán también de orientarse en tal sentido y tener en cuenta todos esos factores.

### **CAPÍTULO 3.- CONOCIMIENTO, SABIDURÍA Y CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL**

«¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión, y a la cuarta la antropología (...) En el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última».

KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*.

«La crisis de los fundamentos del conocimiento científico se une a la crisis de los fundamentos del conocimiento filosófico, convergiendo una y otra vez en la crisis ontológica de lo real para confrontarnos al problema de los problemas, el de la crisis de los fundamentos del pensamiento».

EDGAR MORIN, *Mis demonios*.

El propósito de los escritos de Montesquieu, puesto de manifiesto en el Prefacio de *Del Espíritu de las Leyes*, es aportar algo de luz que pueda orientar a los hombres en el camino hacia la conquista de mejoras sociales. Para él, el conocimiento constituye la antorcha capaz de iluminar los espíritus. Y aunque no elabora una teoría completa acerca del mismo, sí reflexiona sobre los motivos y mecanismos del saber. Reflexiona, tanto sobre la relación entre el pensamiento y los contextos medioambientales y sociales sobre los que se origina,<sup>532</sup> como sobre los fundamentos antropológicos de todo saber. Unas veces lo hace de forma directa, valiéndose de un discurso ordenado, como hace en su *Ensayo sobre el gusto*, y otras indirecta, con un estilo literario, como hace en sus *Cartas Persas*.

De otro lado, la naturaleza humana aparece en su obra caracterizada, tanto bajo la forma de la razón que habla, como bajo la del corazón que llora.<sup>533</sup> Y dado que el autor fundamenta el saber en la naturaleza del alma, y puesto que para él, el alma es más

---

<sup>532</sup> Materia objeto actual de análisis de la Sociología del Conocimiento según Berger y Luckmann. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 15.

<sup>533</sup> SPECTOR, Céline, *Montesquieu: liberté, droit et histoire...*, p. 48. Blaise Pascal (1623-1662) ya había expresado que el corazón tiene razones que la razón no entiende. Montesquieu se acerca subterráneamente a un modo de entender el alma enraizado en la cultura griega y que sigue la tradición de autores como Eckhart, Ficino, Giordano Bruno y otros. El propio Cassirer, cuando comienza a hablar de las bases de la naturaleza y su conocimiento en la filosofía de la Ilustración menciona a Giordano Bruno: «Para él, el devenir infinito, el gran espectáculo del mundo, que se desarrolla sin cesar ante nuestros ojos, es la garantía del hondísimo sentido que el yo no encuentra sino en sí mismo». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 55.

que razón, a su juicio existe un saber que se sostiene y extiende más allá de la razón.<sup>534</sup> Esta será una de las características más destacadas de su visión epistemológica, y en este punto entronca con las preocupaciones que luego serán objeto de análisis de la Antropología filosófica.<sup>535</sup>

Hasta ahora, en el capítulo primero se ha investigado el significado e importancia de la naturaleza en la obra del bordelés. En su escenario, y con sus reglas, transcurre la incierta y transitoria aventura vital de individuos y sociedades. También se ha fundamentado la trascendencia que los elementos medioambientales tienen en la construcción de realidades individuales y sociales, y se ha expuesto su interés por conocer el modo en que interactúan tales elementos.

En el capítulo segundo se analizó su visión acerca de la condición humana, y se desvelaron las razones que -a su juicio- explican su condición social. Se expuso su concepción de la vida y el importante papel que en ella juega la felicidad. Se argumentó que los estudios naturales y antropológicos constituyen el punto de partida de sus reflexiones socioculturales y políticas, y que estas apuntan a investigar el proceso de construcción sociocultural, sentando las bases de una ciencia sistemática de lo social.

Pues bien, antes de profundizar en el análisis de cada uno de los factores concretos que participan en la configuración de la vida personal y social (la educación,

---

<sup>534</sup> Ya para Plotino (s. III a. C.) el intelecto es algo más que la razón, permite una visión de la unidad en la multiplicidad y recoge aspectos que identificará y analizará Montesquieu: «El alma es concebida como la mediadora entre los diversos niveles de lo real ya que se despliega por todos ellos dotándolos de unidad y sentido (...) El alma del hombre despliega diversas potencias que le permiten acceder a cada uno de los ámbitos de lo real (...) facultad sensible (...) ámbito pasional (...) ámbito racional». HERMOSO FÉLIX, María Jesús, *op. cit.*, pp. 179-180. Esto recuerda la afirmación que se hizo en el sentido de que S. Cotta va más allá en su análisis de Montesquieu, llegando a afirmar que la clave de los fenómenos no depende para Montesquieu de su presunta esencia sino de su relación con el hombre. COTTA, Sergio, Montesquieu e la scienza..., p. 355.

<sup>535</sup> Montesquieu participa así de su tiempo en materia epistemológica, pues como señala Richard Tarnas: «De Descartes a Locke, Berkeley y Hume, y luego a Kant, los progresos de la epistemología moderna habían dependido del análisis extremadamente agudo del papel desempeñado por la mente humana en el acto de cognición». TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 531. Y entronca también Montesquieu con un tiempo posterior, pues como escribe Martin Buber en referencia a Husserl al analizar la trayectoria de la Antropología filosófica: «Antes bien, tocamos el fondo del problema antropológico cuando reconocemos lo que en el hombre no es racional como también específicamente humano. El hombre no es un centauro sino íntegramente un hombre. Sólo se le puede comprender si se sabe, por una parte, que en todo lo humano, también en el pensamiento, hay algo que forma parte de la naturaleza general del ser vivo y hay que comprenderlo partiendo de ella; pero, por otra, tampoco hay que olvidar que nada humano hay que pertenezca por completo a la naturaleza general del ser vivo y que puede ser comprendido únicamente partiendo de ella. Ni siquiera el hambre del hombre es el hambre de un animal. Hay que comprender la razón humana en conexión siempre con lo que en el hombre no es racional. El problema de la Antropología filosófica es el problema de una totalidad específica y de su conexión». BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 80.

la religión, la economía, etc.), hay que tener en cuenta que de sus escritos deducimos que el propio ser humano tiene la llave que explica el tránsito que va de lo natural a lo sociocultural, o si se prefiere, de lo físico a lo espiritual. Y esa llave la constituye el conocimiento.

A su entender, en el hombre se entrelazan la percepción, el pensamiento y el sentimiento, para dar lugar a diferentes tipos de saber, y son los conocimientos los que nos proporcionan diferentes imágenes del mundo, distintas cosmovisiones sobre las que se asienta cada sistema sociocultural.

Es factible deducir de su obra un proceso más o menos deliberado de construcción sociocultural en el que intervienen una pluralidad de elementos, identificables en sus escritos, y entre ellos el saber tiene un papel fundamental, pues es gracias a sus conocimientos como los hombres y las sociedades pueden influir, con mayor o menor grado de conciencia, en la construcción de sí mismos.

Esta es la cuestión que se desarrollará en este capítulo, en el que se comprobará su interés en investigar la naturaleza del conocimiento y comportamiento humanos a través de métodos científicos. Estudios medioambientales y análisis antropológico y social caminan en Montesquieu de la mano antes de su posterior y artificial escisión académica.

A mi entender, el razonamiento que sigue es el siguiente: si la naturaleza y sus leyes influyen en la conformación de individuos y sociedades, también el ser humano participa individual y colectivamente en la construcción de sí mismo y de la sociedad de modo activo. Lo hace, primeramente, dependiendo de su forma de percibir e interpretar el mundo que lo rodea, que a su vez varía en función del conocimiento que tiene de sí mismo, esto es, en base tanto a presupuestos cognitivos y epistemológicos como culturales.

Para Montesquieu es importante investigar los fundamentos del saber y su efecto sobre las culturas, y por ello se hace necesario analizar aquí esta cuestión. Análisis epistemológico y sociocultural caminan paralelamente en su obra.

Leyendo a Montesquieu, descubrimos que el paso del análisis naturalista al sociocultural tiene lugar gracias a la aptitud del ser humano para percibir la realidad,

sentirla, interpretarla, y elaborar conocimientos. Los diferentes saberes se traducen en actividades humanas, en todo tipo de manifestaciones técnicas y socioculturales que, a su vez, proporcionan una manera específica de contemplar la realidad. Expuesto de manera resumida: para él, la razón de los distintos modos de hacer humanos parte de la forma en que los hombres perciben e interpretan la realidad, tanto debido a las características del contexto espacial, cultural e histórico al que pertenecen, como a su configuración fisiológica, incluida la fisiología de lo que él denomina ‘alma’.

La importancia que el bordelés otorga al estudio de los fenómenos fisiológicos cognitivos es mucha, y en ellos encuentra las raíces epistemológicas de todo saber. Su visión en este campo sigue en buena medida el camino y los presupuestos fundamentales de John Locke (1632-1704) recogidos luego por Condillac (1714-1780). No en vano, el antropólogo Marvin Harris llega a afirmar, destacando la importancia de Locke en este campo, que « (...) fue el precursor de todas las ciencias modernas de la conducta incluidas la psicología, la sociología y la antropología cultural, que subrayan la relación entre el medio condicionante y los pensamientos y las acciones humanas». <sup>536</sup>

Al igual que sucede con Locke, el pensamiento de Montesquieu se sitúa en un momento anterior a la génesis y desarrollo de las diferentes teorías antropológicas. Pese a que su interés por los aspectos psíquicos es, por lo tanto, anterior al nacimiento de lo que luego vendrá en denominarse “idealismo cultural” como estrategia de análisis antropológico centrada en la psique humana, <sup>537</sup> es cierto que, al igual que estudia los aspectos geográficos y climáticos, analiza la forma en que los hombres piensan y sienten, las razones de por qué lo hacen así, y los condicionantes que de ello se derivan para la organización social.

Así pues, en este y en los siguientes apartados, se profundizará en la manera en que se recogen en sus escritos los presupuestos, los motivos y los límites del saber, y se pondrá de manifiesto el papel mediador que, a su entender, juegan el placer, la razón y el sentimiento, en la obtención de conocimientos. <sup>538</sup>

---

<sup>536</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 9.

<sup>537</sup> El idealismo cultural es una estrategia de investigación antropológica más propia de la escuela Estructuralista, entre otras, que enfatiza la importancia de los elementos inmateriales en la conformación de la realidad sociocultural.

<sup>538</sup> La cuestión sigue viva hoy. Acerca de la influencia del sentimiento en los procesos cognitivos, estudios neurológicos recientes llegan a la conclusión de que: «Con los sentimientos el ser humano

Dentro ya de las concretas manifestaciones del saber, se investigará su concepto de verdad, la relación que se establece entre verdades científicas y verdades religiosas, y los obstáculos con los que los hombres se encuentran en el camino (método) hacia su conquista.

Se investigarán asimismo las características generales de la teoría del conocimiento que se desprende de su obra, el método que propone para su consecución, su visión orientada hacia la conquista de la sabiduría y la felicidad, así como hacia la estabilidad social. Se pondrá de manifiesto la connotación ética que, en sus escritos, lleva aparejado todo saber.

En una consideración inicial, hay que tener en cuenta que no se interesa por la ciencia del conocimiento aisladamente considerada. Su obra está orientada, como él mismo reconoce en el comienzo de *Del Espíritu*, hacia un propósito personal y social. Pero la pluralidad de perspectivas que necesariamente debe abarcar, y que nos llevan a nosotros a abordar la cuestión del conocimiento en sus escritos, derivan de la novedad de su concepción -ya expuesta- de la ley, así como de la naturaleza de su objeto de estudio: el espíritu de las leyes.

Como se dijo, ese espíritu « (...) consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las diversas cosas (...)».<sup>539</sup> Y tanto como de las leyes (naturales o positivas), se ocupa de investigar las relaciones que se manifiestan entre las “cosas”, así como los motivos que originan tales relaciones. Y por ello, tanto como los fundamentos del conocimiento, le interesará analizar las consecuencias prácticas que los mecanismos cognitivos tienen sobre la imagen que los hombres se forman del mundo en general, de sí mismos, y de las diferentes culturas, pues se da cuenta de que se trata de aspectos muy relacionados, siendo esta, a nuestro juicio, una de las claves menos explícitas de su pensamiento.

A lo largo de estas páginas se investigará, además, el papel que a su entender tiene la historia para la obtención de saberes. Se expondrán las comparaciones que establece tanto con su entorno inmediato como con otras culturas, abriendo con ello la mentalidad y métodos de la época. También por esto puede encontrarse en la obra de

---

«enciende» las conexiones de ese sistema emocional profundo a tal grado que lleva la poderosa corteza cerebral al máximo de sus funciones cognitivas». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 17.

<sup>539</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*I, 3, p. 35.

Montesquieu un antecedente del objeto de la Antropología filosófica, pues en su intento de delimitar esta disciplina Martin Buber escribirá:

«Así como le es menester a esta Antropología filosófica distinguir y volver a distinguir dentro del género humano si es que quiere llegar a una comprensión honrada, así también tiene que instalar seriamente al hombre en la naturaleza, tiene que compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos, con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente».<sup>540</sup>

Se verá que cuando el bordelés se ocupa del tratamiento que en las diferentes culturas se da al saber, se refiere fundamentalmente a un saber institucionalizado. Sus reflexiones muestran que la cuestión del conocimiento se aborda desde perspectivas diferentes en Oriente y Occidente. Esto se aprecia sobre todo en las *Cartas Persas*, en las que va más allá de un retrato sociológico.

El autor trata pues de clarificar los motivos y el sentido último del conocimiento, analizando la vertiente socializadora del saber. En las descripciones que hace de los pueblos, muestra la influencia del conocimiento en el proceso de individuación y socialización que tiene lugar paralelamente en la persona, pues al conocer, directa o indirectamente, el hombre se educa como individuo en unos valores sociales.<sup>541</sup> Vincula pues conocimiento y praxis individual y social.

El verdadero botón de muestra, la prueba de que se va en el buen camino en ese complejo proceso cognitivo será para él la adquisición de virtud. Y en su entendimiento, la virtud se valora por el uso que se da al saber, y queda reflejada en las leyes tanto como en los actos de los hombres. También Rousseau (1712-1778) profundizó en las relaciones entre conocimiento científico y virtud, aunque la confianza que deposita en la ciencia y en los avances técnicos es mucho menor que la de Montesquieu. Se trata de un debate de la Ilustración que algunos reclaman traer al presente, y que, en el fondo, se resume en valorar en qué medida contribuye el conocimiento científico a la realización, a la felicidad y al bienestar del conjunto de la humanidad, y especialmente en

---

<sup>540</sup> BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 19.

<sup>541</sup> Y no solo se educa, sino que se hace persona. Los estudios neurológicos han acreditado que «el cerebro cambia a lo largo de toda la vida del individuo», y se desarrolla conjuntamente con la interacción que tiene con su entorno físico y social. El desarrollo de las capacidades cerebrales es paralelo al proceso socializador. MORA, Francisco, “Las ventanas plásticas o los tiempos críticos del desarrollo del cerebro humano”, en *El reloj de la sabiduría...*, pp. 69 ss. Asimismo cfr. REDOLAR, Diego, *El cerebro cambiante*, Barcelona, Niberta, 2009. Para un análisis desde el punto de vista sociológico, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 64 ss. y 162 ss.

reconsiderar hasta qué punto hacemos uso de una metodología científica para alcanzar tales logros.<sup>542</sup>

En la obra de Montesquieu, la búsqueda de la virtud está asociada a su aspiración a la sabiduría, a la unidad del conocimiento y a la asociación entre las facetas intelectual y sentimental de los hombres. Apunta así a planteamientos de completa actualidad, de gran trascendencia sociopolítica, e insuficientemente resueltos en los planos científico y práctico.<sup>543</sup>

Recogiendo toda una tradición filosófica que se remonta desde la Antigüedad Clásica, nuestro autor se adentra así en el arduo e incomprendido camino de la sabiduría basada en el conocimiento de uno mismo, lo que inicialmente, como recogen sus *Cartas Persas*, le llevará a preferir la perspectiva espiritual frente a la ortodoxia del adoctrinamiento.

Por último, como también se verá, en sus reflexiones tampoco faltan referencias precoces a los estados de conciencia y a sus consecuencias prácticas en materia de conocimiento y atribución jurídica de culpabilidad.

### **3.1.- Presupuestos epistemológicos.**

¿Qué se puede conocer a juicio del barón de La Brède?

La trayectoria filosófica occidental parte del presupuesto epistemológico, acuñado ya por los griegos, de que existe un orden natural inteligible, así como leyes naturales regulares e inmutables. De tal postulado deriva también, en la Grecia clásica la

---

<sup>542</sup> Cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2009, pp. 19 ss.

<sup>543</sup> El necesario equilibrio entre las distintas dimensiones humanas que persigue Montesquieu con su idea de la sabiduría y la moderación, es algo que se pone de manifiesto hoy desde diversos campos de conocimiento, que tienen como común denominador la participación activa del ser humano en los procesos objeto de su estudio, desde la Antropología filosófica hasta la Ecología Ambiental, y que está siendo investigado incluso con criterios neurológicos. Así, en un ensayo acerca del cerebro humano encontramos: «La superación de nuestra condición de humanos, concebida esta última como lejos de la agresión y la violencia, la ambición y la maldad, está en la superación de todo lo emocional negativo con la sabiduría y la ponderación. Si los circuitos de la corteza prefrontal y los de la amígdala procesaran la información sensorial lejos de los códigos cerebrales adquiridos a lo largo del proceso evolutivo, nuestro mundo de humanos tendría visos de caminar hacia un mundo, en donde ese sufrimiento y la frustración que ha sido el motor de las batallas de los hombres contra los hombres se tornase en sentimiento de reconocimiento mutuo de vida y esperanza». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 111.



armonía que se predica del mundo social, pues ellos derivaban la “justicia”, la armonía o proporción adecuada, de sus explicaciones del mundo físico.<sup>544</sup>

Son varios los autores que apuestan por la conveniencia de aplicar a Montesquieu la hipótesis de la legibilidad del mundo.<sup>545</sup> A la misma habría que sumar los presupuestos de orden y estabilidad, o lo que es lo mismo, visto desde una perspectiva más actual, la idea de que las reglas del pasado persisten en el futuro.<sup>546</sup>

La legibilidad viene derivada de la inteligibilidad de la naturaleza, y como se predica a propósito del giro epistemológico impulsado por Galileo, la naturaleza: «Es legible tan solo para aquel que conozca los rasgos de la escritura que la expresa y sepa descifrarlos».<sup>547</sup>

Tal ideal armonioso y de serenidad que proporciona un optimismo cognoscitivo en el siglo XVII, inducido por Descartes, y que comenzó a desvirtuarse en el XVIII, se ha ido deteriorando progresivamente hasta nuestros días.<sup>548</sup> Pero queda claro que, en la Ilustración, el presupuesto de inteligibilidad está vigente y se fundamenta preferentemente en condiciones naturales, y no divinas, predicándose tanto de lo natural como de lo cultural e histórico, aunque, pese a ello, Marvin Harris entiende que para Montesquieu la cultura «es en último extremo inescrutable».<sup>549</sup>

A nuestro juicio, a la hipótesis de la legibilidad del mundo, habría que sumar en Montesquieu la perspectiva de entender el conocimiento como un agente transformador de la realidad.

Tales postulados de la astronomía, la matemática y la filosofía del siglo XVII, y recogidos en parte en la obra de Montesquieu, desembocan en la hipótesis, fundamental en su pensamiento, de que es posible un conocimiento metódico que explique

---

<sup>544</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 47.

<sup>545</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 37. Cabrera Rodríguez defiende también esta idea: «La naturaleza entera resultaría, pues, incomprensible si no presupusiéramos una legalidad universal en la totalidad de los seres que ella comprende. El historiador Plutarco ya se expresó en términos muy semejantes a estos en los siglos I y II d. C., extendiendo la noción de legalidad a todas las capas de la existencia, desde la escala minúscula hasta la mayúscula (desde los granos arenosos hasta los planetas, por ejemplo)». CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *El poder tripartito. Legalidad y libertad en el pensamiento de Montesquieu*. Trabajo académico no publicado. Universidad de Sevilla, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, 2009, p. 9.

<sup>546</sup> DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, p. 26.

<sup>547</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 60.

<sup>548</sup> Sobre todo al acercarnos al mundo de lo cuántico. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 24 ss.

<sup>549</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 17,18.

científicamente la realidad. Esta tesis había sido sostenida ya en la obra de Platón, si bien, su inspiración en las matemáticas hizo que Platón concibiera una ciencia política que se construiría de acuerdo con el procedimiento de la geometría, ensalzando la teoría de los tipos de gobierno en analogía a los modelos geométricos.<sup>550</sup>

Al profundizar en el imaginario filosófico que ampara la teoría del bordelés, se adentra uno en la idea de que la vida personal y social transcurre de acuerdo con la mirada que en cada época se proyecta sobre la realidad, de conformidad con los conceptos que culturalmente la delimitan. Son valores que suelen ser apreciados con claridad solo en un análisis realizado a posteriori. Y Montesquieu se inspira en la idea, presente ya en Montaigne (1533-1592), de que al contemplar la realidad, la presente y la pasada, se transforma lo observado, porque al tiempo que se recibe información se está proyectando, arrojando luz sobre los hechos, tanta más cuanto más conciencia de la presencia del observador hay en la mirada. De ahí que el saber sea, en sí mismo, un agente transformador del ser humano, y que sus análisis se apoyen tanto en la observación como en la historia de los hechos.<sup>551</sup>

La anterior idea, que se ha generalizado posteriormente en diversas disciplinas,<sup>552</sup> encuentra su fundamento en las tradiciones de pensamiento que sostienen la tesis de que el ser humano dispone de unos mecanismos de observación y análisis de la realidad limitados (ya lo resumió la obra de Kant poco después), e implica que el mero hecho de observar un fenómeno, de conocerlo, es en sí un acto creativo, en tanto que transforma la visión que se tiene de las cosas, cambia la mirada del observador y,

---

<sup>550</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 62.

<sup>551</sup> MORIN, Edgar, *op. cit.*, p. 30. La metáfora empleada acerca de “arrojar luz” encuentra en el siglo XX un referente científico en el Principio de Incertidumbre o Indeterminación de Heisenberg (1901-1976). Enunciado en 1927, implica muy sucintamente, que el mero hecho de observar una realidad la modifica, y supone un cambio básico en nuestra forma de estudiar la naturaleza, ya que se pasa de un saber teóricamente exacto (o al menos, que en teoría podría llegar a ser exacto con el tiempo), a un conocimiento basado solo en probabilidades, y en la imposibilidad teórica de superar nunca un cierto nivel de error en función de los instrumentos de observación empleados en el campo de la microfísica. La revolución científica del siglo XX de la que forma parte la teoría de Heisenberg, así como las teorías acerca del desorden, el azar, el caos, y otras, dio lugar a una amplia reflexión epistemológica de la que participan pensadores tales como Bachelard, Popper, Lakatos, Kühn, Holton, Fereyabend, asimilada por el pensamiento complejo. MORIN, *Ibid.*, p. 274. Sobre la importancia de las investigaciones de Einstein, Heisenberg, Gödel y Prigogine en los cambios de paradigma de las ciencias y su trascendencia para las ciencias sociales, cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, “La crisis del paradigma dominante”, en *op. cit.*, pp. 31-40.

<sup>552</sup> MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 53.

consecuentemente, el modo en que este interactúa con la realidad.<sup>553</sup> Como señala Rodríguez Valls: «El hombre no solo es creador de realidades sino que se crea junto con el universo que construye».<sup>554</sup> Es más, sostenemos aquí que el hombre se crea ya desde la actitud paradigmática de la propia mirada, y paralelamente a los conocimientos que progresivamente adquiere. Algo de esta idea impulsaba a los pensadores ilustrados, o al menos así parece atestiguarlo Cassirer cuando señala que, desde Descartes: «El pensamiento no se contenta ya con recibir el mundo en su presencia empírica (...) pretende penetrar en su construcción; es más, llevar a cabo esta construcción por sí mismo».<sup>555</sup>

Estas afirmaciones son importantes para interpretar, entender y contextualizar hoy el pensamiento de Montesquieu. Así lo pone de manifiesto C. Iglesias al explicar el paso del modelo de universo cartesiano, al newtoniano, y de este a los modelos actuales.<sup>556</sup> No se trata de reflexiones que por su generalidad, y habida cuenta el salto temporal que media entre el bordelés y el presente, sean gratuitas, pues Starobinski ya lo había advertido al analizar la obra de Montesquieu cuando expresó: «Y en esta percepción instantánea, el espíritu no solo capta el objeto sino que transforma y se crea a sí mismo».<sup>557</sup> A su juicio, Montesquieu participa de la idea de que el conocimiento puede transformar por sí solo la realidad: « (...) para él, iluminar los espíritus es ya cambiarlos».<sup>558</sup>

Y transformar la realidad a través de provocar un cambio en la manera de pensar es precisamente lo que se pretende en la Ilustración, más allá de compendiar conocimientos, como lo atestigua el planteamiento de Diderot, fundador de la *Enciclopedia*.<sup>559</sup>

---

<sup>553</sup> De hecho puede irse más allá, pues todo conocer implica un intercambio energético. En el campo de las teorías de la información, el Teorema de Brillouin (1889-1969) viene a decir que toda medida, o adquisición de información, requiere un gasto energético. *Ibid.*, p. 38.

<sup>554</sup> Cfr. RODRIGUEZ VALLS, Francisco, *Antropología y Utopía*, Sevilla, Thémata/Plaza y Valdés, 2009, p. 147.

<sup>555</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 68.

<sup>556</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 160 ss.

<sup>557</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 34.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 76. Como señala T. L. Thorson: «Gran cantidad de filósofos de la ciencia y de científicos se inclinan a desconfiar de esta descripción puramente objetiva del “observador independiente” dentro de la relación entre el teórico y la naturaleza. Ellos proponen que ningún hombre puede captar la naturaleza sino bajo condiciones, herramientas y conceptos humanos, y por lo tanto, ningún hombre es un *simple* espectador». SABINE, George, *op. cit.*, p. 20.

<sup>559</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 29.

Se trata de un cambio de mentalidad que se apoyaba en el rechazo del dogmatismo frente a la autonomía de la razón de los individuos, en la libertad de pensamiento en materia religiosa y científica, así como en un programa educativo lleno de implicaciones morales que afectará a todas las ramas del saber.<sup>560</sup>

Esta idea de un conocimiento creador o transformador se encuentra inmersa en la problemática más amplia del saber, que procede del método resolutivo y compositivo implícito en las tesis de Galileo, y surge con la teoría de la definición genética o causal abordada por los grandes lógicos del siglo XVII, especialmente por Hobbes, según la cual: «No comprendemos sino a lo que damos origen», y que es fundamental para entender la filosofía jurídica y política de los siglos XVII y XVIII. Para conocer hay que crear algo, sostiene Cassirer.<sup>561</sup> En palabras de Carmen Iglesias: «Nuestro pensamiento sobre la realidad sería, por tanto, una parte de esa realidad y una parte no pasiva sino configuradora».<sup>562</sup>

Este es el escenario general que se encuentra en el trasfondo de la obra de Montesquieu, en la que, pese a no haberse desarrollado aún lo que se conoce como epistemología kantiana, encontramos ya rasgos, tanto de esta última, como de lo que posteriormente se desarrollará paulatinamente como una epistemología participativa, según la cual la mente humana participa de la actividad creadora de la naturaleza.<sup>563</sup> No obstante, seguidamente vamos a adentrarnos más en los presupuestos epistemológicos de su obra.

Así pues, un estudio sobre Montesquieu exige confrontar el imaginario intelectual de un momento histórico en el que se consolidan los pilares del hombre moderno, lo cual nos permitirá acercarnos a las claves de comprensión del hombre y las

---

<sup>560</sup> «La oposición a lo legitimado únicamente por la tradición y la importancia acordada al derecho natural y la fe en el cambio por medio de la instrucción y de la reforma Del Espíritu de las Leyes, son características de los pensadores ilustrados. La noción de razón como fuerza que ha de aplicarse a todos los ámbitos, convierte a este pensamiento filosófico en un pensamiento crítico», *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, La Ilustración Olvidada...*, p. 18.

<sup>561</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 282-283, 300.

<sup>562</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 9. Será una idea que encontraremos en la Scienza Nuova de Vico, para Vico, nadie conoce mejor algo que aquel que lo crea. Por eso el hombre nunca llegará al conocimiento pleno de una naturaleza creada por Dios, pero sí de la historia, pues esta ha sido creada por el hombre. Esta línea de pensamiento que destaca la importancia activa y creadora del ser humano es la que resaltan ahora los estudios sobre el funcionamiento cerebral a efectos cognitivos. Se afirma que el conocimiento no es un proceso pasivo, sino que es «un proceso de construcción activo» que acaba implicando a lo emocional. MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 99.

<sup>563</sup> Sobre la evolución de las cosmovisiones epistemológicas, cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 546 ss.

sociedades contemporáneas y proyectar la mirada hacia lo que serán los hombres y las sociedades del mañana.

En el período Ilustrado dicho imaginario lo resume bien D'Alembert (1717-1783) al comienzo de su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía*, y pasa necesariamente por comprender el tránsito que va de la visión mecánica del universo a otra orgánica o dinámica.<sup>564</sup> Desde el valor de la razón y el dualismo analítico en Descartes (1596-1650), el materialismo espiritual de Spinoza (1632-1677), y la unidad conceptual del mundo que persigue sintéticamente Leibniz (1646-1716), hasta llegar al universo dinámico de Newton (1643-1727).<sup>565</sup> Montesquieu bebe de todas las fuentes citadas, anticipando relaciones y puntos de vista del naturalismo posterior, representado en la figura de Lamarck (1744-1829).<sup>566</sup>

Parece que hay acuerdo en que durante los siglos XVI y XVII se rompe el esquema medieval fijo del mundo. Así, escribe Cassirer:

«En lugar de un mundo y de un ser tenemos infinitos mundos que nacen constantemente del seno del devenir; cada uno de ellos no representa sino una fase pasajera del inagotable proceso vivo del universo».<sup>567</sup>

Pero como se verá, hay un debate no claramente resuelto acerca de si se ha de optar por un Montesquieu fundamentalmente cartesiano o newtoniano. Para C. Iglesias, como para Díez del Corral, no hay en Montesquieu una oposición tajante entre

---

<sup>564</sup> Juan Arana afirma al respecto: « (...) mi tesis es que todas las revoluciones que ha conocido la ciencia desde Copérnico hasta Einstein, Niels Bohr o Francis Crick, forman parte de una sola revolución, por medio de la cual se dio la vuelta por completo, pero una sola vez, al modelo de conocimiento que había regido hasta ese momento (...) Se sitúa en el siglo XVII, en el lapso que va de la obra de Galileo a la de Newton, y se centra en el campo de la mecánica». Cfr. ARANA, Juan, "La revolución científica y las revoluciones filosóficas" en *El caos del conocimiento...*, p. 51.

<sup>565</sup> Como afirma C. Iglesias: «Las tensiones y contradicciones entre un universo que se quiere estático y al mismo tiempo está en continuo movimiento, entre la permanencia de las cosas y el cambio o, si se quiere con un lenguaje actual, la ansiedad ante la entropía evidente de las cosas con la duda siempre presente de si será global o parcial, y el sueño y esfuerzo del hombre por imponer un orden, están presentes en las reflexiones del barón de La Brède y en las de sus contemporáneos». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 355.

<sup>566</sup> Una muestra de las ideas de Lamarck que ayuda a comprender mejor a Montesquieu y que prueba que el suyo no era un pensamiento aislado: «Observar la naturaleza, estudiar sus productos, buscar las relaciones generales y particulares que han ido imprimiendo en sus caracteres y, finalmente, intentar comprender el orden que hace imperar por todas partes, así como su funcionamiento, sus leyes y los medios infinitamente variados que emplea para dar lugar a este orden, es, desde mi punto de vista, ponerse en camino de adquirir los únicos conocimientos positivos que se encuentran a nuestra disposición, los únicos, por otra parte, que pueden sernos verdaderamente útiles y al mismo tiempo nos pueden proporcionar las satisfacciones más dulces y limpias capaces de aliviarnos de las inevitables penas de la vida». LAMARCK, *Filosofía Zoológica*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1986, p. 261.

<sup>567</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 17-18, 52, 54.

cartesianismo y newtonismo. Esta autora analiza a fondo la cuestión, llegando a la solución de compromiso -compartida desde aquí- de una «continuidad discontinua», sobre todo a propósito de *Del Espíritu*, con el que a su juicio, se inicia un nuevo método en la investigación humanista al aplicar el análisis de tipo newtoniano sin renunciar ni al cartesianismo, ni a la tradición iusnaturalista.<sup>568</sup>

Aparte de la visión de C. Iglesias, otros autores, como Postigliola, apoyan la tesis de un Montesquieu crítico con el cartesianismo, a medio camino entre Descartes y Newton, sobre todo en su juventud, y otros en cambio, como Bianchi, apoyan la tesis de que era un cartesiano estricto.<sup>569</sup>

De otro lado, también es aplicable a la obra de Montesquieu el análisis que sostiene que el siglo XVIII está caracterizado por la estrecha relación que guardan en su pensamiento el problema de la naturaleza y el del conocimiento «hasta presentarlos en una unión indisoluble».<sup>570</sup> Como decimos, esta afirmación es del todo aplicable a su obra, pues adentrándose en el análisis de los motivos y límites del saber, su pensamiento participa de la investigación de los vínculos existentes entre naturaleza y conocimiento. Y es por ello que participa de un pensamiento que puede denominarse ya como complejo, pues analiza las cuestiones en asociación con el entorno en el que se encuentran inmersas, reconociendo el papel que juega el ser humano en su comprensión, vinculando así objeto y observador, lo que significa participar de la complejidad entendida como método.<sup>571</sup>

Lo mejor es acudir a sus propios planteamientos. En un esquema simplificado de los mismos, el bordelés entiende que la geografía y el clima condicionan la fisiología natural de los seres humanos, llevándoles a desarrollar unos u otros caracteres, inclinaciones y aptitudes. Las variadas características medioambientales fomentan además formas diversas de supervivencia y organización social.<sup>572</sup> Esto, unido a la presencia de factores que llevan a fomentar creencias y prácticas religiosas, va

---

<sup>568</sup> Sobre la problemática de un Montesquieu newtoniano y otro metafísico, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 192, 197, 199, 380.

<sup>569</sup> Cfr. VOLPILHAC-AUGER, Catherine, (dir.), “Montesquieu – Les années de formation (1689-1720)”, *Cahiers Montesquieu*, n° 5, 1999. Citado en COURTOIS, Jean-Patrice, “Montesquieu – Les années de formation (1689-1720)”, *Cahiers Montesquieu*, n° 5, 1999, textes réunis et présentés par Catherine VOLPILHAC-AUGER”, *Revue Montesquieu*, 4, 2000, p. 216.

<sup>570</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 113.

<sup>571</sup> Cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 158.

<sup>572</sup> También Descartes había puesto de manifiesto la relación entre el espíritu, el temperamento y «la disposición de los órganos del cuerpo». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 251.

engrosando los aspectos culturales de cada pueblo. Al sumar costumbres, leyes y formas de organización y reparto del poder, se conforman los diferentes sistemas socioculturales y políticos que Montesquieu resume en el concepto de espíritu general.

A su entender, el conocimiento que los hombres pueden tener de este proceso es limitado, pues se encuentra sujeto a las características fisiológicas, a las aptitudes y limitaciones cognitivas, y está igualmente viciado por la condición ignorante y prejuiciosa del ser humano, mediatizada por los deseos y aspiraciones de cada individuo y su ámbito sociocultural. Antes que Montesquieu, Francis Bacon (1561-1626) había puesto de manifiesto la teoría de los cuatro tipos de ídolos, imágenes engañosas o prejuicios, que limitan la manera humana de comprender, y también se interesó por investigar los procesos y regularidades de la naturaleza, entendida esta de un modo dinámico, por métodos inductivos, y haciendo uso tanto de la percepción como del entendimiento.<sup>573</sup>

Confiado en el funcionamiento de una naturaleza dinámica e inteligible,<sup>574</sup> que responde a reglas constantes y universales,<sup>575</sup> y que propone como modelo del devenir personal y social, Montesquieu recurre a hermosas metáforas cósmicas para hacer entender la pequeñez y las limitaciones del ser humano dentro de este proceso, llegando a afirmar: «No sentimos nuestra pequeñez, y pese a que la tenemos, queremos que nos cuenten en el universo, figurar en él, ser un objeto importante».<sup>576</sup>

Como vemos, es plenamente consciente, no solo de la pequeñez humana, sino también de su inevitable mirada antropocéntrica sobre el mundo. Trata por ello de despegarse, buscando algo que vaya más allá, algo que proporcione un conocimiento lo más objetivo posible de la realidad. Ese papel lo cumple, gracias a su método, la

---

<sup>573</sup> Como señala Puelles Benítez: «De esta forma, BACON es posiblemente el primer pensador que con su teoría de los «ídola» pusiera el acento en las preconcepciones o «fantasmas» que pueblan las mentes de los hombres, en los prejuicios que dificultan el auténtico conocimiento de la realidad». PUELLES BENÍTEZ, op. cit., p. 41.

<sup>574</sup> Carmen Iglesias aprecia la «inteligibilidad inmanente» que por ejemplo acarrea el concepto de ley en Montesquieu. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 222.

<sup>575</sup> « (...) cada diversidad es uniformidad, cada cambio es constancia (...) ». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 30.

<sup>576</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 76, p. 198.

ciencia. Pero en su intento, aplicado al campo de lo social, tropieza con el que advierte el mayor de los obstáculos: los prejuicios culturales de todo hombre.<sup>577</sup>

Marvin Harris reconoce que Montesquieu, y cita también como ejemplo al filósofo de la ilustración escocesa Adam Ferguson, «era enteramente consciente de los riesgos de distorsiones etnocéntricas en las descripciones de los pueblos primitivos».<sup>578</sup> Y ello, pese a que se ha afirmado que algunas de las conclusiones del bordelés parecen fundamentarse, más que en una amplia reflexión objetiva fruto de la experiencia, en un intento personal de rebelarse contra las carencias que en su época se representaban en el sistema político de Francia, cosa que por otra parte no deja de ser natural, pues toda obra intelectual requiere de una motivación que suele partir de la propia experiencia.<sup>579</sup>

Ante tan vasto, y no obstante, limitado horizonte, el barón de La Brède se decanta por un sentido práctico y humanístico del conocer, que aporte valores positivos como la tolerancia y la virtud. Será en la idea de sabiduría donde encuentra la síntesis perfecta de la conciencia de este proceso, que va desde los fundamentos del conocimiento a la ética social, y que lleva necesariamente aparejada una visión interrelacionada, y por tanto unitaria, de todo saber. Una sabiduría que analiza en primer término desde la fisiología y la experiencia de los sentidos.<sup>580</sup>

No hay que olvidar que Montesquieu fue gran lector y admirador incansable del estoico Cicerón, quien trajo al latín los principios de la filosofía griega.<sup>581</sup> De él aprende las claves para acceder a la verdadera libertad de espíritu,<sup>582</sup> y por eso para él no hay virtud sin sabiduría. Tampoco hay sabiduría sin la conjunción de la visión intelectual y el sentimiento de unidad en la multiplicidad que aporta el conocimiento de las relaciones entre la naturaleza y uno mismo. Dicho de otro modo más cercano a sus

---

<sup>577</sup> Todavía hoy se sigue sosteniendo este principio, incluso desde las mismas ciencias naturales: « (...) la ciencia no escapa, como no escapa ninguna actividad humana, al peso de los prejuicios y de las concepciones culturales dominantes». TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, p. 132.

<sup>578</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 25.

<sup>579</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 425.

<sup>580</sup> El análisis de Montesquieu, y de aquellos autores en quienes se apoya, conlleva toda una perspectiva de percepción, elaboración, e interpretación del conocimiento, que antecederá a la línea seguida posteriormente por la Hermenéutica, representada en la figura de W. Dilthey, y a la aplicación de sus tesis de psicología experimental en la comprensión de los fenómenos sociales. Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 234.

<sup>581</sup> Cfr. *Pensées*, n° 969.

<sup>582</sup> *Pensées*, n° 773. Cfr. LARRÈRE, Catherine, “Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu”, *Cahiers Montesquieu* 5, 1999, p. 163-183. VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Écrivains latins” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=197>>.



escritos, la unidad es, más que un objeto, el resultado final de la comprensión de la realidad como un proceso en el que todo se encuentra relacionado, ya sea siguiendo criterios mecánicos o dinámicos, cartesianos o newtonianos.<sup>583</sup> Y es en este punto donde, a mi juicio, se capta el verdadero espíritu de complejidad que anima la obra del barón de La Brède.

Por tanto, en el fondo de tal unidad subyace una de las cuestiones fundamentales en la teoría del conocimiento del s. XVIII, que se resume en la siguiente pregunta: cuando experimentamos, cuando conocemos, ¿sabemos algo más del mundo o nos limitamos a tomar conocimiento de nuestra propia naturaleza?

Participa así también Montesquieu de una perspectiva que aúna el saber sobre el mundo y el saber sobre uno mismo, y que según Cassirer es propia del siglo XVIII:

« (...) se entrega uno a la amplitud del saber con el sentimiento y la segura previsión de que ni debilita ni disuelve al espíritu, sino, por el contrario, lo regresa hacia sí mismo y en sí mismo lo “concentra”». <sup>584</sup>

Esta perspectiva antropológica, unitaria y multidisciplinar a un tiempo, tiene consecuencias en muchos ámbitos. Por ejemplo, en el entendimiento del concepto de verdad: ¿es posible conocer objetivamente la verdad, o solo nuestra humana verdad? También en el ámbito “cultural”: ¿por qué unas sociedades han de entenderse más civilizadas que otras?, ¿no tienen todas el mismo derecho a vernos con sus propios ojos?, ¿no poseen la misma inclinación natural a juzgarnos desde sus propios términos? Cuestiones a las que no es en absoluto ajena la obra de Montesquieu, sino que en sus términos se enmarca y se comprende, como trato de acreditar aquí.

Ante la multiplicidad de fenómenos a observar, son varios los autores que persiguen una unidad del saber basada en la confluencia de perspectivas intelectuales y sentimentales, y en la relación de reciprocidad que se establece entre ellas. Coincide por ejemplo en esta búsqueda Leibniz (1646-1716), quien con su propia visión del proceso cognitivo, entendió que el hombre es agente activo del mismo, separándose del empirismo de Locke, Berkeley, Hume y Condillac, y apostando más por el carácter unitario del alma. En el tratado *De la sabiduría*, de Leibniz, aparecen unidos en una

---

<sup>583</sup> De hecho Carmen Iglesias considera un doble nivel a investigar: Uno, «el paso de las categorías de las ciencias físicas al ámbito social e histórico», otro, «la evolución interna de tales categorías desde ese pensar al modo cartesiano, a otro más al modo newtoniano». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 200.

<sup>584</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 19, 134, 138, 142-144, 336.

cadena el sentimiento de dicha que procede de conocer, y el de adquisición de virtud y sabiduría, hasta despertar el sentimiento de amor, cosa esta, reflexiona Cassirer, «en la que pocos reparan».<sup>585</sup> Montesquieu sí lo hace, coincidiendo en este punto con el gran genio alemán, contemporáneo suyo. Pero, a decir verdad, las doctrinas empiristas no son ajenas al hecho de que todo juicio de valor, toda conquista de la verdad, expresa una relación entre el objeto y el sujeto que conoce, y por tanto de que el conocimiento surge de un condicionamiento recíproco de ambos.

Todo lo que se puede agrupar bajo el epígrafe de una teoría del conocimiento en Montesquieu se encuentra en clara concordancia con el planteamiento general expuesto hasta ahora. Sus reflexiones proporcionan un discurso coherente, salvo algunas afirmaciones que dan lugar a equívocos, como cuando se refiere a lo que sea o no conocimiento verdadero.<sup>586</sup> Le ocurre a veces algo semejante a cuando emplea el término ‘naturaleza’ y lo distingue de la ‘naturaleza de las cosas’.<sup>587</sup>

Ahondando en el análisis de sus presupuestos epistemológicos, cabe destacar de un lado que, en su visión de la realidad, la creación no es un acto en modo alguno arbitrario, sino que supone reglas invariables que el hombre puede conocer.<sup>588</sup> De otro, hay que insistir en la tensión que se aprecia en sus escritos entre una naturaleza modélica de reglas universales, y la condición humana, ya que el ser humano es, a su juicio, un ser de inteligencia finita sujeto a la ignorancia y el error, que pierde los pocos conocimientos que tiene debido a la fragilidad de su condición, pues está sujeta a mil pasiones.<sup>589</sup> El autor apunta así ya a los que serán los pilares de su filosofía: la búsqueda del conocimiento necesario para contrarrestar las carencias, debilidades o excesos de la

---

<sup>585</sup> *Ibíd.* p. 336. Hasta tal punto es acertada esta línea de pensamiento que los estudios de psicología cognitiva más avanzados ponen de manifiesto hoy la reciprocidad de efectos existentes entre la capacidad humana de aprendizaje, el grado de creatividad que interviene, y los cuidados y el amor que recibimos, especialmente en las etapas más tempranas. Escribe A. Gopnik: «En ciencia y filosofía, estos tres aspectos de la experiencia humana se tratan a menudo como si estuvieran separados unos de otros: la epistemología, la estética y la ética tienen tradiciones muy distintas. Sin embargo, para los niños pequeños, la verdad, la imaginación y el amor se hallan inextricablemente unidos». Cfr. GOPNIK, Alison, *op. cit.*, pp. 262 ss.

<sup>586</sup> El concepto de verdad, como se analizará, puede entenderse en sus escritos de modo absoluto o relativo.

<sup>587</sup> Esta distinción nos hace dudar de si para el autor existen leyes universales comunes a todos los fenómenos, y leyes también universales pero propias ya de cada fenómeno, como él mismo dice, propias del orden y naturaleza de cada aspecto de la realidad. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586. En este segundo caso, encontraríamos en Montesquieu un precursor de los defensores de la teoría de las propiedades emergentes y sus leyes particulares.

<sup>588</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 30.

<sup>589</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 7, p. 31.

naturaleza humana, y en especial de la ignorancia e incompetencia de los legisladores y gobernantes, un camino que ya emprendiera sistemáticamente Platón en *La República*.<sup>590</sup>

Para ilustrar lo dicho, cabe señalar que para el bordelés la naturaleza tiene sus leyes, que responden a un principio de organización no carente de cierta inteligencia, o al menos a una causalidad lógica orientada hacia lo inteligente:

«Los que han dicho que *una fatalidad ciega produjo todos los efectos que vemos en el mundo*, han dicho un gran absurdo, porque ¿qué mayor absurdo que una fatalidad ciega que produjera seres inteligentes?». <sup>591</sup>

El ser humano también tiene sus propias leyes como parte de la naturaleza. Y puesto que a su juicio « (...) es necesario que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico»,<sup>592</sup> su entendimiento del saber y del progreso que conlleva, parte de esta premisa. Y dado que: « (...) nunca juzgamos las cosas sino por una secreta mirada que echamos sobre nosotros mismos»,<sup>593</sup> su objetivo será lograr «saber las cosas y saberlas tal como son». <sup>594</sup>

En la obra de Montesquieu, las reglas de organización del mundo físico parecen primar sobre la inteligencia del ser humano, ya que la inteligencia humana es finita y está condicionada por su propia naturaleza, y el mundo de lo físico parece no estar sujeto a error.

Esta idea recoge buena parte del núcleo de sus planteamientos, pues trata, como hemos señalado repetidamente, de aplicar a los aspectos socioculturales las reglas extraídas de las investigaciones naturalistas. Pero el bordelés va más allá, y junto con Bacon (1561-1626) y su idea de que es posible crear las condiciones para la perfectibilidad de la naturaleza humana, y Vico (1668-1744) y sus leyes de evolución históricas, es uno de los precursores que tratan de adentrarse en el conocimiento de las leyes por las que se rige la sociedad. <sup>595</sup>

---

<sup>590</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 60.

<sup>591</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 29. Ya se dijo que este argumento es utilizado aún hoy tanto por los partidarios de las tesis evolucionistas como por los de un deliberado “diseño inteligente”.

<sup>592</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 30.

<sup>593</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 59, p. 154.

<sup>594</sup> *Ibid.*, 134, p. 328.

<sup>595</sup> Cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, p. 27.

Por otro lado, parece deducirse que existen inteligencias que no son ‘particulares’, tal y como se refleja en el siguiente fragmento de *Del Espíritu*:

«Pero es necesario que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico. Ya que, aunque aquel tenga leyes que por naturaleza son invariables, no las sigue constantemente como el mundo físico sigue las suyas. La razón de esto es que los seres particulares inteligentes están limitados por su naturaleza, y por consiguiente sujetos a error; y por otra parte, esa misma naturaleza los hace actuar por sí mismos».<sup>596</sup>

Para él, la problemática del conocimiento parte de la propia naturaleza humana, caracterizada entre otras cosas por la finitud de su inteligencia, así como por los impulsos que de ella nacen. Solo mediante un autoconocimiento suficiente, y presupuesto un margen de libertad, el ser humano puede transformarse, o al menos autogobernarse, y semejarse a esas inteligencias que no son particulares y no están limitadas por su naturaleza.<sup>597</sup>

Coincide así el bordelés en la distinción propia del racionalismo, que luego asumirá Kant (1724-1804), entre las cosas tal como son y las cosas tal y como nos aparecen. Una distinción que hace de todo conocimiento y verdad humana, algo que es el resultado último de la interacción entre los seres humanos y el mundo. Reflexión que enlaza con la del germano, casi contemporáneo suyo, J. C. Lossius (1743-1813), para quien: «La verdad no será una propiedad de los objetos, sino una relación de las cosas con nosotros, con el que piensa».<sup>598</sup> Para Schopenhauer (1788-1860), contemporáneo de Kant y fuente del irracionalismo contemporáneo, las cosas tal y como se nos aparecen son ilusorias, y por tanto no creará posible una teleología histórica basada en la razón. Aunque sin llegar al grado de desconfianza que posteriormente manifestara Schopenhauer, Montesquieu no solo se apoyó en la razón; antes bien, creyó en la posibilidad de alcanzar logros sociales apoyándose en el conocimiento, al menos tal y como él lo entendía, aunque queda fuera de su visión el que la historia tenga fin concreto.<sup>599</sup>

---

<sup>596</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 30.

<sup>597</sup> Hay que traer a colación otra vez aquellas palabras suyas que se citaban en los primeros capítulos de este trabajo: «El hombre, como ser físico, está, al igual que los otros cuerpos gobernado por leyes invariables. Como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que dios ha establecido, y cambia las que establece él mismo; es necesario que se conduzca, y sin embargo es un ser limitado: está sujeto a la ignorancia y al error (...)». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 31.

<sup>598</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 138.

<sup>599</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 61 ss.

Pero, epistemológicamente, hay una traba fundamental en el camino del conocer, y Montesquieu se «creería el más feliz de los mortales si pudiera hacer que los hombres se curaran de sus prejuicios». Y sigue diciendo: «Llamo prejuicios no a lo que hace que ignoremos ciertas cosas, sino a lo que hace que nos ignoremos nosotros mismos».<sup>600</sup>

Para el bordelés, el mundo es legible y puede ser conocido por el ser humano dentro de los límites de sus capacidades cognitivas. A su entender, la ignorancia comienza por uno mismo: ignorar es, primero de todo ignorarse, no ser consciente de las propias limitaciones cognitivas, ni de los prejuicios socioculturales desde los que se contempla la realidad, que constituyen el primero de los obstáculos en el camino hacia un conocimiento objetivo.

El ser humano no puede librarse de construir ciegamente, de perderse en un abismo, si no es conociéndose a sí mismo tras un viaje que le lleva a desentrañar su realidad interior y exterior. Por tanto, la cuestión del saber es capital en su teoría, porque es por mediación del mismo como hombres y mujeres pueden participar en las riendas de su destino y aspirar al logro de sus ideales sociales.

Esta actitud diferencia el pensamiento del bordelés del más típico pensamiento ilustrado del que deriva un sentido de superioridad gracias a la creencia de saber más que sus predecesores. La conciencia de la pequeñez ante el saber que manifiesta Montesquieu es más propia de la filosofía contemporánea.<sup>601</sup> Se trata de una cuestión presente en el origen de nuestra cultura, que después de Sócrates retomó fundamentalmente el neoplatonismo. La idea de unidad y el esfuerzo de la voluntad y la inteligencia orientados a la obtención del conocimiento como camino hacia la misma, los conjuga el neoplatonismo recogiendo influencias tan diversas como las de Platón, Pitágoras, Aristóteles, y los estoicos, estos últimos admirados por Montesquieu. Sirvan de síntesis las palabras de María Jesús Hermoso al desentrañar el pensamiento de Plotino:

«Lo que quiebra es la propia noción de objetividad (...) La subjetividad misma adquiere un perfil nuevo, quedando desvelada su profunda interrelación con lo real. La dinamicidad y la dependencia de la propia visión de lo real respecto al sujeto abren para este una concepción paralela

---

<sup>600</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

<sup>601</sup> Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 506.

(...) Y esta dinamicidad (...) se ubica en la raíz que constituye la realidad como tal en su interrelación con el mundo humano».<sup>602</sup>

Esta argumentación es seguida con posterioridad por muchos otros pensadores y líneas de pensamiento de todos los tiempos, algunos, contemporáneos del bordelés. Así, según Cassirer, para Leibniz (1646-1716):

«Lo que nosotros denominamos consideración de la naturaleza de las cosas no es muchas veces más que conocimiento de la naturaleza de nuestro propio espíritu y de nuestras ideas innatas, que no es necesario buscar fuera».<sup>603</sup>

Desde la perspectiva de la Antropología filosófica el pensamiento de Montesquieu puede incardinarse, en este punto, a medio camino entre Pascal y Kant, para quienes, según Martin Buber, el enigma de captar el mundo se identifica con el enigma que constituye el propio ser.<sup>604</sup>

Como veremos más adelante, la escisión entre conocimiento del yo y del mundo es además uno de los paradigmas cognitivos que los modelos epistemológicos contemporáneos comienzan a desvirtuar,<sup>605</sup> y que tiene su reflejo en las diferentes escuelas que analizan la realidad sociocultural desde la perspectiva de la Antropología filosófica y política.<sup>606</sup>

Por lo tanto, y para finalizar este aparatado, cabe afirmar que Montesquieu cree necesario conciliar en su camino dos perspectivas aparentemente contradictorias. De un lado, busca un saber objetivo acerca del mundo, desapegado de la propia mirada; de otro, es consciente de la necesidad de que el ser humano se conozca a sí mismo e investigue su propia naturaleza, concebida como instrumento tamizador de la percepción humana de la realidad y condicionante del conocimiento, porque lo cierto es que solo desde la mirada del observador puede contemplarse la realidad.

Analizados los presupuestos epistemológicos, estamos en mejores condiciones para responder a la pregunta que nos hicimos al comienzo de este capítulo: ¿qué se puede conocer a juicio del barón de La Brède?.

---

<sup>602</sup> HERMOSO FÉLIX, María Jesús, *op. cit.*, p 174.

<sup>603</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 146.

<sup>604</sup> Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 40.

<sup>605</sup> TARNAS, Richard, "La mentalidad posmoderna", en *op. cit.*, pp. 49i7 ss.

<sup>606</sup> LEWELLEN, Ted C., *op. cit.*, p. 267.

### 3.2.- ¿Qué y cómo puede conocer el ser humano?.

Montesquieu se plantea cuestiones epistemológicas, de manera explícita o implícita, ya desde sus primeros escritos. Lo hace partiendo de un punto de vista antropológico, como puede apreciarse en este fragmento de sus *Cartas Persas*, que recuerda el pensamiento de Blaise Pascal (1623-1662):

«Mi querido Usbek, cuando veo a hombres que se arrastran sobre un átomo, es decir, la tierra, que solo es un punto del universo, proponiéndose directamente como modelos de la Providencia, no sé cómo conciliar tanta extravagancia con tanta pequeñez».<sup>607</sup>

Para Montesquieu, depositar demasiada fe en las propias capacidades cognitivas denota una condición humana llena de soberbia. De ahí que afirme que algunos hombres creen posible conocer la inmensidad, cuando lo cierto es que, según sus palabras, solo Dios puede hacerlo. Concluye que las características psicológicas, especialmente nuestra condición orgullosa, influyen en la visión que se tiene de la naturaleza, poniendo en boca de uno de sus personajes que, debido a nuestro orgullo:

« (...) nos imaginamos que la aniquilación de un ser tan perfecto como nosotros degradaría toda la naturaleza, y no concebimos que un hombre de más o de menos en el mundo, ¡qué digo! que todos los hombres juntos, cien millones de cabezas como la nuestra, no son sino un átomo sutil y aislado, que Dios solo percibe a causa de la inmensidad de sus conocimientos».<sup>608</sup>

Montesquieu se sitúa entre el pensamiento de Locke (1632-1704) y el de Kant (1724-1804), buscando, bajo el paraguas filosófico de su época, la relación existente entre espíritu y materia. Distingue ya entre percepción e interpretación, entre el modo en que la realidad se percibe por el ser humano de acuerdo con sus capacidades sensitivas y aptitudes cognitivas,<sup>609</sup> por un lado, y la elaboración y valoración que de la misma realidad hace el propio observador mediatizada por el filtro -lo que él llama prejuicios- del mundo sociocultural al que se pertenece.

Este planteamiento se reflejará posteriormente de manera clara en el campo de la Antropología, que incluye entre sus análisis el estudio de la vida mental del hombre, en la tensión entre idealismo y materialismo. Entre la correspondencia privada del antropólogo Franz Boas (1858-1942), gran recopilador de “hechos culturales”,

---

<sup>607</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 59, p. 154.

<sup>608</sup> *Ibid.*, 76, p. 198.

<sup>609</sup> Su *Ensayo sobre el gusto* es un buen ejemplo de esto.

representante de la escuela relativista y precursor del particularismo histórico, se encuentran testimonios que dan fe de que entiende como tarea de su vida el investigar las posibilidades que se obtienen de contemplar los fenómenos orgánicos, en especial los de la vida psíquica, desde una perspectiva mecanicista.

El historicista Wilhem Dilthey (1833-1911) había puesto antes el acento en los fenómenos que constituyen la «vida interior», y desde los cuales se aproxima el científico social a otras culturas. De hecho, la problemática que luego se planteará en el campo antropológico acerca de los prejuicios en la observación y el análisis cultural, afrontada de distinta manera por las diferentes escuelas antropológicas, ya se encontraba recogida en las reflexiones de Montesquieu sobre la elaboración del conocimiento y los prejuicios desde los que se contempla una sociedad.

Tanto es así, que las caracterizaciones psicológicas que Montesquieu realiza en *Del Espíritu* de varios pueblos son -a mi juicio- similares a las que posteriormente se encontrarán en los estudios de los antropólogos culturales desde una perspectiva psicológica. Así se observa, por ejemplo, en los retratos de diferentes pueblos que hizo Herbert Spencer (1820-1903). Además, Montesquieu relaciona los climas con los tipos de carácter, y asocia estos con diferentes clases de instituciones, algo que luego harán, respectivamente, las ramas funcionalista y psicológica de la antropología.

De otro lado, abarca de modo conjunto las vertientes fisiológica, cognitiva, y psicológica, incluida la emocional, de los individuos. No solo porque aspira a un saber que contribuya a alcanzar la felicidad individual, tanto como al logro de conquistas sociales no exentas de valores éticos, sino porque encuentra en el placer la razón que impulsa al ser humano a conocer el mundo que le rodea.<sup>610</sup>

Nos queda claro que su obra encierra una perspectiva antropológica acerca del conocimiento que se sitúa en la base de los planteamientos filosóficos, antropológicos y sociológicos modernos.

Montesquieu diserta sobre los motivos y manifestaciones de un saber que servirá a los hombres para tomar decisiones que orienten a sus sociedades, encontrándose en primer lugar con la necesidad de investigar la naturaleza humana para conocer el alcance y posibilidades del conocimiento. En la naturaleza del alma y su vinculación

---

<sup>610</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 229, 233, 365.



con lo corporal se fundamentan, a su juicio, el saber y la cultura.<sup>611</sup> «Es preciso partir del estado en que se encuentra nuestro ser, y averiguar cuáles son sus placeres, para llegar a medirlos, y a veces incluso a sentirlos», escribe a este respecto en su *Ensayo sobre el gusto*.<sup>612</sup>

Cabe de destacar que, desde el principio, vincula la racionalidad, característica de la metodología científica, con el placer, la emoción, y el sentimiento, como motores del saber. En su visión, si el conocimiento puede contribuir al logro de la felicidad individual y la paz social, no basta con aplicarse a los dictados de la razón, hay que incluir el sentir, puesto que es el placer el que impulsa a los hombres a conocer, siendo la dicha de estar vivos –como ya vimos- lo que les hace permanecer en este mundo.<sup>613</sup>

Así pues, desde el primer momento Montesquieu vincula estrechamente los aspectos intelectuales y los emocionales del ser humano como presupuesto epistemológico. Por ello, y aunque ha trascendido popularmente como filósofo político, no hay que olvidar al científico y antropólogo naturalista que hay en él.

El investigador D. de Casabianca resalta el interés que tiene Montesquieu en el estudio mecánico de los fenómenos vivos, así como el intento de comprender «la mécanique du corps»<sup>614</sup> que refleja en su *Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y los caracteres*. Señala que Montesquieu presupone una «fisiología económica» en donde todo está relacionado con todo, y que es esa visión relacional la que le permite superar el mecanicismo heredado de Descartes,<sup>615</sup> aspirar a una visión hipocrática basada en un principio de globalidad sin caer en reduccionismos materialistas y, sobre todo, servir de ejemplo con respecto a las actitudes que el científico debe adoptar de cara al estudio de las realidades naturales.<sup>616</sup>

---

<sup>611</sup> Aunque hay que señalar que no aclara muy bien la configuración y posición del alma dentro del ser humano.

<sup>612</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 16.

<sup>613</sup> Cfr. Con el apartado de esta tesis dedicado a la felicidad.

<sup>614</sup> La mecánica del cuerpo.

<sup>615</sup> «Montesquieu siempre consideró a Descartes como el creador de los instrumentos que permitían su propia superación, como el maestro que, cortando las ataduras de la tradición, había enseñado a los que venían detrás de él a describir incluso sus propios errores». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 254, 285 ss.

<sup>616</sup> *Essai sur les causes qui peuvent influer sur les esprits et les caractères*, OC, t. IX, p. 238. CASABIANCA, Denis de, “Histoire naturelle” [en línea]. Cfr. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 27 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=303>>. C. Iglesias afirma que Montesquieu: «Inmerso en el clima del renacimiento del espíritu hipocrático en el siglo XVIII (...) parte de la concepción de origen hipocrático que considera el organismo humano como un equilibrio armónico». Esta visión hipocrática de la armonía del organismo

Este análisis de Casabianca es -a mi juicio- un acertado resumen de la línea argumental que anima el pensamiento del bordelés, también en el plano sociocultural y político, sobre todo porque pone de manifiesto que primero persigue, antes que la capacidad de dominar y transformar el mundo propia del determinismo mecanicista - que luego hará suya el positivismo-, tratar de comprender profundamente las conexiones entre las distintas parcelas de la realidad, por alejadas que parezcan.<sup>617</sup>

A juicio de S. Cotta, son dos las cuestiones que preocupan mayormente a Montesquieu en este apartado. Por un lado, la descripción del mecanismo cognoscitivo que va desde la percepción y su transmisión por las fibras nerviosas hasta su elaboración por la memoria. Por otro, la influencia que el medio ejerce sobre los hombres. Para S. Cotta, sus consideraciones pueden parecer hoy ingenuas, pero no solo preludian las posteriores corrientes positivistas, sino que son una muestra de que es posible investigar el comportamiento humano como un fenómeno natural con criterios rigurosamente científicos,<sup>618</sup> sin caer -añadimos desde aquí- en el reduccionismo positivista.

El camino hacia el saber y sus posibilidades se encuentra íntimamente vinculado a la condición del hombre, de ahí que Montesquieu haga constantes referencias a esta premisa: El alma conoce porque encuentra placer en ello y lo hace de acuerdo con las reglas de su naturaleza. De tal manera que el conocimiento se obtiene en función de las capacidades cognitivas humanas, que el bordelés se aventura a explorar, y así, según sus propias palabras:

«Nuestra manera de ser es completamente arbitraria; podríamos haber sido hechos tal como somos, o bien de algún otro modo (...) todas las leyes establecidas sobre el hecho de que nuestro organismo es de una cierta manera podrían ser diferentes».<sup>619</sup>

Según esto, toda imagen que los hombres se hacen de la realidad es hasta cierto punto arbitraria, y esto la hace inteligible solo en la medida de los presupuestos

---

humano la extenderá Montesquieu al resto de la naturaleza y, a nuestro juicio, a los *organismos sociales*. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 254, 285 ss.

<sup>617</sup> DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, p. 26.

<sup>618</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 96 ss.

<sup>619</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, pp. 16-17. Montesquieu plasma claramente aquí una de las preguntas de las que participa la Ilustración: «¿No habría de cambiar para nosotros, radicalmente, el ser en el caso de que recibiéramos un nuevo sentido o perdiéramos uno?». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 137.

perceptivos y cognitivos humanos. Por tanto, no rompe con la hipótesis de legibilidad del mundo de la que parte la filosofía en Occidente, pero sí expresa ese matiz.

Tal razonamiento, que comienza a generalizarse en su época, quiebra las bases del paradigma ontoteológico vigente hasta la modernidad, y rompe con una idea de verdad, así como con toda una fundamentación epistemológica que se debate abiertamente desde Kant, vinculando cualesquier discurso filosófico a planteamientos gnoseológicos que son el resultado de observaciones efectuadas por métodos científicos. Montesquieu lo atestigua diciendo:

«Pero, de haber sido hechos de otro modo, sentiríamos de una manera distinta (...) si nos tornásemos capaces de una mayor penetración, todas las reglas que se basan en la medida de nuestra penetración caerían del mismo modo».<sup>620</sup>

Y ello pese a sugerir, en un guiño a Descartes, que cuerpo y alma podrían encontrarse separados, que: «Si nuestra alma no hubiera estado en absoluto unida al cuerpo, ella de todos modos habría conocido».<sup>621</sup>

La influencia del dualismo cartesiano es todavía patente, y nuestro pensador afronta de modo ambiguo la relación entre materia y espíritu. La cuestión se aborda en su ameno *Ensayo sobre el gusto*, escrito en 1717, con anterioridad a las *Cartas Persas* (1721) y *Del Espíritu de las Leyes* (1748). Es en él donde el autor sienta buena parte de las bases de su visión del conocimiento, sus motivos, leyes, manifestaciones, relatividad y posibilidades. Carmen Iglesias opina que Montesquieu, no solo retoma el dualismo cartesiano, sino que lo supera: « (...) parece evidente que son las condiciones fisiológicas las que sustentan en última instancia la concepción del hombre en Montesquieu»,<sup>622</sup> caminando así hacia una visión reunificadora.<sup>623</sup>

En el capítulo del mencionado ensayo titulado “De los placeres de nuestra alma” se distingue entre el gusto natural y el adquirido. Según él, el gusto viene a ser la medida de los placeres:

---

<sup>620</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 17.

<sup>621</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>622</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 285.

<sup>623</sup> Frente a la escisión epistemológica y ontológica entre el yo y el mundo propia del dualismo cartesiano, Montesquieu apuesta por la integración. Sobre el significado y consecuencias del paradigma cartesiano-kantiano y sus consecuencias deconstruccionistas. Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 541-543.

«Pero el gusto natural no es un conocimiento teórico; es una aplicación pronta y exquisita de ciertas reglas que uno ni siquiera conoce (...) La definición más general del gusto, sin considerar si es buena o mala, si es justa o no lo es, consiste en que es aquello que nos liga a una cosa por medio del sentimiento; lo cual no impide que se pueda aplicar a las cosas intelectuales, cuyo conocimiento le proporciona al alma tanto placer, que ha sido la única felicidad que algunos filósofos pudieron comprender. El alma conoce a través de sus ideas y de sus sentimientos; recibe placer a través de esas ideas y de esos sentimientos».<sup>624</sup>

Hay que subrayar la dosis de idealismo que hay implícita cuando afirma que el alma conoce a través de sus ideas y de sus sentimientos. El capítulo comienza expresando que: «El alma, aparte de los placeres que le vienen de los sentidos, tiene otros que le sobrevendrían con independencia de aquellos, y que le son propios», entre los que destacamos « (...) el placer de abrazarlo todo en una idea general, el de ver una cantidad de cosas, etc., el de comparar, de unir y separar las ideas». A todos los denomina placeres naturales con independencia de los sentidos, o de que el alma se encuentre o no unida al cuerpo: « (...) los tiene siempre».<sup>625</sup>

Hay por tanto placeres que proceden directamente de la percepción de los sentidos, y otros que el alma -sin que haya definido previa y metódicamente lo que sea el alma- encuentra en el modo de elaborar el conocimiento a partir de la percepción.

No parece superada en Montesquieu la «oposición entre sensación y reflexión» que trataban de quebrantar las doctrinas empiristas. Es más, se aprecia en sus escritos la distinción, que refleja sobre todo la filosofía alemana de la Ilustración, entre las sensaciones procedentes del exterior que nos informan acerca del mundo, y los sentimientos que provocan en el hombre las leyes de su propia naturaleza, dándole claves sobre sí mismo. A este respecto, cabe destacar que algunos estudiosos advierten en el corazón del pensamiento ilustrado una subterránea corriente prerromántica que salpica a Montesquieu, si bien esto se aprecia más en Rousseau.<sup>626</sup>

Por otra parte, el bordelés fundará en los distintos climas las cualidades de los sentidos, y asociará todo saber a los mismos « (...) sin que entre el cuerpo y la mente subsista ninguna separación esencial», según la interpretación de Starobinski.<sup>627</sup>

---

<sup>624</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, pp. 18-19.

<sup>625</sup> *Ibíd.*, pp. 15-20.

<sup>626</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 120, 147-149. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 477 ss.

<sup>627</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 30.

Lo cierto es que, aunque Montesquieu no se decanta abiertamente por una postura dualista o monista, el énfasis que pone en entender la ley como relación, en estudiar los fenómenos, más que las cosas en sí, y en entender la realidad como algo dinámico y cambiante, casi lo sitúan por encima de ese debate. Pues si se sigue profundizando, las consecuencias epistemológicas de la visión de Montesquieu nos llevan a deducir que, para él, los fenómenos no serían reductibles a los elementos que les dan lugar, ni serían algo diferente de los mismos, sino que se definirían por el modo de interactuar en cada momento.<sup>628</sup>

Como se aprecia, no es del todo sistemático al fundamentar el conocimiento, así como tampoco es claro y unívoco en su terminología, características que comparte con el modo generalizado de hacer filosofía en su época. Aboga por la continuidad entre las percepciones del mundo exterior y las reglas de la naturaleza humana sin rechazar totalmente una visión dualista. Pese a ello, queda clara en sus escritos la conexión que establece entre percepción, sentimiento y pensamiento. A su juicio, no es posible entender realmente el proceso de conocer sin tener en cuenta el de sentir: sentir es algo más que percibir, y el pensamiento requiere de ambos. Escribe a este respecto C. Iglesias: «Montesquieu señala esa mezcla de razón y sentimiento que es la naturaleza humana y la necesidad de que, de alguna manera, ambos elementos convivan -y convivan bien- compensándose».<sup>629</sup>

Así pues, siempre siguiendo el hilo de Montesquieu, y respondiendo a la pregunta que nos hacíamos inicialmente, lo que el hombre puede conocer parte de sus propias características, se corresponde con sus capacidades, termina en sus limitaciones, se motiva en sus placeres, se ayuda en la razón, y se asocia a los sentimientos y a la visión sociocultural desde la que se contempla la realidad. Placer y razón se vinculan pues en su teoría. Pero se puede llegar más allá, y afirmar que, fruto de la interacción entre aspectos medioambientales y socioculturales, el conocer se encuentra también, en

---

<sup>628</sup> Esta cuestión sigue abierta a debate en la actualidad con carácter general. La idea de relación, que tanto importa a Montesquieu, implica interacción, y es uno de los argumentos más importantes que se utilizan para superar el debate entre las visiones dualistas y monistas acerca de la mente y el cerebro. Más allá de la teoría de las propiedades emergentes, que entiende los fenómenos como algo diferente de las cosas que les dan lugar, en una visión relacional, estos no serían reductibles a sus elementos, ni tampoco algo diferente de ellos, sino una propiedad resultante de su interacción en el tiempo. MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 143.

<sup>629</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 476.

su teoría, vinculado al hacer, estando enraizados ambos procesos en bases fisiológicas y ambientales.<sup>630</sup>

Puede pues concluirse que, pese a las contradicciones en que incurre al sugerir que cuerpo y alma podrían encontrarse separados, y sin llegar al extremo del sensualismo materialista de Condillac (que desemboca en el idealismo subjetivo), percepción, sentimiento, pensamiento y acción se encuentran íntimamente relacionados en la visión del bordelés.<sup>631</sup> Y pese a al carácter asistemático de sus reflexiones, es coherente al plasmar la idea de que lo percibido por el ser humano como realidad, se encuentra condicionado por las características, tanto de sus sentidos como de su psique, siendo resultado de la interpretación hecha con el tamiz que imprime la visión del mundo propia de cada cultura.

Hay que apostar, por tanto, por esa visión inseparable del cuerpo y las funciones psíquicas de un Montesquieu influenciado por las ideas hipocráticas,<sup>632</sup> que además, como la mayor parte de los pensadores de su entorno se decanta epistemológicamente por la tesis de Locke, recogida en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, «de que todo conocimiento proviene de la sensación»:<sup>633</sup> «Nuestra alma está hecha para pensar, es decir, para percibir», escribe el bordelés, en un camino que llevado a buen término concluye en la sabiduría.

Se trata de un proceso que no termina nunca y es fruto de nuestra perenne condición humana de seres curiosos. Montesquieu entiende que el proceso de conocer no tiene fin en el hombre, y que se retroalimenta de sus propias cualidades, poniendo con ello de manifiesto la complejidad del proceso de conocer:

---

<sup>630</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 385. Ya se hizo además referencia al carácter transformador que en sí mismo supone el hecho de conocer.

<sup>631</sup> Los planteamientos de Montesquieu, aún más explícitos en Rousseau siguen vigentes. Hoy, desde la psicopedagogía se defiende una educación que vincule sentimientos, acciones y razón. TORRE, Saturnino de la/ CÁNDIDA, M., *Sentipensar. Fundamentos y estrategias para reencantar la educación*, Archidona, Ediciones Aljibe, 2005. Esta idea se apoya en estudios antropológicos: «Afortunadamente, pues, nuestra especie sigue teniendo reacciones instintivas y emocionales (...) porque nadie puede ser infalible ni pensar siendo ajeno a sus sentimientos». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, “Cerebro, lenguaje y tecnología”, en *op. cit.*, p. 102. La cuestión que plantea implícitamente nuestro trabajo es si esta tesis, que Montesquieu aplica a lo político, a su incipiente Ciencia de la Sociedad, se conoce suficientemente de su obra, y si ha trascendido al ámbito del análisis filosófico, sociológico, antropológico y político orientado a la construcción sociocultural y política de hoy día.

<sup>632</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 254 ss.

<sup>633</sup> IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento...*, pp. 373. En opinión de Cassirer: «La autoridad de Locke en todas las cuestiones de psicología y teoría del conocimiento en la primera mitad del siglo XVIII es poco menos que indiscutible». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 120. Asimismo, cfr. LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional, 1980.

« (...) pues, como todas las cosas están en una cadena en la que cada idea precede a otra y es precedida por una más, a uno no le puede gustar ver una cosa sin desear ver otra (...) Es el placer que nos da un objeto, entonces, el que nos lleva a otro; es por eso que el alma busca siempre cosas nuevas, y no descansa jamás».<sup>634</sup>

En la búsqueda del conocimiento intervienen diferentes motivos y razones. El alma ama la variedad y conoce a través de sus ideas y de sus sentimientos. Son diversas las causas que pueden producir un sentimiento, así, en su entendimiento:

«Es preciso observar que usualmente un sentimiento no tiene en nuestra alma una causa única (...) El ingenio consiste en saber tocar varios órganos a la vez; y si uno examina a los diversos escritores, verá tal vez que los mejores, y los que tienen más ventaja, son aquellos que han excitado más sensaciones en el alma al mismo tiempo».<sup>635</sup>

Llegados a este punto, en el que se vuelve a poner de manifiesto que el bordelés no acaba de precisar lo que sea el alma, cabe recordar que afectos y pasiones fueron en el siglo XVIII objeto de las investigaciones psicológicas y filosóficas, pero de un modo distinto a la visión estoica y perturbadora que de ellos se tenía en el siglo XVII.<sup>636</sup> Y es importante destacar que, también hoy día, la ciencia pone énfasis en el hecho de que el pensamiento racional se encuentra condicionado por las emociones.<sup>637</sup>

Desde que Platón distinguiera entre el alma sensible, pasional y racional, hay toda una línea de pensamiento que apuesta por ello.<sup>638</sup> Locke en el siglo XVII, y Hume en el XVIII, se ocuparon de manera destacada de analizar el efecto que sobre el pensamiento tienen «las múltiples formas de lo psíquico», sin que necesariamente haya

---

<sup>634</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 23.

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 43. Sentimientos y emociones no se encuentran claramente diferenciados en sus reflexiones.

<sup>636</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 125.

<sup>637</sup> Estudios de antropología evolutiva se orientan hoy en este sentido: «Uno de los objetivos de este ensayo es mostrar cómo nuestro pensamiento racional está absolutamente condicionado por las emociones y por elementos básicos del comportamiento primate». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *op. cit.*, p. 19. Más aún, escribe el neurocientífico F. Mora, recogiendo ideas expuestas por Damasio: «Más que eso, la forma suprema del funcionamiento cerebral, el razonamiento mismo, resulta, como señala Damasio, de la actividad concertada entre la corteza cerebral y la parte más antigua del cerebro: la que genera las emociones (Damasio, 1999) (...) La propia atención es un acto complejo que requiere a su vez de la emoción y la motivación (...) De ahí que ya señalara Goethe que “sólo se aprende aquello que se ama”». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, pp. 96, 147.

<sup>638</sup> Sobre el papel del platonismo en la ruptura entre ciencia y filosofía en la Ilustración, cfr. ARANA, Juan, “La revolución científica y las revoluciones filosóficas” en *El caos del conocimiento...* pp. 53-54.

que presumir una primacía de la razón.<sup>639</sup> Sobre esas formas de lo psíquico corresponde reflexionar en el siguiente apartado.

### 3.3- Razón, emoción y acción.

A lo largo de sus escritos Montesquieu profundiza más en los vínculos existentes entre lo racional y lo emocional, así como entre el conocimiento y la acción. Lo hace fundamentalmente a través de su concepción de la virtud.

Dado el sesgo ético y finalista que manifiesta el conjunto de su obra, en la misma la virtud tiene un papel relevante, y en ella hace confluir saber y acción. Aunque el bordelés vacila entre una concepción antigua y otra más moderna,<sup>640</sup> su idea de virtud bebe de fuentes estoicas, con hondas influencias socráticas. Para él, la adquisición de virtud es, en buena medida, una cuestión de conocimiento, y la acción virtuosa tiene mucho que ver con actuar según el orden que subyace en la naturaleza.

Para conocer tal orden, primero hay que investigarlo y, como no era menos de esperar de un autor del siglo XVIII, la razón ocupa un lugar destacado en este proceso, pues, como señala Touchard, casi todos los grandes temas que aborda el pensamiento de

---

<sup>639</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 32-33, 126. Hoy día hay teorías que sostienen que ni siquiera el lenguaje matemático obedece pura y estrictamente a bases racionales, y que cualquier decisión en el ámbito humano está condicionada por un conjunto de factores que intervienen simultáneamente; factores de tipo racional, instintivo, memorístico, emocional, etc. La propia filosofía de las matemáticas reconoce el carácter selectivo el rigor matemático, cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, "La crisis del paradigma dominante", en *op. cit.*, p. 34. De alguna manera se rompe con las bases racionales modernas de una naturaleza inmutable de la realidad física; de hecho, hay tantas realidades socioculturales como posibles perspectivas o actitudes imaginarias colectivas se adopten ante el hecho y análisis del existir. Aportamos esta reflexión procedente del campo de la sociología del conocimiento: «La matemática, considerada como el caso más difícil posible por los propios estudios sociales de la ciencia, cuando se aborda desde las luces y sombras que sobre ella arroja el fondo imaginario que también a ella la nutre, resulta tener muy poco que ver con ese lenguaje puro y universal, que sobrevuela las diferencias culturales y los avatares de la historia, como se nos ha enseñado a verla desde la escuela elemental. Efectivamente, en el curso de la investigación sobre los conceptos y métodos de demostración matemáticos habituales en los tres casos que seleccioné (la Grecia clásica, la Grecia decadente del helenismo y la China antigua) también las matemáticas se fueron revelando contaminadas por esas impurezas de "irracionalidad" que son los mitos, los prejuicios, los tabúes y las visiones del mundo de cada uno de los tres imaginarios respectivos», LIZCANO, Emmánuel, *Metáforas que nos piensan, sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006, pp. 40-41. No hay que olvidar que, una de las cuestiones de las que se ocupa la Antropología filosófica, estriba en «poner en cuestión la relación en el hombre de la "razón" con la sinrazón». Así lo expresa Martin Buber al analizar el pensamiento Husserl. BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 80.

<sup>640</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 305.



la época (naturaleza, felicidad, virtud, verdad, y otros) se confunden con el de la razón.<sup>641</sup>

Pese a la síntesis de elementos tradicionales y modernos que se encuentran en la obra de Montesquieu, no hay que olvidar que, al término de la dialéctica subyacente en su época entre un pensamiento inspirado en la cosmovisión medieval y otro moderno, la razón se erige como la herramienta fundamental del conocimiento, extendiendo paulatinamente sus límites en el contexto de lo empírico.<sup>642</sup> Pero para elaborar el saber no basta con la conjunción de la experiencia de los sentidos y la razón. Tampoco la adquisición de conocimientos, en sí misma, es suficiente para orientar el comportamiento humano. Junto a la percepción y los mecanismos racionales que intervienen en la formación del pensamiento, se ha visto que Montesquieu otorga a las emociones un papel destacado, fundamentalmente a través del placer y la curiosidad, que empujan al hombre a la aventura del conocimiento. Se ha visto también que en su obra el conocimiento y la acción se encuentran estrechamente vinculados, y en ese proceso también influyen las emociones, siendo su función la de motivar a los individuos, pudiendo hacerse, o no, para que orienten sus esfuerzos hacia el logro de acciones virtuosas en beneficio conjunto de sí mismos y de la sociedad.

Como se verá, razón y emoción están presentes en sus análisis, tanto en una explicación acerca de los fundamentos del conocimiento, como a través de la importancia que les otorga en el proceso socializador cuando se refiere a la infancia, a cómo las leyes de la educación deben relacionarse con las pasiones que inspiran los principios de los gobiernos, a cómo las verdades deben de ser sentidas, y a cómo la persuasión juega un papel fundamental en el logro de la estabilidad social.<sup>643</sup>

Ya en el plano sociopolítico, razón y emoción están presentes en la elaboración de las leyes y en el gobierno de sociedades. Porque, a su juicio, primeramente las emociones actúan como motores del saber, y, en segundo lugar, Montesquieu apunta ya a que hay que cuidar, a través de las leyes y las distintas formas de organizarse socialmente, qué emociones se potencian y cuáles no, en beneficio o detrimento de los fines que individual y socialmente se persiguen.

---

<sup>641</sup> *Idem.*

<sup>642</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 359.

<sup>643</sup> Cfr. el capítulo de esta tesis titulado “Infancia, educación y modelos de ciudadanía”.

Para él, la acción virtuosa será aquella que, conjugando razón y emoción, use de los conocimientos en beneficio de los fines que se pretenden, y para ello, el empleo de la razón (principal motor en la elaboración de las leyes) no puede desvincularse de las condiciones medioambientales, antropológicas y socioculturales a las que se aplica.

Si la emoción es importante, también lo es la razón.

En una misteriosa invocación a la musa de Descartes en busca de una inspiración que haga fructificar su magna obra, el autor se refiere a la razón como: « (...) el más noble, el más perfecto, el más exquisito de nuestros sentidos».<sup>644</sup> Al calificar la razón como un sentido, a mi juicio, Montesquieu hace coincidir conocimiento sensible y racional, escapando a su modo de la polémica entre conocimiento empírico e idealismo.

Es sabido que, tanto el concepto de razón, como el de naturaleza, no siempre han sido entendidos de igual manera en la historia de la filosofía. El universalismo como atributo, y el metódico empleo deductivo que tiene la razón en el siglo XVII, gracias sobre todo a Descartes, va siendo progresivamente sustituido. Esto pasa por el tamiz analítico de las tesis de Newton, así como por el progresivo auge de las doctrinas empiristas. El empirismo apuesta por una razón vinculada a los hechos, y, aunque no empleada asistemáticamente, sí alejada cada vez más del espíritu de sistema y de su vertiente matemática, algo que puede observarse bien en la obra de Montesquieu, aunque el suyo siga siendo un empirismo muy guiado por la razón, como en general le ocurre al pensamiento de su siglo. La vertiente empírica es concebida en el bordelés de modo mucho más amplio a como se empleó entre los siglos XV y XVI por Maquiavelo, para quien la experiencia era un instrumento en el que apoyar el sentido común por razones tácticas.<sup>645</sup>

Pero, como argumentamos, la razón no deja de ser un elemento primordial en la conquista de la unidad del saber a que aspira Montesquieu. Esto queda claro cuando proclama la supremacía de su posición y su reflejo en las leyes al comienzo de *Del Espíritu*. Sobre todo, la razón le es valiosa en la medida en que sirve de criterio

---

<sup>644</sup> MONTESQUIEU, “Invocación a las musas”, en *Del espíritu...*, XX, p. 407. Voltaire llegará a afirmar que la razón: « (...) es la única causa de la continuidad de la sociedad humana (...) ». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 273.

<sup>645</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 272, 436.

universal,<sup>646</sup> no llegando el bordelés a reflexionar sistemáticamente sobre si de ella se deriva directamente el conocimiento de valores universales, el análisis deductivo, o el conocimiento de las relaciones que trata de establecer entre los fenómenos, cuestión a la que sí se dedicará Hume.<sup>647</sup> Y en cambio, a tenor de Montesquieu, la razón es la primera de las leyes por las que han de regirse todos los hombres, y de la que deben derivar todas las demás:

«La ley, en general, es la razón humana, en tanto que gobierna todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser sino los casos particulares en los que se aplica esta razón humana. Deben ser propias del pueblo para el cual están hechas, al punto que sería un gran azar si las de una nación pudieran convenir a otra. Es necesario que se relacionen con la naturaleza y el principio del gobierno establecido (...) Deben tener relación con el aspecto físico del país, (...) con el orden de las cosas sobre las que están establecidas».<sup>648</sup>

Antes de continuar con el razonamiento principal que atañe a este apartado conviene hacer una precisión, y es que, pese a que -como hemos puesto repetidamente de manifiesto- incurre en ambigüedades en el empleo del término «naturaleza», como en general se advierte en los filósofos de su siglo (al no distinguirlo cuando se refiere a lo que sea natural por unas u otras causas, de la propia naturaleza de las cosas), es la razón, extraída de las realidades y principios de la naturaleza, la que él llama «razón natural», la que orienta sobre cómo concretar esos principios y admitir sus excepciones en según qué casos. Por ejemplo, a propósito de la esclavitud, manifiesta que: « (...) como todos los hombres nacen iguales, es necesario decir que la esclavitud está contra la naturaleza, aunque en ciertos países se funde sobre una razón natural».<sup>649</sup>

Apreciamos, en estas ciertamente ambiguas afirmaciones, una visión de la naturaleza de raíz aristotélica que sigue identificando «lo natural» con la esencia del ser,

---

<sup>646</sup> «El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas», afirma Cassirer. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 20-23, 147.

<sup>647</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 457.

<sup>648</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 3, p. 35. Sobre el carácter ambiguo del término “nación” en el siglo XVIII, cfr. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 338.

<sup>649</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XV, 7, p. 312. Participando también de la filosofía de su época, Montesquieu no se conforma con la observación y estudio de los fenómenos, sino que pretende ir más allá, «de los fenómenos a los principios». Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 67-68.

con «aquello que hace que el ser sea lo que es».<sup>650</sup> Como se argumentó, Montesquieu nunca acaba de delimitar claramente lo que entiende por «naturaleza».

Durkheim, en su *Tesis latina*, en la que analiza la contribución de Montesquieu a la constitución de la ciencia social, trató de aclarar la cuestión. Entiende Durkheim que Montesquieu reserva el calificativo de “naturales” a determinadas leyes que afectan a la constitución de los individuos, debido a la costumbre de la época de denominar: « (...) “estado de naturaleza” al estado del hombre que vive en ausencia de toda sociedad, y “derecho natural” a las leyes a las que se conformaba en un estado semejante».<sup>651</sup>

En todo caso, y en esto coincidimos con más de un autor, el recurso que hace al término «naturaleza» es ambiguo, llama a la confusión, y en ocasiones no pasa de ser algo más que una ficción.<sup>652</sup>

Hecha la anterior precisión, hemos apreciado que, junto a la importancia que otorga a la emoción, el bordelés vincula las ideas de conocimiento, razón y naturaleza. Para Montesquieu la primera y principal tarea del saber, sea del orden que sea, es discernir los fenómenos usando la razón como principal instrumento. Y en primer lugar, distinguir el orden y naturaleza de cada aspecto de la realidad:

«Existen, pues, diferentes órdenes de leyes; y la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a qué ordenes se remiten principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir y a no confundir los principios que deben gobernar a los hombres».<sup>653</sup>

En la referencia a diferentes órdenes de leyes, lo que a nuestro juicio hace el bordelés es distinguir diferentes planos o perspectivas dentro de una misma realidad. Quiere poner de manifiesto que el mundo mecánico de los astros no se rige de igual manera que el mundo orgánico-dinámico de lo humano, y que dentro de lo humano cada perspectiva requiere de un tratamiento igualmente distinto. Igualmente, en materia religiosa, distingue los aspectos divinos o trascendentes, de los humanos, requiriendo ambos de una consideración propia y específica para ser capaz de ponderar su influencia en el orden personal y social, y así hace con cada factor que analiza. No obstante, Montesquieu sigue siendo ambiguo, porque podría entenderse que cada aspecto de la

---

<sup>650</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 376.

<sup>651</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 36.

<sup>652</sup> Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 424

<sup>653</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

realidad tiene su propia naturaleza, y por tanto sus propias reglas, de lo que se deduciría que no existirían reglas universales que, en otros momentos, sí admite.<sup>654</sup>

De otro lado, coherentemente con la amplitud e interdependencia que caracteriza a su mirada,<sup>655</sup> la razón no se basta a sí misma en el camino del conocimiento, pues su ejercicio requiere de la puesta en marcha de mecanismos no racionales.<sup>656</sup> Sus frecuentes observaciones naturalistas le llevan una y otra vez, a encontrar relaciones muy a tener en cuenta entre el conocer y el encontrar placer. El placer parece ser el modo que la naturaleza encuentra para persuadirnos e incitarnos así a conocer. En este sentido, ya se ha dicho que el conocimiento dependería en una parte de la emoción, lo cognitivo de lo emocional; sin perjuicio de que el saber que el hombre adquiere a través de procesos racionales, alimenta a su vez mecanismos emocionales, en una retroalimentación que, como se adelantó, no tiene fin.<sup>657</sup>

Montesquieu apuesta así claramente por la búsqueda de conexiones entre el placer y la razón, unificando los motivos, procesos y fines del conocimiento y del comportamiento humano, en la línea de la teoría de la conducta descrita en términos de placer y dolor del inglés John Locke.<sup>658</sup>

---

<sup>654</sup> En referencia a la religión, más adelante hay un capítulo dedicado al tratamiento del fenómeno religioso en su obra.

<sup>655</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 424.

<sup>656</sup> Montesquieu no descartó nunca el aspecto no racional de la naturaleza humana. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 475 ss.

<sup>657</sup> Ya se citaron las palabras de Montesquieu: « (...) pues, como todas las cosas están en una cadena en la que cada idea precede a otra y es precedida por una más, a uno no le puede gustar ver una cosa sin desear ver otra (...) Es el placer que nos da un objeto, entonces, el que nos lleva a otro; es por eso que el alma busca siempre cosas nuevas, y no descansa jamás». MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 23.

<sup>658</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 408, 414. Montesquieu apunta ya con sus reflexiones a conclusiones a las que llegan las neurociencias hoy día. El neurocientífico español Francisco Mora habla de la emoción como de «la energía que nos hace crear e interpretar el mundo exterior». Afirma que «el proceso racional de elaboración y creación de la realidad que nos circunda es posiblemente universal para todos los seres humanos, pero que esa universalidad se pierde y se hace personal e íntima cuando se colorea emocionalmente». Y que ello «indica que los circuitos del cerebro, incluso los que codifican para funciones como la recompensa y el placer son dependientes de una interacción activa del individuo con el mundo que le rodea». Sostiene que «la percepción de placer arranca y se obtiene sólo cuando junto a esos circuitos específicos se activan otras partes del cerebro que tienen que ver con la búsqueda y la intencionalidad hacia el mundo». Cfr. MORA, Francisco, *Continuum: ¿Cómo funciona el cerebro?*, Madrid, Alianza, 2002. Puede encontrarse un resumen de las ideas expuestas en MORA, Francisco, “Emoción y placer”, en *El Cultural*, Madrid, Diario *El Mundo*, 28/04/2005. Disponible en [http://www.elcultural.es/version\\_papel/CIENCIA/11910/Emocion\\_y\\_placer](http://www.elcultural.es/version_papel/CIENCIA/11910/Emocion_y_placer)

El abrazar conocimiento y placer puede derivar también, desde el punto de vista estético, en una forma indirecta y particular de vincular verdad y belleza que conviene traer a colación. Como escribe Cassirer:

«La belleza es placer, pero un placer específicamente distinto de todos los que nacen de la vida impulsiva. Porque en él no gobierna el poder del deseo, sino la apetencia de la contemplación pura».<sup>659</sup>

Explorando la obra de Montesquieu, observamos que la belleza lleva a un concepto de verdad que se acerca a veces más a una experiencia personal de sentido, que al conocimiento de las reglas de la naturaleza necesario para transformar las realidades sociopolíticas. Pero eso no le hace olvidar la necesaria primacía de la razón frente a las emociones, por ser la que nos puede conducir a las verdades universales que posibilitan el cumplimiento de los fines que se buscan. De ahí que afirme lo siguiente:

«A menudo he dicho que lo que nos da placer debe estar fundado en la razón; y aquello que en ciertos aspectos no lo está, pero que consigue agradarnos por medio de otros aspectos, debe apartarse de ella lo menos posible».<sup>660</sup>

El hombre, subrayará una y otra vez el bordelés de modo directo o indirecto, es más que razón, y su alma se complace y motiva en muchas cosas para conocer, pero no debe apartarse de ella.

Por último, y puesto que uno de los objetivos que nos hemos propuesto con esta investigación es el de acreditar la complejidad intrínseca latente en la obra de Montesquieu, conviene hacer en este apartado una última reflexión acerca de la racionalidad y la complejidad, tal y como podía ser concebida en la Ilustración, y tal y como lo puede ser hoy día.

Pese a la visión interdependiente y dinámica de la realidad de la que participa el bordelés, y pese a que ello desemboca en una concepción que ciertamente puede caracterizarse de ‘compleja’, para interpretar sus escritos, no puede perderse de vista que su línea de pensamiento se adscribe a la de una visión moderna en la que la racionalidad se encuentra muy vinculada al atributo de la universalidad.

---

<sup>659</sup> La cita está extraída de una reflexión de Cassirer a propósito de la estética en Baumgarten. Se trata aquí de explicar el papel que juega la belleza como motivo del conocimiento en Montesquieu, quien camina igualmente en la superación de la dualidad entre sensualismo y racionalismo. Cassirer describe cómo el problema de lo bello desemboca no solo en una estética filosófica, sino en una nueva «Antropología filosófica». Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 385-387.

<sup>660</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 73.

Sus análisis se basan en la descripción moderna de la naturaleza. Y la racionalidad moderna, de la que participa, y que le lleva a buscar leyes generales de relación y producción de fenómenos, dista mucho de la complejidad predicable de la racionalidad contemporánea, fruto de la cual es, en palabras de Héctor Velázquez, la concepción de « (...) una realidad que cambia en cada segmento de tiempo en donde además de la interacción, se revela como igualmente generadoras del todo todas y cada una de las relaciones de los elementos entre sí»,<sup>661</sup> lo que hace que en la práctica que sea muy difícil prever el comportamiento de un fenómeno en función de las condiciones que lo originaron.

Lo cierto es que, pese a lo dicho, y dentro de los límites filosóficos ya expuestos y que delimitan su obra, a nuestro entender, puede sostenerse que la obra de Montesquieu apunta ya a una racionalidad compleja que está en la base del modo en que, tanto la complejidad como la racionalidad, son entendidas hoy. Y puede entenderse así gracias a los vínculos que en sus escritos hemos visto que establece entre razón, emoción y acción, sintetizados en el plano sociopolítico a través de su idea de virtud. Pues como se dijo al inicio de este apartado, la conquista de la virtud es para él una cuestión de conocimiento, y la acción virtuosa, empujada por las emociones que motivan todo obrar humano, tiene mucho que ver -según él- con actuar según el orden que subyace en la naturaleza, un orden que solo es posible conocer haciendo uso de una racionalidad compleja.

Dicho esto, cabe señalar que la complejidad subyacente en su obra, y que no es sino fruto de su visión de la realidad, le empujará a vincular crecientemente los conocimientos, caminando así hacia lo que he denominado como un saber unitario.

### **3.4.- Alma y moderación: hacia un saber unitario.**

Para Montesquieu, el alma humana se motiva por muchas cosas, pero advierte que no lo hace de cualquier manera. El alma -que no define- siente afinidad por un tipo específico de conocimiento, o quizá de percepción y elaboración del conocimiento.

En su ameno *Ensayo sobre el gusto*, a propósito de sus consideraciones sobre los placeres de la simetría, encontramos afirmaciones tales como que:

---

<sup>661</sup> VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 161.

« (...) la razón que hace que la simetría complazca al alma es que le ahorra trabajo, que la alivia y que corta, por decirlo así, la obra a la mitad. (...) Complace al alma por la facilidad que le proporciona el abarcar todo el objeto desde el primer momento (...) ella conforma un todo integral». <sup>662</sup>

A su juicio, el ser humano aspira por naturaleza a la visión y comprensión unitaria de la realidad, como apunta Starobinski: « (...) es siempre la intención de una visión total la que anima el pensamiento de Montesquieu». <sup>663</sup> Y lo hace, en primer lugar, por motivos psicológicos y de economía cognitiva, porque es una visión afín a la naturaleza del hombre, es hermosa, y le proporciona placer. <sup>664</sup>

Por tanto, el saber obedece en su teoría a motivaciones complejas, tales como: instintivas (la curiosidad), emocionales (el placer), estéticas (la simetría), psicológicas (razones de economía cognitiva), etc., y se rige por los criterios de afinidad y de eficiencia que anidan en el alma humana, por lo que la razón, aún liberada de los prejuicios, no es algo que se ejercite en el vacío.

Montesquieu no aspira arbitrariamente a la unidad del saber. Lo hace, en una explicación general, porque la nueva ciencia que se va constituyendo durante los siglos XVI y XVII tiende ya hacia la visión unitaria del mundo, <sup>665</sup> y a un nivel más concreto y personal, porque a su juicio así lo exige la estética de la razón que anida en la naturaleza del alma. Porque de sus observaciones extrae que todo se encuentra en un orden natural de relación, y trata, como se dijo en el apartado anterior, de distinguir el orden y naturaleza de los fenómenos y su conexión con el resto de aspectos de la realidad.

Sin embargo, cabe señalar que la de Montesquieu no es la única visión integradora, por ejemplo, anticipándose a él, la teoría estética del también francés Jean Baptiste Dubos (1670-1742) ya había establecido esas conexiones, y en su obra *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* (1719), recoge los factores físicos, naturales, climáticos, geográficos y morales, como elementos concausales en el

---

<sup>662</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, pp. 33-34.

<sup>663</sup> STAROBINSKI, Jean, op. cit, p. 37.

<sup>664</sup> Ya se ha mencionado la expresión «fisiología económica», aplicada al pensamiento de Montesquieu, y usada por Casabianca. CASABIANCA, Denis de, "Histoire naturelle" [en línea]. Cfr. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 27 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=303>>.

<sup>665</sup> VELÁZQUEZ, Héctor, op. cit., pp. 81.



desarrollo particular de las artes, dando una relevancia a la imaginación y al sentimiento frente a la razón, perspectiva que se anticipa a la «estética del sentimentalismo».<sup>666</sup>

Y ese orden natural, por el que se relacionan todos los fenómenos de la realidad, se mantiene dentro de un equilibrio precario, a cuyo mantenimiento atiende también el pensamiento de Montesquieu.

Así pues, no se ocupa solo de investigar el conocimiento que se puede adquirir de los elementos que influyen en la conformación de la vida de los seres humanos y de las sociedades, en un entorno medioambiental dado, para luego poder transformarlos a través del buen gobierno; se ocupa también de analizar el conocimiento necesario para lograr el equilibrio que ha de haber entre ellos, y por tanto, de analizar excesos y defectos, comenzando por el empleo mismo de la razón, tanto en el conocer como en el gobernar, que es el destino último de sus planteamientos cognitivos.

El núcleo de sus investigaciones consiste en investigar de un modo científico y exhaustivo la manera en que los seres humanos deben conducirse equilibradamente, apoyados en el conocimiento que tienen de la realidad circundante y de sí mismos. Teoría del conocimiento y ciencia política se dan en él la mano, una muestra más de la perspectiva conjunta, medioambiental y antropológica, desde la que es analizable la obra del barón de La Brède.

En ese camino, junto a la comprensión de las características que imprime el conocimiento de la propia alma, la moderación es fundamental, tanto en el hacer como en el sentir y el pensar. Como se ha dicho, siguiendo una línea empirista, el bordelés otorga a la razón una fuerza tal que llega a calificarla de sentido. Y aún siendo el más noble de nuestros sentidos no confía en los excesos de la razón, pues como ya se ha dicho, afirma: «Siempre lo repetiré; es la moderación quien gobierna a los hombres, y no los excesos».<sup>667</sup>

---

<sup>666</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 385-387.

<sup>667</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXII, 22, p. 508. Quizá la traducción se mejore en este punto si se recoge que es la moderación “la que” gobierna a los hombres. Un buen estudio centrado sobre la moderación en Montesquieu se encuentra en SANTAELLA, Manuel, “El legislador, artífice de la moderación”, *op. cit.*, pp. 91 ss.

A Montesquieu se le ha caracterizado como el *filósofo de los límites*,<sup>668</sup> y entre ellos, en el término medio, se encuentra la virtud. Hay muchas ocasiones en las que lo recuerda a sus lectores, bien directamente, bien en boca de alguno de sus personajes. En Persia, permitir que las decisiones de un gobierno se fundamenten en criterios astrológicos es vivir: « (...) bajo un yugo mucho más duro que el de la razón; ese es el más extraño de todos los imperios; compadezco a una familia, y aún más a una nación, que se deja dominar por los planetas». No es menos cierto que todo depende del uso moderado que hagamos de ella, pues, responde el persa: «Todos los astrólogos juntos no hicieron jamás tantas estupideces en nuestra Persia como uno solo de vuestros algebristas ha hecho aquí»;<sup>669</sup> en concordancia con su idea de que las cosas no son tanto buenas o malas en sí mismas, sino en función del uso que de ellas se hace, incluidas la lógica y la razón.

La razón, ni debe pesar en exceso, ni debe ignorarse. Tampoco ha de aplicarse de modo insuficiente. El esfuerzo por aplicar la razón ayuda a descubrir las verdaderas causas de las cosas, y ese conocimiento aporta a los individuos placer y felicidad. Ignorar la razón, en cambio, hace a los hombres desdichados. De poco o nada sirven a su juicio amuletos, talismanes, letras misteriosas, ilusiones y encantamientos:

«¡Los hombres son muy desdichados! Flotan sin cesar entre falsas esperanzas y temores ridículos, y en lugar de apoyarse en la razón, fabrican monstruos que los intimidan o fantasmas que los seducen».<sup>670</sup>

La condición humana es contradictoria, y no siempre hombres y mujeres hacen buen uso de la razón:

«Lo extraordinario es que aquellos que fatigan su razón para obligarla a relacionar ciertos acontecimientos con virtudes ocultas, no realizan un esfuerzo menor para no ver las verdaderas causas».<sup>671</sup>

Se ha dicho en repetidas ocasiones que la mirada de Montesquieu no se conforma con una visión contemplativa, ya que persigue un saber que sirva para transformar la realidad. Por otro lado, como también se dijo, otorga mucha importancia a los detalles. Él mismo ha dicho que el camino hacia la verdad se encuentra en los

---

<sup>668</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite: Sergio Cotta, intérprete de Montesquieu”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 21, primer semestre de 2009, p. 3.

<sup>669</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 135, p. 331.

<sup>670</sup> *Ibid.*, 143, p. 357.

<sup>671</sup> *Ibid.*, 143, p. 358.

matices: «Cuanto más se reflexione sobre los detalles, más se sentirá la certeza de los principios», escribe.<sup>672</sup> Sabe que el mundo es diverso, que está lleno de contrastes, y que el hombre viene al mundo a realizarse cumpliendo sus fines particulares en sociedad, y como cada sociedad es distinta, es por lo que estamos hechos de tal modo que: «El alma ama la simetría, pero también ama los contrastes».<sup>673</sup>

«El alma ama (...) », escribe. Parece que todo conocimiento encuentra su fuente y forma en la fuerza de esa inclinación, de esa afinidad o tendencia. El conocimiento ha de acomodarse a la naturaleza del alma, a las nociones primitivas e innatas de las que habla Descartes, a los a priori que en Leibniz se identifican con los atributos de la razón, a los a priori que luego serán kantianos. En definitiva, a criterios y mecanismos que se encuentran a medio camino entre lo fisiológico y lo psicológico, misterio aún sin resolver hoy día y que Montesquieu resume y concentra en las características del alma.

Pero él no sistematiza todas estas consideraciones, pues es un escritor intuitivo, más descriptivo y persuasivo que sistemático. No se ocupa de analizar sesudamente la esencia metafísica y trascendente del alma, si es que a su juicio la tuviera, cosa discutible. Se puede decir que es un pensador libre, ecléctico, como lo fuera su inspirador Cicerón, y sobre todo centrado en lo práctico. Bebe de muchas y diversas fuentes, sabiendo y queriendo hacerse entender por métodos indirectos y con ejemplos corrientes, sin abundar demasiado en legitimaciones religiosas, metafísicas, ni trascendentes al modo en que lo hizo Malebranche. Sobre la escasa dedicación a las inquietudes metafísicas de Montesquieu escribe Santaella que, ni ocupan el centro de su atención, «ni se prestan a ser investigadas con el método experimental sociológico característico de nuestro autor».<sup>674</sup>

El espíritu de sus escritos se encuentra más cerca de la *historia del alma* de Locke, que de la *metafísica del alma* de Descartes.<sup>675</sup> El bordelés apuesta por la línea de investigar lo que radica en el interior del hombre, más que lo que pueda encontrarse fuera de él. Analiza el modo en que el ser humano está íntimamente configurado. Le interesa aquello que corporal y espiritualmente conforma de modo indisociable su

---

<sup>672</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

<sup>673</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 34.

<sup>674</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 165. No hay que olvidar que asistimos a una época en la que, ya desde el siglo XVII, la metafísica adquiere progresivamente tintes epistemológicos. Cfr. V.V. A.A., *Historia de la filosofía...*, p. 33.

<sup>675</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 120.

naturaleza como perceptor pasivo de sensaciones procedentes del mundo, pero también como partícipe activo del conocimiento que extrae de él.<sup>676</sup> Y en esa línea converge su análisis antropológico, con sus preocupaciones sociales y su metodología científicista, caminando hacia una ciencia unificada de lo social que parte de una previa integración de saberes dispersos.

Así, en la reflexión de su *Ensayo sobre el gusto* relativa a las cualidades del alma titulada “De los placeres del orden”, relaciona las posibilidades de conocimiento con el placer de percibir con orden, y con la memoria:

«No alcanza con mostrar al alma muchas cosas; hay que mostrárselas con orden: pues así nos acordamos de lo que hemos visto, y comenzamos a imaginarnos lo que veremos; nuestra alma se felicita por su extensión y por su penetración».<sup>677</sup>

En el capítulo titulado “De los placeres de la variedad” señala qué cualidades deben de poseer las *cosas* para reclamar nuestra atención, y así:

« (...) una larga uniformidad vuelve todo insoportable (...) El alma ama la variedad; pero, ya lo hemos dicho, tan solo la ama porque está hecha para conocer y para ver (...) vale decir, es preciso que una cosa sea lo bastante simple para ser percibida y lo bastante variada para ser percibida con placer».<sup>678</sup>

En lo relativo al tema “De los contrastes” expone que: «Nuestra alma está cansada de sentir: pero no sentir es caer en un aniquilamiento que la aplasta. Todo se remedia variando sus modificaciones: ella siente, pero no se cansa».<sup>679</sup>

Como se observa, estas consideraciones, muchas de ellas recogidas también en sus *Pensamientos*, acreditan que a su juicio, la imaginación, la variedad, los contrastes, la sorpresa, la motivación, la sensibilidad y la delicadeza, influyen también en el proceso de conocer e interpretar el mundo, lo que supone un antecedente moderno de

---

<sup>676</sup> En un análisis paralelo que trata de explicar hoy nuestros mecanismos más íntimos, el neurobiólogo Steven Rose entiende que «el organismo (léase el cerebro) es ambas cosas, el tejedor y el patrón que teje, el coreógrafo y la danza que es danzada». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 13.

<sup>677</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 27.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 38.

las más contemporáneas teorías que se replantean el estatuto epistemológico y la naturaleza de estos factores, en especial de la imaginación.<sup>680</sup>

Se adentra así Montesquieu en una fisiología cognitiva del alma que lo acerca mucho a la psicología y tiende a unificar saberes. Como apunta de modo concluyente Cassirer, con Descartes, Locke y Kant, la psicología se había constituido en «fundamento de la crítica del conocimiento», no se podía ya mirar al mundo de modo inseparable al pensamiento y las estructuras sobre las que se construye la mirada. Y en ese proceso, frente al triunfo de la razón, el empirismo (al menos en su versión estética) considerará la imaginación como una «facultad autónoma», una de las «raíces psicológicas de toda actividad puramente teórica».<sup>681</sup>

Con las anteriores reflexiones queda de manifiesto el principio general del que parten todas sus consideraciones, y es, básicamente, que existe una relación entre las facetas instintiva, sensitiva, emocional, racional y cognitiva del ser humano, más en concreto entre placer, razón y adquisición de conocimientos, pues los individuos tienen curiosidad y encuentran satisfacción en conocer, y por tanto motivación para seguir ampliando sus conocimientos. Queda también claro que, para él, la racionalidad no es algo que pueda ejercitarse aisladamente y en abstracto, incluso los propios hechos influyen en su devenir.

Las consecuencias de estas premisas son importantes para Montesquieu, pues le llevan a reflexionar sobre el ser humano y su dimensión social en la totalidad de sus aspectos y manifestaciones, unificando así una pluralidad de perspectivas de análisis. El resto de lo aquí expuesto constituyen además agudas y adelantadas consideraciones de

---

<sup>680</sup> Para profundizar sobre dónde se sitúa hoy el debate sobre las claves externas e internas del proceso del conocer y sus razones, puede acudir al estudio de BARTRA, Roger, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Valencia, Pre-textos, 2006. Sobre el estatuto epistemológico de la imaginación y su importancia en las nuevas cosmovisiones, cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 500 ss. y 544 ss. También sobre su importancia a la hora de crear mundos personales y sociales se pronuncia Alison Gopnik, quien reflexiona sobre lo que denomina “hechos contrafactuales” afirmando que: «El desarrollo de una nueva teoría sobre el mundo nos permite imaginar de qué otras formas podría ser el mundo. Comprender a otras personas y a nosotros mismos nos permite imaginar otras formas de ser humano. Al mismo tiempo, para cambiar nuestro mundo, nuestro ser y nuestra sociedad tenemos que pensar en cómo deberíamos ser; y también en lo que ya somos». Cfr. GOPNIK, Alison, *op. cit.*, p. 22. Su estatuto epistemológico es una cuestión abordada también desde la perspectiva de la complejidad. Edgar Morin llega a afirmar: «El conocimiento del conocimiento nos enseña que sólo conocemos una delgada película de la realidad. La única realidad que nos es conocida es coproducida por el espíritu humano con la ayuda de la imaginación. Lo real y lo imaginario están co-tejidos y forman el *complexus* de nuestros seres y nuestras vidas. La realidad humana en sí misma es semi-imaginaria. La realidad es solamente humana y solo parcialmente es real». MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, pp. 63 ss, 278.

<sup>681</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 113-114, 342.

fisiología, psicología y pedagogía cognitiva que sustentan su visión del conocimiento, y que el bordelés, trasladándolas al campo de las mejoras políticas y sociales, las aplicará en numerosas ocasiones en *Del Espíritu*, tratando de explicar los motivos del obrar humano, en el contexto más amplio del análisis de las influencias recíprocas entre el hombre, la sociedad y su entorno más inmediato.

El estudio de la reciprocidad de tales efectos le lleva a unificar de modo creciente en sus reflexiones todo tipo de conocimientos, integrándolos y orientándolos hacia la conquista de un objetivo individual, la felicidad personal, a la par que social, la búsqueda del equilibrio y de su fruto: la paz.

### **3.5.- Manifestaciones y parcelación del saber.**

Como estamos viendo, Montesquieu analiza el saber como fruto de un proceso complejo en el que, junto a la experiencia, intervienen elementos racionales e irracionales, y en el que la sensibilidad, la imaginación, la creatividad y la inteligencia van de la mano.

El conocimiento se manifiesta de diversas formas. En su obra es susceptible de ser tipificado en función de su origen, de la metodología con la que se obtiene, de la propia forma de manifestarse, de su mayor o menor ortodoxia, e incluso por el modo en que es transmitido. Los saberes pueden también ser susceptibles de valoración en función de sus aplicaciones. Montesquieu apuesta por un conocimiento que, guiado por la razón, acerque a los hombres a la sabiduría y les motive al ejercicio voluntario de acciones virtuosas, convenientes tanto para el sujeto como para la sociedad.

Frente a las cimas geniales del saber Montesquieu, como Rousseau, opone la ortodoxia académica. El bordelés muestra también escepticismo ante un saber dogmático basado en el principio de autoridad.<sup>682</sup> Frente a la parcelación de conocimientos persigue su unidad. Frente a los prejuicios culturales apuesta por un método científico universalmente válido que los supere. Frente a la aséptica acumulación de conocimientos, recuerda la necesidad de buscar la sabiduría en orden al empleo virtuoso de los mismos. Montesquieu cuestiona en sus escritos el

---

<sup>682</sup> En términos expuestos hoy por los partidarios del pensamiento complejo: «No se trata de un canto al todo vale, no se trata de un canto al escepticismo generalizado, se trata de una lucha contra el absolutismo y el dogmatismo disfrazados de verdadero saber». MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, *op. cit.*, p. 69.

convencionalismo del lenguaje y advierte de los peligros de apoyarse en el academicismo. En el fondo, tal actitud supone un cuestionamiento bastante radical de la realidad social que describe, si lo analizamos desde la perspectiva de la fuerza del conocimiento y del lenguaje como instrumentos privilegiados para aprehender, generar y modificar realidades subjetivas y mundos sociales.<sup>683</sup>

Pero ni la sabiduría, ni la virtud, ni los conocimientos necesarios para elaborar leyes que sirvan para orientar el destino de las sociedades, son a su entender fáciles de obtener. Para ello hace falta ingenio, hay que desechar todo prejuicio y apostar por una mirada amplia que contemple la realidad en la totalidad de sus relaciones. La clave del ingenio radica para Montesquieu, sin duda, en establecer interrelaciones entre los fenómenos. Así lo corrobora Starobinski al afirmar: «Puede verse que a Montesquieu le gusta establecer nexos por doquier».<sup>684</sup> Nexos que, mediando tanto la razón como las facetas irracionales del ser humano, ponen en relación la distinta información que procede de los sentidos y permiten elaborar los conocimientos acerca del mundo de modo similar a como lo concebía su contemporáneo, el también francés Maupertuis (1698-1759). Este introduce además el elemento temporal de la repetición, que en Montesquieu se contempla como habitualidad.<sup>685</sup>

Aunque de modo disperso, hemos encontrado que Montesquieu dibuja una perspectiva del conocimiento coherente con su visión de la realidad y objetivos sociales. Cada cuadro de percepción que dibuja se enmarca, de modo complejo, en un cuadro de relaciones más amplio que engarza a la naturaleza con el individuo, lo individual con lo cultural, esto con lo sociopolítico, y en el que las cuestiones accesorias son de suma importancia. Su obra se encuentra insuficientemente estructurada porque el conocimiento que se tiene entonces de la realidad aparece igualmente fragmentado, y más aún en una época de ciencias en estado incipiente. También Sergio Cotta afirma que la obra del bordelés no es una obra estructurada, sino que en ella encontramos cuadros autónomos que se relacionan entre sí a través de las consecuencias que se derivan de cada uno en los demás.<sup>686</sup>

---

<sup>683</sup> Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 191 ss.

<sup>684</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 110.

<sup>685</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 136, 140.

<sup>686</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 136.

De modo representativo de lo que acabamos de decir, el propio Montesquieu escribe al respecto en el *Ensayo sobre el gusto*:

«Así, cada cosa nos proporciona un sentimiento, que está compuesto de muchos otros, los cuales en ocasiones se debilitan y se contrarrestan. Con frecuencia nuestra alma se compone ella misma razones de placer, y lo consigue sobre todo por medio de la relaciones que establece con las cosas (...) Estamos completamente llenos de ideas accesorias».<sup>687</sup>

Estima Montesquieu que los que juzgan con gusto obras de ingenio, las personas creativas y capaces de analizar la realidad, son personas delicadas que sienten interés y amor por los detalles:

«Las personas delicadas son aquellas que, a cada idea o a cada gusto, le añaden muchas ideas o muchos gustos accesorios. Las personas groseras no tienen más que una sola sensación; su alma no sabe componer ni descomponer».<sup>688</sup>

Y al ingenio sensible y creativo, opone la ortodoxia del saber.

El saber que se critica en su obra es un saber fundamentalmente institucionalizado frente al que se manifiestan numerosas reservas, e incluso en ocasiones un agudo escepticismo. C. Iglesias opina, que Montesquieu ataca el principio de autoridad académica de la escolástica, dando más importancia a una elaboración personal y a un aprendizaje basado en la práctica, y rechazando una metafísica apriorística basada en la autoridad, para él, tales procedimientos son «fábulas que no convencen».<sup>689</sup> Y es que no parece que haya dudas acerca de que el espiritualismo teológico suponía hasta la fecha un freno a la educación tanto como al desarrollo del sistema político y social.<sup>690</sup>

---

<sup>687</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, pp. 47-48.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 51. Este cuadro complejo de relaciones que Montesquieu resume en el *ingenio* recuerda las actuales tesis sobre el *pensamiento complejo*, objeto hoy de numerosos estudios entre los que destaca, a raíz de las aportaciones de Howard Gardner, el Proyecto Harvard de las Inteligencias (PHI). Para una mejor valoración de las apreciaciones que hace Montesquieu ya en su época, cfr. “Los estudios sobre la inteligencia, desde la filosofía y la psicología, pasando por la biología, hasta la neurociencia cognitiva”, en ANDER-EG, Ezequiel, *Claves para introducirse en el estudio de las inteligencias múltiples*, Sevilla, Homo Sapiens, 2007, pp. 71-75: «En este punto también nos apoyamos en Morin, para quien la inteligencia, juntamente con el pensamiento y la consciencia, constituyen actividades del cerebro, *Son interdependientes y cada una supone y comporta a las demás* (...) nos limitamos a resumir y presentar de una manera didáctica lo que él expone en *El Método* (vols. III y IV)», *op. cit.*, p. 87.

<sup>689</sup> Cfr. IGLESIAS, C., “Utilitarismo científico frente a escolasticismo”, en *El pensamiento...*, pp. 69-73.

<sup>690</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 89.



La imagen de las manifestaciones del saber la dibuja Montesquieu en la 133 de las *Cartas Persas*, en la que aparece una gran biblioteca, símbolo de la interdisciplinariedad, que es visitada según la descripción que se realiza en la carta 135.

En aquel momento seguía vigente la idea cartesiana de la universalidad del saber que culminará con Leibniz. Así, la biblioteca descrita contiene libros de todas las ramas: filosofía, oratoria, geometría, metafísica, física, artesanía, medicina, anatomía, química, astrología, historia, etc. En ella, escribe Montesquieu, entre gramáticos, glosadores y comentaristas: « (...) el buen sentido no aparece por ninguna parte». Y aún insinúa, en un antecedente lejano de lo que se ha venido en denominar como giro lingüístico,<sup>691</sup> que el poner nombres a las cosas no nos cura de nuestra ignorancia. El bordelés nos hace reflexionar honda y brevemente acerca del papel del lenguaje respecto del saber, y no sin cierta ironía:

«Muy cerca están los libros de anatomía, que contienen no tanto la descripción de las partes del cuerpo humano como los nombres bárbaros que se les han dado, cosa que no cura ni al enfermo de su mal ni al médico de su ignorancia».<sup>692</sup>

Como ha señalado Jean Touchard, el Siglo de las Luces supuso toda una revolución para el vocabulario político. Palabras y expresiones como social, capitalista, pueblo, clase media, naturaleza, felicidad, virtud, razón, progreso, etc. dominaron el pensamiento del siglo reflejando una profunda evolución de las ideas.<sup>693</sup>

También el bordelés, y esto ha sido subrayado por más de un investigador, contribuye con su obra a cuestionar y renovar el lenguaje filosófico-político de su tiempo. La originalidad del vocabulario empleado, y el uso del lenguaje por Montesquieu, se encuentran muy relacionados con su revolución metodológica. De ahí que pueda subrayarse la renovación que el conjunto de su obra supone, sobre todo, en el

---

<sup>691</sup> La expresión “giro lingüístico” aparece en diversos autores. «Este proceso ha sido llamado “el giro lingüístico”, pues el lenguaje pareciera haber tomado el lugar de privilegio que, por siglos, ocupara la razón», en ECHEVERRÍA, RAFAEL, *Ontología del Lenguaje*, Santiago, Dolmen, 1994, p. 27. Según Rafael Echeverría, este cambio de importancia en el papel del lenguaje se inicia con Nietzsche, continúa con Wittgenstein, sigue con Austin y luego con Searle. Cfr. SEARLE, JOHN, *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra, 1985, especialmente el capítulo I, “El problema mente-cuerpo”. El pensamiento complejo también se ocupa de poner de manifiesto «la ceguera de un pensamiento simplificador que pretende hacer transparente el vínculo entre pensamiento, lenguaje y realidad». MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, *op. cit.*, p. 71.

<sup>692</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 135, p. 331.

<sup>693</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 304.

lenguaje de lo político.<sup>694</sup> Althusser lo pone claramente de manifiesto cuando afirma que el bordelés «ilumina las palabras comunes», e incluso habla un lenguaje nuevo, puesto que enuncia verdades nuevas.<sup>695</sup>

Por tanto, para Montesquieu el lenguaje es clave en el proceso de conocer, porque el uso que hacemos de las palabras es relativo: «Las palabras grande y pequeño son relativas», escribe.<sup>696</sup>

No hay que olvidar que, en aquella época, no existe la casi total desconfianza hacia la palabra que se verá en siglos posteriores, y el precio a pagar era, en más de una ocasión, la inexactitud.<sup>697</sup> Y aunque el bordelés no habla en su obra expresamente del carácter simbólico como rasgo distintivo de la condición humana, tema central de la antropología de hoy, ni alcanza a examinar el lenguaje como factor de construcción sociocultural, como se hace desde una perspectiva muy cercana a nuestros días,<sup>698</sup> apunta ya a ello en sus reflexiones. Siglos después, esta ambigüedad del lenguaje ocupará un lugar destacado en las reflexiones filosóficas relativas tanto a la fundamentación de las ciencias, como a su papel en la construcción social y personal, siendo uno de los rasgos decisivos del pensamiento posmoderno.<sup>699</sup>

Pero el conocimiento, por sí solo, ni aún acompañado del empleo de un lenguaje preciso, lo hace a uno más sabio. La sabiduría implica para nuestro autor una comprensión más profunda de lo esencial. Y no hay que confundir en Montesquieu la esencia con lo esencial. Él no busca la esencia, sino la comprensión de las diferentes realidades, de sus leyes de relación. La esencia pertenecería a la ‘naturaleza de las cosas’; lo esencial es algo que el hombre encuentra dentro de sí, es una actitud, y consiste para el bordelés en la perspectiva que se adopta, y en la atención que se presta a los fenómenos. Lo esencial tiene en sus escritos mucho que ver con el método, y es un tipo de comprensión que proporciona el conocimiento, obtenido por métodos

---

<sup>694</sup> Céline SPECTOR, *Le Vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2001, p. 3. Citado en LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector, *Le Vocabulaire...*”, pp. 202-203.

<sup>695</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 9.

<sup>696</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Aclaraciones sobre Del Espíritu de las Leyes, p. 897.

<sup>697</sup> Crf. STAROBINSKI, Jean, *op.cit.*, p. 16.

<sup>698</sup> La importancia del lenguaje como instrumento socializador es destacada por Berger y Luckmann. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 162.

<sup>699</sup> TARNAS, Richard, “La mentalidad posmoderna”, en *op. cit.*, pp. 501 ss. Sobre el papel del lenguaje en la construcción social y personal, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., “El lenguaje y el conocimiento en la vida cotidiana”, en *op. cit.*, pp. 50 ss., 89 ss.

científicos, unido a la sabiduría que alcanza el que, en encuentro íntimo consigo mismo, observa mientras «viaja» en independencia y soledad:

«Parece querido \*\*\*, que las cabezas de los más grandes hombres se estrechan cuando se juntan, y que allí donde hay más sabios hay también menos sabiduría. Las corporaciones se consagran siempre con tanto fervor a las minucias, a los usos vanos, que lo esencial solamente viene después».<sup>700</sup>

Más adelante, en el apartado dedicado al método, se irán aclarando estas afirmaciones, y se profundizará en el valor metafórico y en la importancia metodológica que la soledad y los viajes tienen para la obtención de conocimientos y de sabiduría.

Ahora, la descripción que Montesquieu hacía de la biblioteca da pie a otras consideraciones. En la misma se observa que las instituciones universitarias, depositarias del saber, sufren ya el común declinar de todo ser por el paso del tiempo: «La universidad de París es la hija mayor de los reyes de Francia, y muy mayor, ya que tiene más de novecientos años; de modo que a veces delira», escribe.<sup>701</sup>

Algunas manifestaciones culturales, como el saber literario, no parecen merecerle demasiado crédito. Se refiere el bordelés a poetas, épicos, dramáticos, cómicos, trágicos, líricos, autores de églogas e idilios, y novelistas, afirmando que estos últimos: « (...) ultrajan igualmente el lenguaje de la mente y el del corazón. Se pasan la vida buscando la naturaleza, y siempre la pierden; sus héroes les son tan ajenos como los dragones y los hipocentauros».<sup>702</sup> De los poetas, hace decir a uno de sus personajes que son: « (...) autores cuyo oficio es poner trabas al buen sentido y agobiar la razón bajo los ornamentos como antaño se enterraba a las mujeres bajo sus adornos y sus vestidos»;<sup>703</sup> de modo que la lectura de libros que debieran ser edificantes a veces « (...) suelen tener en mí el efecto contrario».<sup>704</sup>

En la descripción de la biblioteca se observa también una perniciosa compartimentación del saber, pues es cierto que en su época comienza a ser un lugar común la presencia del conflicto entre la universalidad del conocimiento y la

---

<sup>700</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 109, p. 267.

<sup>701</sup> *Ibid.*, 109, p. 267.

<sup>702</sup> *Ibid.*, 137, p. 337.

<sup>703</sup> *Ibid.*, 137, p. 336.

<sup>704</sup> *Ibid.*, 136, p. 333.

especialización del mismo, hasta llegar a convertirse hoy en un problema más que relevante en la teoría, y también en la práctica.<sup>705</sup>

Saberes teóricos y sabiduría práctica no parecen conjugarse bien desde los estamentos oficialistas de la cultura, en parte fruto de su artificial compartimentación, y así, vemos que al autor le preocupa la separación de los saberes y sus consecuencias: «Aquí se ocupan mucho de las ciencias pero no sé si son muy sabios. El que duda de todo como filósofo no se atreve a negar nada como teólogo».<sup>706</sup>

Montesquieu se adentra también en el campo de la comparativa cultural, desarrollando una incipiente sociología del conocimiento, aunque solo sea, como señala Carmen Iglesias: « (...) dado su método al examinar las formas de pensamiento en relación con las instituciones de la sociedad y considerar que un cambio importante en una de ellas motivaba el cambio en todas las demás»;<sup>707</sup> y dado también que contempla el saber consciente de la existencia de universos culturales distintos, como ocurre en las versiones de Oriente y Occidente. A su juicio, mientras en Oriente se tiende a la contemplación, en Occidente se busca sobre todo la comprensión de los fenómenos en base a la razón. En la carta 97 expone respecto de este asunto:

---

<sup>705</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 21. De tal modo que hoy pasa a un primer plano la preocupación de aproximar la filosofía y la política a criterios científicos como consecuencia, tanto de los avances en psicología social y en el campo de estudio del cerebro, como porque lo que pronto estará en juego será nuestra supervivencia en el planeta. Y en la raíz del problema están los frutos del paradigma sociocultural implícito en nuestra civilización, más concretamente en la Modernidad. Cfr. “La crisis ecológica: los derechos de la tierra”, VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, pp. 227 ss. El resultado de una estricta división del conocimiento y sus ingratas consecuencias para los que amamos una perspectiva humanística es bien visible hoy. Para una mayor profundización acerca de la situación actual de las ciencias sociales, cfr. O., Edward, “Las ciencias sociales”, en *op. cit.*, p. 267. E. O. Wilson va más allá en sus apreciaciones: «Pero los científicos sociales no han sido nunca (no creo que esta sea una palabra demasiado fuerte) capaces de encajar sus narraciones en las realidades físicas de la biología humana y de la psicología, aunque con certeza es de aquí, y no de algún plano astral, de donde ha surgido la cultura (...) La biología (...) es en cambio, una ciencia que resigue la causación a través de muchos niveles de organización, desde el cerebro y el ecosistema hasta el átomo. No existe ninguna razón evidente por la que la sociología no hubiera de tener una orientación similar, guiada por una visión que abarque desde la sociedad hasta la neurona.», *op. cit.*, pp. 269-275. Dicha visión parece abarcarse hoy con el estudio de las *neuronas espejo*, IACOBONI, Marco, *Las neuronas espejo*, Madrid, Katz, 2009.

<sup>706</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 66, p. 169.

<sup>707</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 385. Esta sigue siendo la perspectiva de la sociología del conocimiento de hoy: «Evidentemente, no hay manera de ver algo fuera de perspectiva (...) y cualquier perspectiva está condicionada tanto por el lugar desde el que se mira, como por lo que busca, teme o anhela aquél que mira, como incluso por el camino que a uno le ha llevado a mirar desde ese sitio. No hay más objetividad posible que ésa, una lo más honesta posible declaración de la propia subjetividad, del propio camino (proceso, métodos, tao) y de los materiales con los que uno ha construido su Oriente y su Occidente», Texto basado en la intervención de E. Lizcano en el XXXII Congreso de Filósofos Jóvenes celebrado en Valencia del 9 al 13 de abril de 1996, y publicado como capítulo “Ser/No ser y Yin/Yang/Tao. Dos maneras de sentir, dos maneras de contar” en LIZCANO, Emmánuel, *Metáforas que nos piensan, Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006, pp. 123-144. Puede consultarse en <http://www.uned.es/dpto-sociologia-I/Lizcano/lizcano/artco.htm>.

«Hay aquí filósofos que en verdad no han llegado a la cumbre de la sabiduría oriental; no han sido arrebatados hasta el trono luminoso, (...) pero, dejados a sí mismos, privados de las santas maravillas, siguen en silencio las huellas de la razón humana. No podrías creer hasta dónde los ha conducido esta guía. Han analizado el caos y, por medio de una mecánica simple, han explicado el orden de la arquitectura divina (...) no nos hablan sino de leyes generales, inmutables, eternas, que se observan sin ninguna excepción, con un orden, una regularidad y una prontitud infinitos en la inmensidad de los espacios».<sup>708</sup>

El motivo de esta diferencia responde a una escueta pero no por ello menos profunda reflexión sociológica, y estriba en que en Oriente: « (...) renuncias de antemano a comprender y no te propones más que admirar».<sup>709</sup> Sin embargo, Occidente es, gracias al empleo de la razón, fecundo en adelantos científicos equiparables a los misterios de los santones orientales, pues escribe:

«El conocimiento de cinco o seis verdades ha hecho que su filosofía esté llena de milagros; y los ha llevado a realizar casi tantos prodigios y maravillas como todos los que nos cuentan de nuestros santos profetas».<sup>710</sup>

De otra parte, realiza numerosas consideraciones acerca de una forma particular de manifestarse el saber; nos referimos al procedente de fuentes religiosas.

Junto al obtenido por métodos empíricos y racionales, cualquier religión es considerada en sus reflexiones como una fuente de conocimiento, aunque muchas de las afirmaciones de las distintas religiones chocan con el empleo de la razón, y así lo hace notar. La religión le interesa en la medida en que se refiere a aspectos que pueden ser metafísicos, revelados, impuestos dogmáticamente, o no, que pueden incluso atentar contra la razón, pero que en todo caso despliegan efectos sobre al comportamiento humano y la organización social.

Al igual que la función social que cumple la idea de paraíso,<sup>711</sup> los aspectos religiosos despiertan su interés en la medida en que constituyen un factor estructural y de cohesión social motivador de la vida de los hombres, al tiempo que cumplen con una necesidad antropológica, el ansia humana de infinitud.<sup>712</sup>

---

<sup>708</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 97, p. 240.

<sup>709</sup> *Ibid.*, 97, p. 240.

<sup>710</sup> *Idem.*

<sup>711</sup> Cfr. capítulo de esta tesis titulado: 'La función de la idea de paraíso'.

<sup>712</sup> En todo caso, estas consideraciones están referidas a su obra, y no a sus creencias íntimas, abordándose aquí la cuestión de la religión en relación al conocimiento. Su concepción general del fenómeno religioso se abordará posteriormente en un capítulo expresamente dedicado a ello.

Hay que recordar que en esta época la fundamentación teológica del saber está siendo sustituida paulatinamente por criterios científicos, y la teología pasa, de ser fundamento, a ser objeto de conocimiento. También las distintas religiones comienzan a ser analizadas con criterios tanto naturalistas como sociológicos.<sup>713</sup> Contando treinta y dos años, el bordelés no duda en poner en boca de uno de los personajes de sus *Cartas Persas* una ácida crítica gnoseológica acerca de ciertas explicaciones religiosas, en lid con las ciencias de la época, apostando por una metodología científica:

«Por más que los libros sagrados de todas las naciones estén repletos de terrores pánicos o sobrenaturales, no imagino nada más frívolo; porque, para estar seguro de que un efecto que pudiera ser producto de mil causas naturales es sobrenatural, sería menester haber examinado antes si no ha actuado alguna de esas mil causas, lo que es imposible. No te diré más, Nataniel; me parece que el tema no merece un tratamiento tan serio».<sup>714</sup>

Es de observar claramente que el autor, a través su interlocutor, no quiere abundar en explicaciones metafísicas. En todo caso, y con esa tendencia suya continuamente recordada aquí, a subrayar la importancia de investigar cualquier parcela de la realidad, y a extraer los efectos que tiene sobre otros ámbitos, analiza en ocasiones no sin cierta ironía, el conocimiento que procede de lo religioso.

Llega a afirmar que la religión es «fuente de luz»,<sup>715</sup> caracterizándola como un conocimiento que no necesita defensa porque se sostiene por su propia y dogmática verdad: «La santa religión que los ángeles han aportado se defiende por su propia verdad; no necesita esos medios violentos para mantenerse».<sup>716</sup> Es también calificada como ‘ciencia’, pero da una luz abstracta y confusa, poco clarificadora. Por ello, escribe acerca del ministro de la religión: « (...) hecho más bien para vivir en las estrellas, te escondes, sin duda por miedo a oscurecer el sol (...) Tu ciencia es un abismo más profundo que el océano».<sup>717</sup>

Pero Montesquieu, que ha puesto de manifiesto la contradictoria condición humana, observa que por naturaleza, el alma no se contenta con las explicaciones intelectuales que alcanzan a darse mediante el empleo de la razón. Y aprecia que la metodología de las ciencias basadas en la razón tampoco parece conjugarse bien con el

---

<sup>713</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 60.

<sup>714</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 143, p. 359.

<sup>715</sup> *Ibid.*, 17, p. 56.

<sup>716</sup> *Ibid.*, 29, p. 86.

<sup>717</sup> *Ibid.*, 16, p. 54.

fenómeno religioso. Hay algo que escapa recíprocamente a ambos tipos de saber y que hace que no lleguen a entenderse, algo que mantiene a los hombres en la oscuridad.

Advierte que la guía de la razón no alcanza, por sí sola, a desvelar el misterio en el que el hombre está inmerso, sosteniendo que las religiones se adentran allí donde la conciencia de la ignorancia lleva aparejado un sentimiento de humildad, conectando así nuevamente con el componente emocional:

«¡Profanos! No entráis nunca en los secretos del eterno, y vuestras luces se parecen a las tinieblas del abismo; y los razonamientos de vuestro espíritu son como el polvo que levantan vuestros pies, (...) vuestra vana filosofía es aquel relámpago que anuncia la tormenta y la oscuridad; estáis en medio de la oscuridad y erráis a voluntad de los vientos».<sup>718</sup>

Vienen de nuevo a colación aquellas palabras tuyas antes citadas: « (...) cien millones de cabezas como la nuestra, no son sino un átomo sutil y aislado, que Dios solo percibe a causa de la inmensidad de sus conocimientos».<sup>719</sup>

El autor muestra igualmente que todo conocimiento basado en la metodología científica de las ciencias naturales, no puede sino adelantar previsiones mínimas sobre una realidad mayoritariamente ignota.

Describe que, es tal la ignorancia en la que el ser humano está inmerso, que le sitúa en una situación de desamparo, inundándolo de un sentimiento de humildad ante fenómenos que no alcanza a comprender, y que solo la imagen de un Dios omnisciente puede abarcar.

Afirma, también, que el conocimiento que aportan al hombre las religiones es igualmente parcial y limitado, pues:

« (...) lo que os ha sido revelado no es más que una pequeña parte de la biblioteca divina; y aquellos que, como nosotros, se acercan más a ella mientras permanecen aún en esta vida, están todavía en la oscuridad y en las tinieblas».<sup>720</sup>

Su actitud humilde se encuentra más cerca del sabio ciudadano socrático, que del filósofo que aporta una explicación sistemática del mundo, o del religioso que lo deja todo en manos de un dios omnipotente y revelador de verdades. Pero ya se ha dicho que

---

<sup>718</sup> *Ibíd.*, 18, p. 58.

<sup>719</sup> *Ibíd.*, 76, p. 198.

<sup>720</sup> *Ibíd.*, 18, p. 60.

en materia religiosa, y en la obra de Montesquieu, más importante que el hecho de si el conocimiento que aporta una religión es o no verdadero, y dejando a un lado sus creencias personales, importa su funcionalidad como elemento integrador del psiquismo y del componente emocional del ser humano, y regulador de la cohesión y la estabilidad social. En términos más llanos, y como se analizará en un capítulo posterior, le interesa que la religión modere la vida y costumbres de los hombres.<sup>721</sup>

Y pese a que, como se ha visto, los dogmas revelados no congenian bien con la razón, coherentemente con la idea relativa de ‘verdad’ que se desprende de su obra, con su sentido de lo práctico (que incluye la aceptación de todas las realidades de la vida), y dada su intención de sacar partido de toda manifestación divina o humana, el fenómeno religioso ocupa un papel importante en su teoría, y por eso le dedicaremos más adelante un capítulo completo.

Frente a las críticas que recibe de los teólogos de su época por no valorar suficientemente la religión, el autor salva de modo general las dicotomías que encuentra en sus análisis, tratando de distinguir y respetar el orden y naturaleza de cada aspecto de la realidad. En su *Defensa Del Espíritu de las Leyes*, sostiene que hay que utilizar correctamente la razón y, sobre todo, que no hay que confundir las diversas ciencias y las ideas de cada ciencia. Así, escribe: «Esta manera de razonar no es buena, puesto que asocia a las cosas de las que se trata otras que no les son accesorias, y confunde las diversas ciencias y las ideas de cada ciencia».<sup>722</sup> Lo que no se sabe bien es, si otorgar al fenómeno religioso la condición de ciencia es una firme convicción de su teoría, o una manera de atajar polémicas en la época, evitándose así el rechazo de sus contemporáneos.

No obstante, lo que interesa dejar claro es que Montesquieu se muestra muy riguroso con los métodos de conocimiento, distintos según el objeto a conocer, y que destaca el ejercicio de autocritica necesario para lograr extraer lo mejor de las realidades a que se aproxima, incluidas las distintas religiones.

En la tercera parte de su *Defensa* son muchas las consideraciones que realiza sobre el estudio y la crítica, teniendo en cuenta las limitaciones propias del objeto a estudiar, la prudencia y la reflexión que son necesarias a tenor del poco conocimiento

---

<sup>721</sup> Cfr. el capítulo de esta tesis dedicado al fenómeno religioso.

<sup>722</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa, Tercera Parte, p. 885.



que el hombre posee de sí mismo. Advierte a los pensadores de los peligros, no solo de la ausencia de autocrítica, sino también del modo de hacerla, y así escribe: «La cosa más capaz de limitar la extensión y, si me atrevo a utilizar el término, disminuir, la suma del genio nacional, es la manera de criticar de la que hablamos».<sup>723</sup>

El ejercicio de una autocrítica constructiva es para Montesquieu un factor fundamental para la higiene del saber. El cuestionarse la certeza de los métodos y la veracidad de los conocimientos, el saber distinguir lo que corresponde a unos u otros órdenes de la realidad, acrecienta las posibilidades del genio y le lleva a las cimas más altas. Así, a su juicio:

«La teología tiene sus límites y fórmulas (...) Es allí donde el genio no debe tomar vuelo; por decirlo de algún modo, se lo circunscribe dentro de un límite. Pero es burlarse del mundo querer poner ese mismo límite alrededor de quienes tratan las ciencias humanas. Los principios de la geometría son verdaderos, pero si se los aplicase a temas del gusto, se harían cometer dislates incluso a la misma razón».<sup>724</sup>

Sus reflexiones teológicas le sirven para reflexionar sobre los términos epistemológicos en los que en el futuro se desarrollaran los estudios de las ciencias humanas, y es consciente de que, las que luego serán las ciencias del espíritu,<sup>725</sup> deberán tener un campo de estudio, unos principios, y unos métodos amplios, y en definitiva, unos límites más difícilmente aprensibles que los estrictamente derivados del uso de una lógica racional o de un conocimiento revelado.<sup>726</sup> La razón de que eso no ocurra en su época estriba, para él, en que el hombre no se conoce suficientemente a sí mismo, aún no se ha liberado del más grande de los prejuicios, y dice: «Llamo prejuicios no a lo que hace que ignoremos ciertas cosas, sino a lo que hace que nos ignoremos nosotros mismos».<sup>727</sup>

---

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 889. En el siglo XX, Edgar Morin, al explicar los principios en los que basa su teoría de la complejidad se expresa en términos casi idénticos. MORIN, Edgar, “La ética-para-sí y la autocrítica”, en *Mis demonios...*, pp. 85 ss.

<sup>724</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa, Tercera Parte, pp. 889-890.

<sup>725</sup> Sobre la importancia de las denominadas *ciencias de la vida* en su obra, cfr. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 222 ss. Más adelante, a caballo entre los siglos XIX y XX surgirá una corriente de pensamiento que tratará de buscar un método alternativo al positivismo más adecuado a las ciencias sociales. Dilthey, Gadamer, Windelbrand, Rickert, Husserl.

<sup>726</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 81, 31 ss. Como señala Juan Arana: «Antes del siglo XVIII no hubo nunca una separación tajante entre la ciencia y la filosofía de la naturaleza, y mucho menos una oposición formal entre ellas». Cfr. ARANA, Juan, “La revolución científica y las revoluciones filosóficas” en *El caos del conocimiento...* p. 53.

<sup>727</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

El proyecto de Montesquieu respecto del saber es tan ambicioso como sutil. Ambicioso por la amplitud de sus planteamientos, inspirados en la idea ya recogida en el pensamiento de Aristóteles de que «toda ciencia o arte -dice- debe abarcar la totalidad de una materia».<sup>728</sup> Sutil por la agudeza que manifiesta al encarar los grandes problemas que siempre han estado en la base de todo intento de ciencia humanística, distinguiendo una parcelas de la realidad de otras, e hilvanando conocimientos que parten del estudio de la naturaleza y se extienden a la complejidad de lo social, sin perder nunca de vista las repercusiones epistemológicas de la condición humana. Y frente a su parcelación, Montesquieu apuesta claramente por la integración de saberes.

Para finalizar este apartado hay que señalar que, como se ha podido comprobar, las formas de expresión del conocimiento son para él importantes a la hora de conquistar las cimas geniales del saber. Y esas formas y ese genio no son solo personales, a veces corresponde a sociedades enteras, pues ciencia y religión son abordados en sus escritos como saberes que pertenecen fundamentalmente a la colectividad. Y aunque sería demasiado precoz esperar que Montesquieu hablara abiertamente de una conciencia colectiva, fue suficientemente intuitivo para apuntarlo ya en su tiempo, sobre todo a través de la idea de espíritu general.<sup>729</sup> Aunque será posteriormente, con origen en los idealismos de Hegel y Comte, cuando surgirá con Durkheim la noción de alma colectiva.<sup>730</sup>

Hay que traer a colación unas palabras de Durkheim, considerado por muchos el fundador de la sociología académica,<sup>731</sup> que apoyan la idea expuesta, y en las que a tenor de su interpretación de la exposición que Montesquieu hace de las repúblicas, deja entrever la posibilidad de que al menos exista una conciencia colectiva formando parte de la individual. Escribe Durkheim:

---

<sup>728</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 104.

<sup>729</sup> Durkheim habla ya en el siglo XIX de que la sociedad humana posee una *conscience collective*, una conciencia colectiva -«conciencia de conciencias»- como la forma más elevada de vida psíquica, cfr. HARRIS, Marvin, *El materialismo cultural...*, p. 89. La existencia y función de un inconsciente colectivo será estudiada siglo y medio más tarde sobre todo en la obra de Carl G. Jung (1875-1961), para quien la profundización en uno mismo supone también una puerta a un saber colectiva e inconscientemente compartido: «Nosotros no hemos terminado todavía con el Medioevo, la antigüedad y el primitivismo tal como nuestra psique exige», JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 2007, p. 278.

<sup>730</sup> HARRIS, Marvin, «El origen de la idea de alma colectiva» en *El desarrollo...*, p. 408.

<sup>731</sup> DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, p. 28.

«Ahora bien, en la república, esta disposición [moral] existe necesariamente en todos, pues el alma social, si nos es permitido hablar así, reside en la mente de cada uno, y porque en cambio, luego de la frugalidad general, el amor propio no encuentra materia con qué alimentarse. En la conciencia de cada cual, la parte que expresa la sociedad y que en todos es la misma, es amplia y poderosa. Por el contrario, aquella que se relaciona solo con nosotros y con nuestros asuntos personales es estrecha y débil; por eso los ciudadanos, si tener necesidad de que los impulse una fuerza exterior, sino a consecuencia de un impulso natural, se apartan de sí mismos para orientarse hacia el bien común».<sup>732</sup>

Con las palabras de Durkheim daremos por concluido este apartado dedicado a las manifestaciones y parcelaciones del saber, en el que finalmente nos hemos adentrado en el conocimiento procedente de la ‘ciencia’ de lo religioso, pero antes se ha puesto de manifiesto que Montesquieu analiza el saber como fruto de un proceso complejo que se manifiesta de diversas formas, y en cuyo origen intervienen elementos racionales e irracionales, apostando por un conocimiento que, ayudado de la razón, sirva de guía en la obtención de la sabiduría y motivación necesarias para lograr la realización de los individuos en un contexto social equilibrado.

Se ha puesto de manifiesto que tal logro requiere de una mirada amplia que contemple la realidad en la totalidad de sus relaciones, lo que exige, frente a la dispersión intelectual fruto de la ortodoxia academicista, de una integración de saberes.

Hemos visto también que Montesquieu se interesa por las limitaciones del lenguaje, a su juicio, clave en el proceso de conocer, contribuyendo con su obra a renovar el lenguaje filosófico y político de su tiempo, y que considera imprescindible el ejercicio de la autocrítica para no caer en el pozo ciego del dogmatismo.

La clave del saber no estriba para él en el conocimiento exacto de la esencia de las cosas, sino más bien en algo que el hombre encuentra dentro de sí, en la actitud, la perspectiva, y la atención que se presta a los fenómenos. Para él, la razón no se basta por sí sola, la emoción, el ingenio y el misterio tienen mucho que decir en su entendimiento de lo que sea la verdad. Reflexión esta última que da pie para que nos adentremos en el siguiente apartado.

---

<sup>732</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 46.

### **3.6.- Verdad, ciencia y sabiduría.**

Montesquieu no es un filósofo sistemático que busque verdades trascendentes. No hay que perder de vista que su obra persigue una reflexión política, entendiendo la política en el sentido amplio de ciencia desde la que se analiza cómo se vertebran los mundos sociales en torno a los principios que rigen las distintas formas políticas, para lo cual, el bordelés no prescinde, ni del elemento antropológico, ni del geoclimático. Sus razonamientos, además de tratar de ser objetivos, tienen una clara intención educativa y persuasiva, y van dirigidos tanto al entendimiento como al corazón de los hombres. En su visión, el análisis racional, empírico y sistemático de la realidad permite razonar sobre las formas políticas, religiones, leyes, costumbres e instituciones más acordes con la condición humana, y más propicias en cada contexto medioambiental, momento histórico y circunstancias sociopolíticas, para garantizar la estabilidad social.

Por lo tanto, puede afirmarse que su concepto de verdad en materia de ciencia de lo social se encuentra mediatizado por el contexto que se analiza. Podrían por tanto distinguirse, en su teoría, las verdades que proporciona el conocimiento acerca de los principios por los que se rigen los fenómenos, de aquellas otras verdades relativas a lo que en cada caso, y basándose en tales principios, es más conveniente aplicar.

La adquisición de saber no tiene pues un fin es sí mismo, sino sobre todo un carácter instrumental; su finalidad es proporcionar a los hombres elementos de juicio para poder dirigirse equilibradamente en sociedad. Podría afirmarse que, según sus razonamientos, más que por la búsqueda de la verdad, la ciencia se interesa por la obtención de conocimiento, y en concreto por un saber útil, instrumentalizable.

Su intención de descifrar las leyes por las que se rigen los fenómenos apunta, más que al desvelamiento de verdades metafísicas absolutas, al conocimiento, obtenido por métodos científicos, de las causas reales que explican el devenir de las relaciones entre fenómenos que influyen en lo político y están en permanente interacción. Como veremos más adelante en el capítulo dedicado a su visión de la ciencia política, se interesa mucho por la trascendencia política de hechos que en principio carecen de tal naturaleza. Más que por la verdad, en abstracto, Montesquieu se interesa por las verdaderas causas: «Lo extraordinario es que aquellos que fatigan su razón para obligarla a relacionar ciertos acontecimientos con virtudes ocultas, no realizan un

esfuerzo menor para no ver las verdaderas causas», encontramos en las *Cartas Persas*.<sup>733</sup>

La verdad, como también la justicia, es para él el fruto de una relación, y toda relación persigue un fin, como ocurre en materia económica, valga la metáfora, con la competencia: «Es la competencia lo que pone precio justo a las mercancías y establece las verdaderas relaciones entre ellas», escribe en *Del Espíritu*.<sup>734</sup> Apunta pues inicialmente a una concepción de la verdad fundamentalmente metódica e instrumental, relativa a los fines, que parte de presupuestos cognitivos universales y explica los hechos racionalmente relacionándolos con otros. Se trata, por tanto, de un concepto relativo de verdad. Mauzi dice -y estimo su opinión como muy acertada- que la obra del bordelés persigue «la manifestación de lo absoluto a través de lo relativo».<sup>735</sup> No hay que olvidar que el relativismo de su época alcanza lo intelectual, lo moral, lo estético, y lo religioso: «La filosofía de las Luces no se cansa de acentuar esta relatividad».<sup>736</sup>

Para comprender bien esta idea de verdad hay que incidir en las consecuencias que tiene su entendimiento de la «ley» como «relación», contenida en el Libro Primero de *Del Espíritu*. Se trata de una concepción de la ley nada ajena a los postulados filosóficos de su tiempo, pues hay un momento en el pensamiento de la Ilustración, sobre todo alemana, en el que convergen la cuestión de la naturaleza y el origen de la pura idea de relación.<sup>737</sup> Althusser viene a afirmar, de modo muy aclaratorio, que dicho concepto, aplicado a Montesquieu, supone el intento de englobar unitariamente los elementos físico y moral, descriptivo y normativo de la realidad, lejos de toda hipótesis ontológica y prejuicios esencialistas.<sup>738</sup>

El bordelés quiere convencer al mundo de la premisa de que todos los fenómenos acaban estando relacionados, y de que hay que investigar sus leyes persiguiendo una explicación racional y objetiva de los hechos: «En todo esto, no

---

<sup>733</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 143, p. 358.

<sup>734</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XX, 9, p. 416.

<sup>735</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 483.

<sup>736</sup> Dicho relativismo aparece también en la literatura de Swift, Voltaire, Fontenelle o Diderot. Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 136-137. Las *Cartas Persas* de Montesquieu supusieron una nueva y relativa manera de ubicar al europeo en el mundo. Cfr. V.V.A.A., “1735-1764: El estallido de la luz”, en *Historia de la Música*, Club Internacional del Libro, Madrid, 2000, p. 11.

<sup>737</sup> «Lo que denominamos juicio y enlace, secuencia y consecuencia, consiste en algo más que en colocar ideas en serie y unión, y algo más que en percatarnos de un parecido y coincidencia entre ellas». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 152-153.

<sup>738</sup> CECARRELLI, Alessandro, “Il momento montesquieuiano di Louis Althusser”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 775-804.

justifico los usos, pero ofrezco sus razones», afirma.<sup>739</sup> Y se aplica a analizar esas razones-verdades, comenzando por el modo mismo de conocer y terminando con un análisis sociocultural.

En su entendimiento, por el estudio de las leyes de nuestra naturaleza: « (...) así llamadas porque derivan únicamente de la constitución de nuestro ser», deducimos la idea de un creador, la facultad de conocer, el instinto de conservación que poseemos, la necesaria búsqueda de nuestros orígenes; reconocemos el sentimiento de nuestra debilidad y nuestras necesidades; sabemos que nos impulsa el temor y nos vincula el placer ante la cercanía de los otros; llegamos a tener conocimientos y deseamos vivir pacíficamente en sociedad.<sup>740</sup> Y así continúa analizando hasta explicar los fundamentos de las formas políticas y su reflejo en las manifestaciones socioculturales.

En la segunda parte de su *Defensa del Espíritu Del Espíritu de las Leyes* expone:

«Quienes tengan ciertas luces verán de inmediato que este libro tiene por objeto las leyes, costumbres y usos diversos de todos los pueblos de la tierra. Se puede decir que su tema es inmenso, que abarca todas las instituciones que existen entre los hombres, puesto que el autor distingue tales instituciones; que examina las que mejor convienen a la sociedad y a cada sociedad; que busca sus orígenes y descubre sus causas físicas y morales; que examina aquellas que tienen de por sí cierto grado de bondad, y aquellas que no tienen ninguno; que, entre dos prácticas perniciosas, busca cuál lo es más y cuál lo es menos; y discute aquellas que pueden tener buenos efectos en cierto sentido y malos en otro. Ha creído que sus investigaciones eran útiles, porque el buen sentido consiste en gran parte en conocer los matices de las cosas».<sup>741</sup>

De todas las culturas, religiones y costumbres, el autor extrae aspectos positivos y otros desdeñables, pues como se verá en el capítulo dedicado al método, Montesquieu procura mantenerse, disimuladamente, en la postura de un observador social neutral ante la relatividad cultural.

Todo es, a juicio de su mirada, dinámico, cambiante, y por tanto puede considerarse verdadero, razonable o justo, según se den o no unas determinadas condiciones y bajo una concreta perspectiva finalista. Frente a las tesis iusnaturalistas, no parece poder hablarse en Montesquieu de una justicia universal, ni de un apriorismo

---

<sup>739</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 4, p. 329.

<sup>740</sup> Cfr. *Ibid.*, I, 2, pp. 32-33.

<sup>741</sup> MONTESQUIEU, *Defensa...*, II, p. 861.

racional que permita conocer de antemano cómo construir la sociedad ideal sin tener en cuenta las circunstancias concretas de cada sitio.<sup>742</sup>

Por otra parte, también es cierto que, hasta los que más firmes defensores de un Montesquieu cientifista, reparan en los textos en los que el bordelés asume la existencia de relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que bien pueden entenderse como manifestaciones de un iusnaturalismo en el que la naturaleza, o Dios, fija deberes a los hombres, una concesión al paradigma de la ley-mandamiento-deber que trata de superar la modernidad, tras la que algunos aprecian un subterfugio del bordelés para no ganarse la enemistad del pensamiento clerical más ortodoxo, al tiempo que argumentar frente a las tesis del pacto social.<sup>743</sup>

Pero su caracterización o no como filósofo iusnaturalista es algo que dejamos para más adelante, y aunque la cuestión es sin duda discutible, es cierto que, sin caer en los extremos del utilitarismo, su concepto de verdad -que es lo que ahora nos atañe analizar- tiende a ser relativo y funcional, pues, según sus escritos, el grado de certeza alcanzado dependerá inicialmente del punto de vista del observador, y se consigue cierta objetividad relacionando unos fenómenos con otros, analizando los principios naturales que rigen cada cosa, y distinguiéndolos de los propios prejuicios con una mirada suficientemente autocrítica.

Pero, sobre todo, en Montesquieu la certeza de la verdad se encuentra muy asociada a la fuente de conocimiento y al método empleado para conocer. Como ya se analizó en apartados anteriores, no se apoya en un conocimiento revelado procedente de fuentes teológicas, tampoco en los prejuicios culturales, en la ortodoxia del saber, en la imaginación de literatos o poetas, ni en un academicismo exento de autocrítica:

«No he extraído mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas. Aquí, muchas verdades no se harán evidentes sino hasta después de haber visto la cadena que las une a otras».<sup>744</sup>

---

<sup>742</sup> En un claro ejemplo de lo expuesto, destacan Graciela Isnardi y Daniel Mornet que frente a las ideas políticas de Grocio y Pufendorf basadas en Descartes, de que « (...) “las ideas de razón y justicia eran universales, idénticas de país en país y que era posible construir, en abstracto, la ciudad perfecta, capaz de llevar la felicidad a todos los hombres”. Montesquieu llega para demostrar, por el contrario, que las ideas de razón y justicia varían con las diversas civilizaciones (...) ». Mornet es citado por G. Isnardi en MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, p. 14. Cfr. MORNET, Daniel, *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa (1715-1787)*. Buenos Aires, Paidós, 1969.

<sup>743</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 30. Cfr. ALTHUSSER, Louis, op. cit., pp. 45 ss.

<sup>744</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 23-24.

El bordelés opta por el estudio de la naturaleza siguiendo métodos científicos, apuesta pues por la ciencia. Para él todas las ciencias son buenas y colindan unas con otras. También la filosofía debe conectarse con las demás ciencias: «La reflexión de Montesquieu se aplica a todos los campos del saber» y trata de «reivindicar la posibilidad de describir el mundo en un idioma único», afirma Starobinski.<sup>745</sup> Como también observa Manuel Santaella: «El pensamiento político de Montesquieu es de una variedad y de una riqueza verdaderamente impresionantes».<sup>746</sup> E, insistiendo en nuestra afirmación anterior, Santaella cita a Vallet de Goytisoló al proclamar que la obra que pretende Montesquieu exige: « (...) conocer la naturaleza del hombre en todas sus dimensiones, la naturaleza de aquellas sociedades de las que formamos parte y, en general, del mundo que nos rodea».<sup>747</sup>

Para Montesquieu el conocimiento científico es el más adecuado para desvelar las profundas relaciones que existen entre toda parcela de lo real. Su idea de verdad se asocia a un entramado de verdades parciales que, juntas, conforman una perspectiva global de análisis de la realidad, a la que tan solo se accede gracias a la concepción unitaria del conocimiento. Así es como acaban relacionándose las ideas de ciencia, verdad, justicia y unidad del saber, hasta dibujar su concepción de la sabiduría.

Como se ha ido acreditando, los estudios naturalistas y sociales tienen a su entender mucho en común. El saber verdaderamente útil se manifiesta, a su juicio, en la comprensión de la unidad e interdependencia de todas las cosas y de todo conocimiento. Esto queda claramente expuesto cuando afirma en *Del Espíritu*:

«Todo está extremadamente relacionado, el despotismo del príncipe se une naturalmente con la servidumbre de las mujeres; la libertad de las mujeres, con el espíritu de la monarquía».<sup>748</sup> « (...) [Hay] cosas que están por naturaleza separadas, como las leyes, las costumbres y las maneras; pero, aunque estén separadas, no dejan de tener entre sí profundas relaciones».<sup>749</sup>

Su concepto de ley, y la importancia que concede a la idea de relación, desembocan, tanto en la unidad del conocimiento, como en el carácter relativo de la idea

---

<sup>745</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 14-15. Su vastedad de miras se aprecia hoy en autores que tratan de unificar todas las ramas del conocimiento. Citamos como ejemplos las obras de MORIN, Edgar, *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2007, y de O. WILSON, Edward, *op. cit.*

<sup>746</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 32, 125.

<sup>747</sup> *Idem.*

<sup>748</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 15, p. 386.

<sup>749</sup> *Ibid.*, XIX, 21, p. 392.



de verdad, pues, como se adelantó, de un lado está la verdad de los principios por los que se rigen los fenómenos, y de otro, las verdades fenoménicas fruto de los diversos modos de manifestarse y relacionarse. Y ante el escepticismo y el relativismo histórico - «Verdad en un tiempo, error en otro»<sup>750</sup> que el autor manifiesta ante el conocimiento en general, invita a recorrer el camino más ambicioso e incierto de la sabiduría, que comienza con la búsqueda científica de la verdad de los principios por los que se rigen los fenómenos.

La importante conclusión a extraer es que el conocimiento científico es vital en el esfuerzo de los hombres por alcanzar la sabiduría. Y que su creencia en la posibilidad de conocer las reglas generales por las que se rigen los fenómenos, y distinguir las de las leyes particulares derivadas de la naturaleza de las cosas, junto con su apoyo en la razón y en la ciencia, hacen que el pensamiento del autor trascienda el determinismo ambiental y el relativismo histórico-cultural, persiguiendo certezas de validez general.

La ciencia se sitúa así en el primer pilar de la sabiduría, y acerca a los seres humanos al conocimiento del mundo que les rodea tanto como a sí mismos. La ciencia aporta el saber acerca de los principios por los que se rigen los fenómenos. La sabiduría se sitúa en un estadio más avanzado, conjuga lo colectivo y lo personal, acercándoles además al logro de sus fines individuales, que, dada la irrenunciable naturaleza social del ser humano, necesariamente han de cumplirse en sociedad. La ciencia se ocupa de acreditar los hechos siguiendo un determinado método, la sabiduría se aplica al ejercicio del margen de libertad que tienen los hombres para construirse a sí mismos, y sirve para elegir, de entre todas las posibles, la opción más conveniente para cada caso concreto.

Además de averiguar los principios por los que se rigen los fenómenos, considera necesario desarrollar un sentido práctico que bebe del conocimiento que el ser humano tiene de sí y de las relaciones que mantiene y ha mantenido con el entorno, y que puede ser formulado, a su juicio, del siguiente modo: «Nosotros, gente de mundo, somos tan débiles, que merecemos ser extremadamente cuidadosos».<sup>751</sup>

Y es siguiendo este esquema que acabamos de perfilar como, poco a poco, Montesquieu camina intelectualmente hacia la unificación de todo saber, asociándose en su teoría el conocimiento (del mundo y de uno mismo), la verdad (de los principios que

---

<sup>750</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 75, p. 196.

<sup>751</sup> MONTESQUIEU, *Defensa...*, III, p. 888.

rigen los fenómenos), la virtud (una forma de hacer fruto de la sabiduría), la moderación (reflejo del término medio y del equilibrio de poderes que son aspiraciones del, denominado por algunos, *filósofo de los límites*),<sup>752</sup> y todo un análisis de lo social, cargado de un importante sentido práctico, histórico y ético, que desemboca finalmente en una combinación de ciencia y arte de lo político.

De sus escritos se desprende que la verdad, pensada en términos absolutos, escapa al entendimiento de los hombres.<sup>753</sup> El conocimiento es, en sí mismo, algo estático, la sabiduría, en cambio, pertenece al dinamismo del vivir, conjuga el saber con actitudes preventivas que involucran a la totalidad de la condición humana y caminan hacia la moderación del pensamiento y la conducta a través del conocimiento de verdades parciales. La sabiduría es apropiada para el logro de una ciencia de lo social, de lo humano, para desarrollar el arte de lo político que mira al futuro.<sup>754</sup> La verdad es una certeza puntual que pertenece al conocimiento del pasado y del presente, a los métodos y misterios por resolver de cada ciencia. La sabiduría en cambio, es un saber que dispone a los hombres para vivir con un alto grado de incertidumbre, algo necesario a su juicio, habida cuenta la ignorancia en la que los seres humanos están sumergidos dado que han abandonado las certezas de un universo finito, estático y jerárquico, concebido bajo el paradigma aristotélico-cristiano, para adentrarse a una realidad cambiante «de proporciones, estructura y significado existencial completamente nuevos».<sup>755</sup>

Y nunca hay para Montesquieu un saber definitivo, ni tan siquiera en lo científico, y así escribe:

«Es inútil decir que hay indicios ciertos para conocer la verdad: es un viejo error que hoy se ha corregido entre nosotros, y nuestros médicos dan invencibles razones de la incertidumbre de tales pruebas».<sup>756</sup>

---

<sup>752</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite: Sergio Cotta, intérprete de Montesquieu”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 21, primer semestre de 2009, p. 3.

<sup>753</sup> «Es inútil: La verdad se escapa y siempre penetra las tinieblas que la rodean», afirma refiriéndose aquí a las verdades religiosas. MONTESQUIEU, *Cartas...*, 35, p. 97.

<sup>754</sup> El último capítulo de la tesis está dedicado a la ciencia política en Montesquieu.

<sup>755</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 358.

<sup>756</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 71, p. 189. Las resonancias filosóficas acerca de la existencia de verdades absolutas perduran hasta nuestros días.

### 3.7.- Hacia una consciencia global. Las fuentes clásicas.

Llegados a este punto, y en un brevísimo apartado, cabría preguntarse siguiendo los presupuestos de su teoría: ‘¿qué lugar ocupan las ciencias del espíritu en el universo de las ciencias?’<sup>757</sup>

Montesquieu busca una forma de consciencia global, un saber que me gustaría denominar ‘esférico’, basado en la presumible existencia de unas reglas de la naturaleza inmutables que trata de investigar, y en una cartografía conjunta de los fenómenos materiales e ideales, que le lleva a vincular unos conocimientos con otros, y al presupuesto -al menos reflejado en la juventud de sus *Cartas Persas*- de que toda certeza es relativa y transitoria.

El carácter holístico de sus reflexiones, que sostendremos y argumentaremos a lo largo de estas páginas, no es, como se verá, una idea original de esta investigación. Pese a considerarla una intuición en exceso moderna, un autor como Althusser, defensor de una comprensión global de la obra del bordelés, recurre a la metáfora de la esfera para explicar la circularidad de sus argumentos, expresión de que en ellas «cada parte es como el todo: *pars totalis*».<sup>758</sup>

Es con esa forma de sabiduría empírica y consciente, que abarca un conocimiento extraído de la naturaleza, de uno mismo y de los sistemas socioculturales, aplicada a la elaboración de leyes específicas adecuadas a las características de cada comunidad, con lo que puede conseguirse el equilibrio práctico de todos los poderes que participan de la construcción sociocultural.<sup>759</sup>

---

<sup>757</sup> Trasladamos la pregunta que se hace Gadamer en el siglo XX a Montesquieu: «¿Qué lugar ocupan las *humanities*, las “ciencias del espíritu” en el universo de las ciencias?». GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 309.

<sup>758</sup> ALTHUSSER, Louis, op. cit., p. 64.

<sup>759</sup> Al respecto aportaré aquí una reflexión personal traída al presente: De la mano de la Hermenéutica la ciencia actual lleva al conocimiento del entorno a la par que de los hombres mismos, concebidos como seres con fines individuales que solo pueden realizarse en sociedad. Siguiendo una línea de pensamiento positivista, el conocimiento permitirá crear la perspectiva y las condiciones que harán a los hombres capaces de moderarnos como individuos y como sociedades, aunque sea asistido hoy por procesos de ingeniería genética. Y si bien Montesquieu no era partidario ni de fórmulas iusnaturalistas, ni de uniformismos, abre la tendencia a una deontología científica con vocación de universalidad que encontramos hoy en recientes teorías filosóficas, como las trans-humanistas. BOSTROM, Nick, “In defense of posthuman dignity”, en *Bioethics*, vol. 19, nº 3, pp. 202-214. Sobre el entendimiento por la filosofía hermenéutica de la racionalidad, cfr. GARAY, Jesús De, “Hermenéutica y formas Aristotélicas de racionalidad”, en OÑATE Y ZUBÍA, Teresa/QUINTAN PAZ, Miguel Ángel/GARCÍA SANTOS, Cristina (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica*, Madrid: Dykinson, 2005, p 329.

Montesquieu persigue, en términos expresados por el pensamiento complejo actual, una «ciencia con conciencia».<sup>760</sup> La política, y en especial el arte de legislar, necesitan, en su teoría, de la ciencia, pues constituye su presupuesto. Según Montesquieu, los principales escollos para lograr tal equilibrio son dos, y se encuentran en el propio hombre. Para evitarlos, se requiere también, aparte de un conocimiento acerca del mundo exterior, de un conocimiento antropológico, de un saber sobre uno mismo que permita al ser humano manejarse mejor.

El primer obstáculo lo constituyen los excesos en el comportamiento humano, provocados por unas pasiones que, ni el hombre, ser a su juicio débil y olvidadizo, ni las formas sociales, canalizan bien. Ahondando en la importancia de las pasiones como condicionantes de la realidad humana, hasta los más destacados Ilustrados como Voltaire,<sup>761</sup> Helvétius, o Diderot: « (...) campeones de una cultura del puro intelecto, coinciden en esto»;<sup>762</sup> Vauvenargues, por ejemplo, declara en su *Introduction a la connaissance de l'esprit humaine* de 1746 que «el sentido peculiar y profundo del hombre no está en su razón, sino en sus pasiones».<sup>763</sup> Frente a los excesos de las pasiones, Montesquieu propondrá la conquista de la virtud, de la moderación, y el recurso permanente a la memoria histórica, con un carácter fundamentalmente preventivo.

El segundo escollo lo constituyen los prejuicios, fruto de la condición ignorante de los hombres,<sup>764</sup> y del filtro sociocultural que tiñe los saberes de cada civilización, frente a los que apuesta por el conocimiento científico.

Y una vez tiene claro lo anterior, afirmará que corresponde al legislador, y no a cualquiera, sino a los dotados con un genio especial, elaborar las leyes que reconduzcan a hombres y sociedades hacia el logro de un equilibrio que haga posibles la paz y la felicidad.

Como puede apreciarse, queda acreditada -una vez más- la existencia de una dimensión antropológica a investigar en la obra de Montesquieu de la que forma parte

---

<sup>760</sup> MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, *op. cit.*, p. 69.

<sup>761</sup> Voltaire fue uno de los principales transmisores de la influencia inglesa en Francia. RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, p. 263.

<sup>762</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 128.

<sup>763</sup> *Idem.*

<sup>764</sup> Condición retratada también así por Montesquieu, como ya se analizó en el capítulo segundo de esta investigación.

una teoría del conocimiento encaminada hacia el análisis de los procesos de construcción sociocultural.

Siguiendo con el hilo de nuestra argumentación, cabe hacer algunas breves consideraciones acerca de la influencia que la filosofía de la Antigüedad tiene en sus escritos.

Sobre las relaciones entre verdad y novedad, fruto en parte de su admiración por los clásicos, y en parte por la profunda lucidez que encierra su personal manera de contemplar y analizar la realidad, se observa en Montesquieu un cierto retorno a las fuentes de la cultura, de las que extrae una sabiduría perenne. Lejos de lo que enseña tal sabiduría, los que en su tiempo participan de un conocimiento superficial valoran la novedad, y lo nuevo no es ni mejor ni más cierto. Verdad y novedad se confunden a su juicio en los periódicos literarios:

«El gran error de los gacetilleros es que solo hablan de los libros nuevos, como si la verdad fuera siempre nueva. Me parece que hasta que un hombre no haya leído todos los libros antiguos, no tiene ninguna razón para preferir los nuevos».<sup>765</sup>

Acerca de la moderación, virtud aclamada en la Antigüedad tanto por el estoicismo como por el epicureísmo, es del todo punto capital en sus escritos, y constituye un reflejo de la adquisición de sabiduría. Para Montesquieu, la moderación es necesaria hasta en el pensar. Vivir exclusivamente bajo la razón puede convertirse, a su entender, en un yugo tan poderoso como vivir bajo los prejuicios.<sup>766</sup>

Lograr esa visión ‘esférica’ a que nos referíamos al principio, suficientemente amplia, que proporcione el equilibrio y la moderación en el juicio requiere muchos esfuerzos. No es de extrañar por tanto que, ya en la primera de sus *Cartas Persas*, su protagonista, Usbek, renuncie « (...) a la dulzura de una vida tranquila para ir laboriosamente en busca de la sabiduría». Y lo hace plenamente consciente, en la creencia de que el verdadero sabio trasciende los límites de su horizonte cultural. La sabiduría es para él una forma tolerante, antidogmática, y multicultural de saber, que

---

<sup>765</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 108, p. 265.

<sup>766</sup> *Ibid.*, 135, p. 331.

pertenece a todos los hombres y está viva en tanto luz que ilumina, y no «solo la luz oriental debe iluminarnos», escribe.<sup>767</sup>

La sabiduría se adquiere renunciando a lo conocido y partiendo a lo desconocido, aunque los demás no lo entiendan y no lo sepan perdonar.<sup>768</sup>

Para alcanzar la sabiduría, para renovarse, se debe partir en viaje, como hizo el mítico Ulises, desaprendiendo lo aprendido; viendo las viejas formas con ojos nuevos, puesto que: « (...) cada instante te muestra cosas nuevas. Todo lo que ves te recrea y te hace pasar el tiempo sin sentirlo»;<sup>769</sup> logrando dar la medida del valor que aporta el presente, en un camino de ida y vuelta que llevará quizás al amor: « (...) vuelve, querido Usbek, vuelve para hacer triunfar el amor».<sup>770</sup>

Se trata de un viaje soñado por Montesquieu en su juventud, descrito en sus *Cartas Persas*, y rememorado intelectualmente el resto de sus días, del que dan testimonio su biografía y su obra.<sup>771</sup> Pero sobre todo cuya impronta queda de manifiesto en el papel que el viajar tiene en su metodología, cuestión que se analizará en el capítulo siguiente.

Resuenan ecos socráticos en la obra del bordelés cuando expresa que el verdadero saber hace dudar de lo que se sabe y de sus consecuencias, cuando afirma en el prefacio de *Del Espíritu* que: «En un tiempo de ignorancia, no se tiene ninguna duda, incluso cuando se cometen los mayores males; en un tiempo de luces, se tiembla incluso cuando se hacen los mayores bienes».<sup>772</sup>

Como señala Catherine Volpilhac-Auger en clave sociopolítica, la Antigüedad clásica no solo era familiar a Montesquieu, sino que de ella extrae la materia principal de sus reflexiones. A diferencia del carácter sospechoso que tiene para Voltaire todo lo que proceda del mundo antiguo, para Montesquieu hay una continuidad entre el mundo

---

<sup>767</sup> *Ibid.*, 1, p. 21.

<sup>768</sup> *Ibid.*, 5, p. 27.

<sup>769</sup> *Ibid.*, 9, p. 35.

<sup>770</sup> *Ibid.*, 47, p. 119.

<sup>771</sup> Sobre los años de formación de Montesquieu: VOLPILHAC-AUGER, Catherine, (dir.), "Montesquieu – Les années de formation (1689-1720)", *Cahiers Montesquieu*, n.º 5, 1999.

<sup>772</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

moderno y el mundo antiguo, sin que por ello quede desprovisto de todo espíritu crítico, ni preste al mundo clásico una «admiración religiosa».<sup>773</sup>

No es de extrañar que desde sus más tempranas reflexiones, y dada la pequeñez que predica del hombre, como ya se ha expuesto, manifieste cierta ironía ante las afirmaciones de la metafísica y del misticismo, y en general de las doctrinas trascendentes y los saberes literarios. Inclusive ante un modo sistemático de hacer filosofía, o ante las leyes científicas basadas en el conocimiento de principios que presume inmutables y eternos, porque lo propio del sabio, cuando se persigue el conocimiento de verdades absolutas o de realidades omnipotentes, es dudar:

«Mi querido Rhedi, ¿por qué tanta filosofía? Dios está tan alto, que ni siquiera percibimos sus nubes. Solo lo conocemos bien en sus preceptos. Es inmenso, espiritual, infinito. Que su grandeza nos recuerde nuestra debilidad. Humillarse siempre es adorarlo siempre».<sup>774</sup>

No es de extrañar tampoco que el viajero tras el que se esconde el pensamiento de Montesquieu, y que se observa a sí mismo a través de los ojos de un tercero que habla de Occidente, haya « (...) tomado gusto a este país donde se complacen en sostener opiniones extraordinarias y reducir todo a paradojas»;<sup>775</sup> o que alguno de sus inventados personajes, curiosamente un español, se pregunte, con una ironía no exenta de gracia, dónde radica el límite entre cordura y locura, pues: «Sin duda los franceses, extremadamente vilipendiados por sus vecinos, encierran a algunos locos en una casa para persuadir a aquellos de que los que están afuera no lo son».<sup>776</sup>

---

<sup>773</sup> VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Antiquité (classique)”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=109>>.

<sup>774</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 69, pp. 185-186.

<sup>775</sup> En cuanto a la metáfora y la paradoja como formas de conocimiento en Occidente, cfr. “Imaginario colectivo y análisis metafórico” en LIZCANO, Emmánuel, *Metáforas que nos piensan, sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006, pp. 37-73: «(...) en Grecia (...) por primera vez, el mito de la razón ocupó el lugar que habitaban las razones del mito (...) La centralidad del interés por lo imaginario en nuestros días es análoga a la que siempre ha ocupado en otras culturas y semejante a la que, en la cultura occidental, ocupó en la Edad Media, en el barroco o en el romanticismo. Pero a diferencia de su eclosión medieval y barroca, en que tal irrupción se agotó en su mero manifestarse, esta de ahora hace de esa manifestación objeto de reflexión y estudio (...) En la actualidad, la convergencia de estudios en torno a lo imaginario, provenientes de la filosofía, la historia, la psicología, la antropología o la sociología, nos pone por vez primera en condiciones no solo de valorar cabalmente el impresionante alcance de lo imaginario en todas sus manifestaciones sino también de pensarlo con el potente aparato conceptual y metodológico desarrollado por todas estas disciplinas», *op. cit.*, p. 38.

<sup>776</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 78, p. 203. Como señalará años más tarde el pintor español Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828) dando título a su capricho número 43, «El sueño de la razón produce monstruos».

Dicho esto, y tras este breve apartado que nos ha servido de puente, y en el que se ha tratado de integrar mejor su pensamiento conectándolo con la tradición filosófica, es necesario pasar a analizar el hecho de que el carácter -a su tenor- potencialmente transformador que encierra todo conocimiento, según se fundamentó en el apartado dedicado a la epistemología, se complementa, como ocurre en los filósofos clásicos, con los fines éticos y pragmáticos que persigue con su obra.

### **3.8.- La ética: un conocimiento al servicio de una ciencia de lo social.**

Frente a la complicada y anticuada visión ptolemaica, el intento ilustrado de aplicar al campo de lo social la simplificación de fórmulas que supuso la visión newtoniana del cosmos, tuvo sus consecuencias. Como señala Richard Tarnas:

«La aplicación del pensamiento crítico sistemático a la sociedad no podía dejar de sugerir la necesidad de reformarla, y así como la razón moderna produjo una revolución científica en lo concerniente a la naturaleza, así también produciría una revolución política en la sociedad. John Locke y, tras él, los filósofos franceses de la Ilustración aprendieron la lección de Newton y la extendieron al ámbito humano».<sup>777</sup>

Casi todas las reflexiones de Montesquieu convergen en el cumplimiento de fines sociales con un importante sentido ético. En este apartado, clave en nuestra investigación, vamos a profundizar en esta afirmación, adentrándonos poco a poco en la importancia del factor de construcción sociocultural presente e sus escritos.

La asociación de conocimiento y ética en su teoría permite a los hombres alcanzar la virtud más grande, el amor hacia todos: «Tratando de instruir a los hombres se puede practicar esa virtud general que comprende el amor de todos», escribe.<sup>778</sup> Conocimientos, educación y ética se asocian ya en esta afirmación suya.

El saber tiene en sus escritos una vertiente individual al tiempo que social y ética. Y es porque, según él: «Los conocimientos hacen tolerantes a los hombres; la razón lleva a la humanidad, solo los prejuicios hacen renunciar a ella».<sup>779</sup>

---

<sup>777</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 358.

<sup>778</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24. Más adelante se tendrá la oportunidad de conocer el sentido y la importancia del amor en su obra.

<sup>779</sup> *Ibid.*, XV, 3, p. 309. En esta afirmación, el pensamiento de Montesquieu comulga con la asociación entre conocimiento y ética que actualmente establece el pensamiento complejo. Un conocimiento fundado en un saber sobre el hombre mismo que desemboca en una comprensión de la realidad que conduce al valor de la tolerancia. Cfr. Edgar, *Mis demonios...*, p. 91.



El saber es fuente de virtud y engrandece el alma, está impregnado de un sentido solidario que trasciende el ego y es digno de imitación: « (...) me siento sin embargo impresionado por la grandeza de alma de estas dos princesas (...) Cristina pensó en conocer en tiempos en que las demás solo piensan en gozar», pone en boca de uno de sus personajes.<sup>780</sup>

A su juicio, todo saber comparado acerca de otras culturas es fuente de luz: «Le señalé el deseo que sentía de instruirme en las ciencias de Occidente»,<sup>781</sup> y más adelante se afirma en las *Cartas Persas*: «Me instruyo (...) salgo de las nubes que cubrían mis ojos en el país de mi nacimiento».<sup>782</sup>

Sin embargo, el autor advierte que los conocimientos son instrumentalizables por la política y pueden usarse por una u otra forma de gobierno. Por ejemplo, en el gobierno despótico: «La educación (...) se reduce a instalar el miedo en el corazón y dar a la mente el conocimiento de algunos principios de religión muy simples. El saber será peligroso (...)».<sup>783</sup>

Montesquieu establece así, en el plano concreto de cada cultura, una relación entre, ciencia, ética y política, en tanto: «Cada nación tiene su Ciencia, según la cual regula su política».<sup>784</sup>

El conocimiento científico es también considerado en sus escritos una fuente de habilitación y de poder. La consecuencia inmediata es la afirmación de que no todo el mundo está capacitado para usar del conocimiento y tomar decisiones que orienten el rumbo de las sociedades. Así pues, para gobernar habría que estar dotado de un genio especial. Se verá más adelante, en el capítulo dedicado al arte de gobernar, en qué

---

<sup>780</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 139, p. 341.

<sup>781</sup> *Ibid.*, 8, p. 34.

<sup>782</sup> *Ibid.*, 31, p. 89.

<sup>783</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, IV, 3, p. 64. Esta perspectiva sitúa las reflexiones de Montesquieu - aún hoy- en la vanguardia del pensamiento. Precisamente lo que esta tesis trata de poner de manifiesto es que en Montesquieu se apunta a la posibilidad real de establecer un equilibrio entre las sociedades humanas y sus entornos geográficos y sociales. Se trataría básicamente de investigar la influencia que, bajo un determinado paradigma cultural, ejercen los avances técnicos sobre el ser humano y su entorno medioambiental; así como la trascendencia que la adquisición de nuevos conocimientos sobre el ser humano puede tener sobre las formas de gestión político-sociales. El fin es lograr una “sostenibilidad”, un equilibrio de poderes-realidades, a través de la articulación adecuada de esos conocimientos y medios, que garantice, como mínimo común denominador, la supervivencia de la especie humana. En este sentido sigue vivo el afán implícito de Montesquieu de lograr esa Ciencia de la Sociedad que también hicieron suyo otros pensadores a lo largo de la historia.

<sup>784</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 135, p. 331.

consiste dicho genio. Basta ahora reproducir algunas de sus palabras para acreditar que efectivamente piensa así:

«No escribo para censurar lo que esté establecido en ningún país. Cada nación encontrará aquí las razones de sus máximas; y sacará naturalmente la conclusión de que proponer cambios corresponden solo a quienes están felizmente dotados, para penetrar, con un golpe de genio, toda la Constitución de un Estado».<sup>785</sup>

Pero el saber es un poder de doble filo, puede usarse de manera diferente según qué fines se persigan, y así, Montesquieu manifiesta sus precauciones ante la invención y uso de ingenios que puedan acabar con el mundo.<sup>786</sup>

De su obra se desprende que la ciencia forma parte de un contexto sociocultural más amplio, quedando vinculada a una ética en tanto las sociedades persiguen unos fines, y en cuanto necesariamente se asignan unos usos a las técnicas resultantes del conocimiento. Pero, tanto su condición de observador distanciado, como su convicción acerca de la importancia de hacer uso de métodos persuasivos para dirigir las sociedades, le empujan a no manifestarse inicial y abiertamente en favor de una u otra opción cultural. En el fondo, y puesto que en su realista visión, los hombres viven en sociedad para cumplir los fines que persiguen, todo saber llevará irremediablemente aparejado una ética relativa.

Montesquieu, abarcando con sus reflexiones todo el proceso que media desde la obtención de conocimiento a la conformación de las sociedades, trata de persuadir a sus lectores de la necesidad de investigar las reglas de la naturaleza de cada orden de la realidad en que los seres humanos viven inmersos, y disponer así de elementos de juicio suficientes que permitan dirigir las sociedades adecuadamente.

El autor está persuadido de que solo el manejo político equilibrado de todos los factores que intervienen en los procesos de construcción sociocultural permitirá a las sociedades cumplir sus fines con ciertas garantías. Deposita así su confianza en un

---

<sup>785</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24. Sobre esta cuestión se profundizará en el último capítulo de la tesis.

<sup>786</sup> Un ejemplo lo encontramos en la carta 105, en la que uno de los personajes advierte de los estragos que pueden producir la química, la pólvora o las bombas. MONTESQUIEU, *Cartas...*, 105, p. 257. En el siglo XXI el temor sigue siendo el mismo, o incluso mayor, a tenor de los avances técnicos armamentísticos: «Hasta ahora, la posibilidad de dar marcha atrás nos ha evitado sufrir consecuencias de alcance apocalíptico, pero no tenemos ninguna garantía de que siga siendo así indefinidamente (...) La aprensión de que en los laboratorios se está jugando con fuego se extiende por doquier». ARANA, Juan, “Libertad e investigación científica” en *El caos del conocimiento...* p. 90.

esquema metódico con el que confía obtener la sabiduría necesaria para tomar las decisiones “organizativas” más adecuadas en cada caso, y por esa senda se adentrará en el camino de la virtud.

Según él, no hay un solo camino para alcanzar los fines que se pretenden, pero sí un solo método para alcanzar el conocimiento necesario que permita plantear estrategias que nos acerquen con ciertas garantías a los mismos. Y tales estrategias pasan por mantener un equilibrio necesario entre los distintos ‘poderes’ que conforman toda realidad individual y social. Se trata de poderes que no son solo jurídico-políticos, sino también geoclimáticos, antropológicos y socioculturales.

Esta es la tesis que, también en este ámbito se defiende aquí. Por ello, todo saber se encuentra asociado a una ética, y en consecuencia, su pensamiento político es indisociable, tanto de sus reflexiones medioambientales, como de su visión antropológica y del método empírico-científico que defiende como válido para alcanzar un saber interdependiente de cada parcela de la realidad.

Al partir de una visión tan global, que abarca al hombre en todas sus dimensiones y relaciones, en su aspiración al conocimiento, y en términos estéticos, Montesquieu hace converger lo apolíneo y lo dionisiaco, caminando hacia la construcción de una ciencia de lo social.

Para conocer la realidad, hasta donde el ser humano puede hacerlo según sus capacidades, y hacer de ese saber algo al servicio del hombre y las sociedades, no basta para el bordelés un conocimiento solo racional, matemático, sensitivo o emocional, sino que necesita de un conocimiento esférico, de una consciencia global que abrace todas las perspectivas, sean racionales o irracionales, ya pertenezcan al plano consciente o al inconsciente.

Tal saber se materializa en la adquisición de lo que designa con el término de ‘sabiduría’, la cual permite la puesta en práctica de la virtud, y la comprensión del espíritu general de las sociedades.<sup>787</sup> Y en su intento de abarcar tanto, le ocurre muchas veces lo mismo que al propio y complejo período Ilustrado: «Los hilos van de una a otra

---

<sup>787</sup> Ya se dijo en la introducción que el profesor Fernández-Carvajal aplica el término «complejidad poliédrica» al modo de acercamiento por parte de Montesquieu a las realidades sociales. FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, op. cit, p. 253.

parte y se entretajan en tal forma que apenas si es posible destacarlos del tejido para llegar a su origen». <sup>788</sup>

No obstante, soy consciente de que hay opiniones sobre Montesquieu más ceñidas a lo positivo que las que aquí se vierten. A juicio de Durkheim, Montesquieu demuestra incontrovertiblemente un espíritu científico, y como tal, desinteresado del arte y de todo aquello que represente el idealismo metafísico de las formas platónicas. Insiste Durkheim en la perspectiva científica, separándola de consideraciones que pertenecen a la esfera privada y no política de los individuos, justificando así en el plano jurídico-político la distinción entre derecho natural y positivo. <sup>789</sup>

A mi juicio, Durkheim acierta en la idea de que para el bordelés la «*scienza comanda l'arte*», pero no en su negación de la existencia de un arte de la ciencia política, al menos en el sentido aristotélico de 'areté', excelencia o virtud, excluyendo del método de Montesquieu cualesquier aspecto que no se encuadre dentro de lo puramente científico, tal y como lo entiende el positivismo. <sup>790</sup>

No compartimos pues la tesis de Durkheim en este punto. A nuestro entender, para Montesquieu el saber no es solo racional, pues implica a emociones y sentimientos. La cuestión del método, síntesis de todo su pensamiento, no se resume en la dicotomía entre métodos científicos y métodos que no lo son. Ni la cuestión de legislar se resuelve separando el derecho natural del positivo, como tampoco, como se ha acreditado, la actividad científica se encuentra en su teoría desvinculada del placer que conlleva investigar, ni de los fines que con ella se persiguen.

Junto al carácter interrelacionado de todos los fenómenos, toda su obra destila un cierto relativismo escéptico que es la clave para entender su actitud. <sup>791</sup> Para él, todo conocimiento es saber sobre la realidad del entorno y sobre uno mismo a un tiempo. El

---

<sup>788</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 362.

<sup>789</sup> Cfr. BORGHERO, Carlo, "Durkheim lettore di Montesquieu", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 671-711.

<sup>790</sup> Otros investigadores aprecian esa conjugación de ciencia y arte en la obra de Montesquieu; no en vano M. Santaella titula su estudio *Montesquieu y el arte de legislar*, sosteniendo el carácter artístico que adorna la obra legislativa según el bordelés, en el sentido de que no caben axiomas rígidos ni reglas precisas, pues el legislador muchas veces debe apoyar la acción de la naturaleza, y otras en cambio debe contrarrestarla: «El legislador debe conocer aquellos factores y circunstancias naturales y sociales que influyen en el comportamiento de los hombres, para poder encauzar la legislación con arreglo a sus designios, secundando o contrariando las acciones e impulsos naturales o sociales, según los factores en presencia y el objetivo propuesto». Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 178-181

<sup>791</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 377.

*savoir faire politique*,<sup>792</sup> entendido como arte que culmina las ciencias en un sentido aristotélico, se encuentra a medio camino entre el análisis científico de la realidad, y la virtud o excelencia, que solo proporciona una sabiduría fundada en el conocimiento del medio y de la condición humana. Se trata de una sabiduría imbuida del espíritu general de cada pueblo, y que aúna razón y sentimiento.

Camina así Montesquieu simultáneamente en dos sentidos, pero en una misma dirección. De un lado la del conocimiento del mundo exterior, de otro la del conócete a ti mismo delfico. Y en ambos casos el objetivo es poder conocer primero y transformar después las realidades humanas, a un tiempo individuales y sociales. El autor vincula así el conocimiento sobre uno mismo y sobre el mundo, tratando de aplicar los escasos conocimientos antropológicos de la ciencia moderna al campo político con la perspectiva de lograr mejoras sociales.<sup>793</sup>

En este punto sí acierta Durkheim con su idea de que Montesquieu persigue con su teoría una comprensión y organización de las formas sociales que va más allá de la clasificación aristotélica de las formas de gobierno. Si bien, como señala C. Borghero, Durkheim no valora esto sino en la medida en que le sirve para argumentar sus postulados deterministas y su fe en la razón, de ahí que considere que los verdaderos padres de la Sociología fueron Saint-Simon y Comte.<sup>794</sup>

Aunque la reflexión de Borghero no es desacertada, valgan mejor las palabras del propio Durkheim:

«Montesquieu, al poner en evidencia las relaciones recíprocas de las cosas sociales presintió la unidad de nuestra ciencia, pero no los hizo más que de manera confusa: en ninguna parte, en efecto, dice que los problemas de que trata pueden constituir una ciencia definida que abarca todos los hechos sociales, que posee su propio método, y denominada con un término especial. Pero de hecho, sin haberse dado cuenta, dio a la posteridad el primer destello de esta ciencia, y aunque no sacó expresamente las conclusiones que estaban implicadas en sus principios, al menos abrió la vía a sus sucesores, quienes al instituir la *sociología*, casi no hicieron otra cosa que dar nombre a un género de estudios que él inauguró».<sup>795</sup>

---

<sup>792</sup> El saber hacer político.

<sup>793</sup> La obra de Montesquieu, en su intento de comprender al hombre y la sociedad, sirve de antecedente de la idea de Husserl de que « (...) el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión». Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 79.

<sup>794</sup> BORGHERO, Carlo, "Durkheim lettore di Montesquieu",... en *op. cit.* pp. 170 ss.

<sup>795</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 75-76.

Puede que Montesquieu no sea el fundador de la Sociología, pero quizá porque - a mi juicio- su Ciencia de la Sociedad, en la terminología de S. Cotta, está aún por desarrollar.<sup>796</sup>

El pensamiento científico positivista posterior se asentará sobre el principio de que el hombre puede conocer y dominar la naturaleza a través de la razón, excluyendo aquellas otras parcelas de la experiencia y el saber ajenas a la racionalidad, y con ello toda una sabiduría y tradición de pensamiento que nace en Grecia, que hoy está siendo retomada por las neurociencias, y a la que Montesquieu no es ajeno.<sup>797</sup> Aunque como señalan C. Volpilhac-Auger y Yves Touchefeu, Montesquieu, aún reconociendo su valor como creadores originales, no siente por los autores griegos una inclinación tan grande como la que manifiesta hacia los latinos, fruto en parte de su falta de formación en dicha lengua.<sup>798</sup> Su actitud hacia los grandes pensadores griegos como Platón y Aristóteles es crítica y su juicio es severo, centrándose en que la griega es una filosofía de esencias, incapaz de captar el complejo juego de relaciones que mantienen el equilibrio del mundo físico y social. Pero, en cambio, el bordelés conocía bien a los griegos, y sus juicios negativos respecto de la herencia platónica y aristotélica, más por su continuación escolástica que por su filosofía en sí, como hace notar Touchefeu, contrastan con la apreciación positiva que hace de sus filosofías políticas en aras de la libertad y felicidad de los pueblos, valores con los que comulga. Montesquieu no cree inviable la *República* de Platón, admira la *Política* de Aristóteles, y « (...)

---

<sup>796</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, op.cit.

<sup>797</sup> Al reflexionar sobre la obra de Plotino, María J. Hermoso escribe algo, que nos acerca al mejor entendimiento del pensamiento de Montesquieu, y que marca el camino hacia una concepción del conocimiento: «Tal es el postulado que guía la sabiduría helénica desde sus inicios. El “conócete a ti mismo” socrático es la puerta de acceso a cualquier saber sobre la realidad. En la articulación originaria del hombre y la realidad que le rodea la experimentación se torna un proceso interior. No es posible conocer más del mundo sin conocer más de uno mismo». HERMOSO FÉLIX, María Jesús, *op. cit.*, p. 174. Sería interesante preguntarse si históricamente ha sucedido así, si no ha ocurrido que es el conocimiento del entorno el que progresivamente nos da las claves de lo que somos, o si se trata de un proceso paralelo. De la investigación científica de nuestros laberintos interiores es de lo que se ocupan las Neurociencias, hoy se habla de neurociencia cognitiva y de neurociencia emocional. Para los más optimistas: «En el siglo XXI, y gracias a ciencias como la medicina, la genética, la neurología, la neuropsiquiatría o la psicobiología, nuestra mente dejará de tener secretos y aprenderemos mejor a conocer nuestras potencialidades e incapacidades». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *op. cit.*, p. 16.

<sup>798</sup> Cfr. VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Écrivains latins” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=197>>. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 205 ss.

evidentemente no puede olvidar que el estoicismo por el que sentía admiración nació en tierra griega». <sup>799</sup>

También Manuel Santaella ha puesto de manifiesto las conexiones materiales y la coherencia metodológica entre la obra aristotélica, en especial la *Política*, y la del bordelés: « (...) inserta en una tradición señera de la filosofía política que surge en Grecia (...) ». <sup>800</sup> Y aunque, como apuntaba Durkheim, Montesquieu se aleja del idealismo metafísico de las formas platónicas, aspira en cambio, a nuestro juicio, a alcanzar un hilo conductor que armonice realidad externa y subjetividad, conocimiento científico y práctica de la sabiduría con un sentido ético. <sup>801</sup> Guarda mucho parecido con Aristóteles en su investigación de las formas societarias, en la búsqueda de la felicidad de sus miembros, y en su recurso ético y metodológico a la virtud en un sentido propio. Si bien, su perspectiva es mucho más cognitiva y científica. Mientras Aristóteles se centra en el arte de la política, Montesquieu lo hace en la observación empírico-científica de las realidades sociales, y si el primero mira al porvenir, el segundo lo hace más al presente. <sup>802</sup>

No obstante lo expuesto, Carmen Iglesias ha subrayado las reservas que había manifestado Montesquieu ante «el proyecto delfico del conócete a ti mismo». Los hombres, escribe el bordelés:

« (...) se miran desde demasiado cerca para poder saber cómo son. Como no perciben sus virtudes y vicios más que a través del amor propio, que todo lo embellece, son siempre testigos infieles y jueces corrompidos por ellos mismos». <sup>803</sup>

Pero, pese a sus constataciones, Montesquieu no encuentra otro camino que buscar una metodología y una articulación de los saberes que permita comprender y construir la realidad social y personal, más en concreto, y a nuestro juicio, que ayude a

---

<sup>799</sup> TOUCHEFEU, Yves, “Écrivains grecs” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=387>>. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 20. *Pensées*, nº 21, 211, 410, 799, 907, 1208, 1378.

<sup>800</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 194, 195, 206.

<sup>801</sup> Además, también en el neoplatonismo: « (...) es precisamente en el camino de unificación del alma donde surgen todas las virtudes como expresión de la conexión con la unidad que recorre la realidad. En este sentido ética y sabiduría se articulan estrechamente desde su misma esencia». HERMOSO FÉLIX, María Jesús, *op. cit.*, p. 188.

<sup>802</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 22.

<sup>803</sup> MONTESQUIEU, *Éloge de la sincérité*, 1717, Pléiade, II, p. 99. Citado en IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 434.

identificar las claves de la construcción sociocultural, sentando las bases de una ciencia de lo social.

De alguna manera, esa comprensión unitaria de los fenómenos sociales a que aspira, y que se resume en su idea del espíritu general, viene a ser un reflejo de la síntesis que hace el alma humana de las características que configuran cada entorno social, al desentrañar realidades que se expresan en lenguajes y coordenadas diferentes a veces al de la razón, y entendida el alma de modo distinto a como lo hace el platonismo. Podría hablarse así del espíritu general que posee cada contexto social, no siempre como algo objetivo, como un ente autónomo, sino como fruto de un fenómeno cognitivo basado en las propias apreciaciones sobre el entorno. La prueba de ello la da el propio Montesquieu cuando no se cansa de poner de manifiesto que nuestro saber acerca de la realidad se encuentra condicionado por nuestros prejuicios.<sup>804</sup> No ha de admitirse en Montesquieu la existencia de un alma objetiva propia del universo, como ente independiente del mundo o de cada sociedad. Pero sí puede hablarse de una serie de fenómenos dinámicos que trata de identificar y comprender, y que en cada cultura configuran lo que conviene en llamar un espíritu general.<sup>805</sup>

Pero para finalizar, lo que especialmente nos interesa destacar en este apartado, es que el saber unitario que describimos y al que aspira nuestro autor, así como la ciencia de lo social que preconfigura, no se compone solo de pensamiento y razón, ni puede desvincularse de la ética. La ética del conocimiento se encuentra en su obra al servicio de una ciencia de lo social. Y, tal y como analiza Starobinski, la visión instantánea y total de las cosas que pretende «solo puede ser intuitiva. Llega de un solo golpe hasta la esencia. Es, nos dice Montesquieu, un acto de sentir. Y a las que mejor se aplica es a las cosas del alma». En palabras del propio Montesquieu:

«Un hombre de ingenio siente lo que los demás solo saben. Todo lo que es mudo para la mayoría de la gente le habla y lo instruye. Hay quienes ven el rostro de los hombres; otros sus fisonomías: los demás ven hasta el alma. Puede decirse que un necio solo vive con el cuerpo; la gente de ingenio vive con las inteligencias».<sup>806</sup>

---

<sup>804</sup> «Llamo prejuicios no a lo que hace que ignoremos ciertas cosas, sino a lo que hace que nos ignoremos nosotros mismos». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

<sup>805</sup> Como se sabe y se verá después, Hegel retomará esta idea junto con la de la voluntad general que aprehenderá de Rousseau. SABINE, George, *op. cit.*, p. 453. Hay un capítulo posterior dedicado al análisis de la idea de espíritu general.

<sup>806</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 38. El mismo Starobinski recoge la cita de Montesquieu.



### **3.9.- La perspectiva evolutiva del saber y los estados de conciencia.**

Hasta ahora, y expresado de manera sucinta, nos hemos dedicado a exponer los presupuestos epistemológicos implícitos en la obra del bordelés. Hemos profundizado en las manifestaciones del saber y en la unidad sustancial del conocimiento a que sus reflexiones apuntan. Se ha podido apreciar la aspiración del autor a conquistar las cimas geniales de la sabiduría y a poner en práctica su fruto: la acción virtuosa. Nos hemos aproximado a su entendimiento de la ‘verdad’, y se han expuesto los vínculos que, a nuestro juicio, establece entre ciencia y ética, caminando así hacia una ciencia de lo social.

Antes de terminar este capítulo tercero con un apartado en el que concluiremos acerca de cuáles son, a tenor de sus escritos, los rasgos fundamentales de la relación entre conocimiento y construcción sociocultural, estimamos conveniente analizar muy brevemente dos cuestiones relacionadas con esta materia. Una, más general y destacada, es la de la perspectiva evolutiva de su pensamiento en relación al conocimiento. La segunda cuestión es una alusión a la precoz presencia en sus reflexiones de los estados de conciencia.

Leyendo a Montesquieu cabe preguntarse si es posible aplicar su visión evolutiva de las sociedades al conocimiento. Aunque él no lo afirma explícitamente, de sus escritos se desprende que el saber que el hombre adquiere de sí mismo y del mundo, responde a la necesidad de adaptarse a diferentes entornos dentro de su proceso evolutivo como especie social. Se trata de un planteamiento importante en la historia del pensamiento político al que no es ajeno Montesquieu.<sup>807</sup>

En su obra, el saber adopta formas diferentes según sus fuentes y su metodología. Adopta la forma de ciencia si priman la experiencia y la razón; de religión, cuando prima la revelación; y de sabiduría, cuando intervienen además de la razón y la revelación, el sentimiento y el sentido de la historia, el conocimiento preciso de los engranajes de lo humano. Pero ya se dijo que, en el fondo, el bordelés no divide el saber. Ya Descartes, en su búsqueda unitaria del conocimiento, había proclamado en el

---

<sup>807</sup> El historiador de la teoría política George Sabine, reflexiona sobre esta cuestión en el comienzo mismo de su magna obra, cfr. SABINE, George, “La teoría política y la evolución del hombre” en *op. cit.*, p. 19.

siglo XVII que todas las ciencias no son sino manifestaciones de una sabiduría humana única.<sup>808</sup>

Como se expuso, Montesquieu apuesta por un hilo conductor que vincula todo conocimiento partiendo de las características del ser humano, pero lo que para él refleja claramente la primacía social de una u otra manifestación del saber es, sobre todo, el grado de desarrollo sociocultural alcanzado. A su juicio, el conocimiento es pues una vía de progreso, pues la ignorancia, los prejuicios y las pasiones hacen a las naciones desdichadas y a los hombres incapaces de toda luz e instrucción, además de corromper la religión por una «grosera ignorancia», según el mismo advierte al realizar un juicio histórico contra la Inquisición española y portuguesa.<sup>809</sup>

Como ya se dijo, Montesquieu diferencia así a los pueblos groseros de aquellos que han evolucionado o progresado más culturalmente. Los segundos -escribe- viven: « (...) en un siglo en que la luz natural es más viva de lo que jamás fue, en que la filosofía ha esclarecido los espíritus (...)».<sup>810</sup> Los pueblos groseros son aquellos que no se han deshecho aún de sus prejuicios y actúan motivados por sus pasiones.<sup>811</sup> Y de entre todos los prejuicios: «Los prejuicios de la superstición son superiores a todos los otros prejuicios, y sus razones superiores a todas las razones».<sup>812</sup> Esto es, los pueblos menos evolucionados son aquellos que no han sabido desarrollar sus conocimientos para utilizarlos en beneficio de la racional y adecuada gestión de su naturaleza y necesidades, y ampliar así sus fronteras culturales respecto de la manera de ver y relacionarse con el mundo.

Frente a sociedades «esclarecidas»,<sup>813</sup> apoyadas en un conocimiento racional obtenido por métodos científicos, que profundizan tanto en el conocimiento de la naturaleza, como en el de las distintas culturas y del propio ser humano, Montesquieu sitúa a las naciones y a los pueblos bárbaros y groseros. Estos están alejados de la civilización, sustentados en antiguos prejuicios y supersticiones. Son pueblos que siguen siendo guiados por sus pasiones, que no merecen por ello tener autoridad sobre

---

<sup>808</sup> Cfr. V.V. A.A., *Historia de la filosofía...*, p. 43.

<sup>809</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 13, p. 583.

<sup>810</sup> Cfr. *Ibid.*, XXV, 13, p. 583.

<sup>811</sup> *Idem.*

<sup>812</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVIII, 18, p. 361.

<sup>813</sup> Cfr. *Ibid.*, XXV, 13, p. 583.

los hombres, y que, cuando la tienen, no consiguen sino hacerlos desdichados. Dirigiéndose a los inquisidores de España y Portugal afirma:

«Vivís en un siglo en que la luz natural es más viva de lo que jamás fue, en que la filosofía ha esclarecido los espíritus, en que la moral de vuestro evangelio ha sido más reconocida, en que están mejor establecidos los derechos respectivos de los hombres unos sobre otros, y el imperio que una conciencia tiene sobre otra conciencia. Si no os deshacéis de vuestros antiguos prejuicios, que, si no os cuidáis de ellos, son vuestras pasiones, habrá que confesar que sois incorregibles, incapaces de toda luz y toda instrucción; y una nación es muy desdichada cuando otorga autoridad a hombres como vosotros.

¿Queréis que os digamos ingenuamente nuestro pensamiento? Nos miráis como vuestros enemigos más bien que como los enemigos de vuestra religión; porque si amarais vuestra religión no la dejaríais corromper por una grosera ignorancia.

Es menester que os advirtamos algo; si alguien en la posteridad osa jamás decir que en el siglo en que vivimos los pueblos de Europa estaban civilizados, se os citará para probar que eran bárbaros; y la idea que se tendrá de vosotros será tal, que herirá vuestro siglo y provocará el odio sobre todos vuestros contemporáneos».<sup>814</sup>

Las anteriores consideraciones sirven de soporte a la afirmación, compartida por distintos autores (entre ellos Crisafulli) y expuesta en el capítulo segundo de esta tesis, de que el componente evolutivo se encuentra presente en la obra de Montesquieu.<sup>815</sup>

Sergio Cotta aprecia tal carácter evolutivo en relación a las formas de gobierno,<sup>816</sup> y C. Spector respecto de los distintos mecanismos de organización para hacer frente a las necesidades societarias.<sup>817</sup>

A nuestro juicio, también se manifiesta un criterio evolutivo como rasgo del conocimiento, pues el hecho mismo de dejar atrás la superstición es para Montesquieu un signo de evolución cultural, de progreso. De hecho, leyéndolo se deduce que si los individuos y las sociedades evolucionan es porque necesariamente lo hacen los factores gracias a los cuales se desarrollan, y entre ellos, el conocimiento forma parte esencial de la vida de los seres humanos.

---

<sup>814</sup> *Idem.*

<sup>815</sup> Aunque Crisafulli se apoya en el paso del estado natural al civil, cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 152, 360.

<sup>816</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 164, 191 y ss, 309, 313, 363.

<sup>817</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 7 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241>>.

Respecto a la segunda cuestión que queremos abordar brevemente, relativa a la precoz presencia en sus escritos de reflexiones sobre los estados de conciencia, hay que señalar primero que el bordelés se refiere a la relación entre actos y conciencia y su repercusión sobre la culpabilidad, que siendo una cuestión diferente de la evolutiva, no deja de ser un signo distintivo del conocimiento creciente que los seres humanos tienen de sí mismos y que contribuye al progreso de los pueblos.

Se refiere también Montesquieu, aunque levemente, a los estados de conciencia,<sup>818</sup> ensalzando el valor de la conciencia por encima de los hechos al señalar que: «La acción no constituye el crimen, sino el conocimiento de quien la comete».<sup>819</sup> Avanza así en materia de antijuridicidad y culpabilidad de las acciones, señalando a un tiempo la torticera conducta de quienes se apropian del conocimiento y de los juicios sobre la conciencia.

De otro lado sus consideraciones cuestionan los límites de la libertad humana, poniendo como ejemplo del saber que tenemos sobre los mismos el tratamiento dado por las leyes penales. Montesquieu se ocupa en parte del derecho penal en el libro XII de *Del espíritu* titulado “De las leyes que forman la libertad política en su relación con los ciudadanos”, y allí encontramos la siguiente reflexión:

«Cuando la inocencia de los ciudadanos no está segura, la libertad tampoco lo está», por ello las reglas de los juicios criminales « (...) interesan al género humano más que cualquier otra cosa en el mundo».<sup>820</sup>

Las reflexiones de Montesquieu son una de las primeras sistematizaciones que sobre la materia se realizan en el siglo XVIII, destacando en ellas la necesidad de seguir, también en este punto, el ejemplo de la naturaleza, y de: « (...) escoger con

---

<sup>818</sup> La transición entre los estados de conciencia es otro de los factores tenidos en cuenta en el análisis de la construcción social de la realidad. BERGER, P. y LUCKMANN, T., “Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana” en *op. cit.*, p. 41. Y si ya el fenómeno de la conciencia está en el primer plano de los estudios neuro-filosóficos de hoy día, también comienza a estarlo el estudio de los estados modificados de conciencia en tanto «quiebran las categorías cotidianas a partir de las que se configura la realidad», AGUIRRE, José Carlos (ed.), *Cartografías de la experiencia enteogénica*, Madrid, Ediciones Amargord, 2007, p. 170. Tales estados son descritos y analizados también hoy desde la perspectiva abierta por la Antropología política, cfr. LEWELLEN, Ted C., *op. cit.*, p. 261 ss.

<sup>819</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 57, p. 149.

<sup>820</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XII, 2, p. 241. Cfr. BENREKASSA, Georges, “Liberté” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 28 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=476>>.

cuidado los medios que esa misma naturaleza proporciona para la conducción de los hombres», y así, acertar sobre los más adecuados castigos, subraya C. Iglesias.<sup>821</sup>

Como también señala M. Santaella:

«Secondat insiste, sobre todo, en el principio de proporcionalidad entre delitos y penas (...) El arte de legislar debe retener como verdad cierta que el rigor y la dureza de las sanciones no constituyen precisamente la característica de una buena legislación. La proporción entre infracción y sanción es el principio básico al respecto. Y por muy grave que sea una infracción, una dureza excesiva e injustificada en la sanción no previene por sí misma la violación de la ley (...) La moderación en la imposición de las penas es un principio cardinal del arte de legislar».<sup>822</sup>

Contemporáneo de Montesquieu es Cesare Beccaria (1738-1794), cuyo libro, *De los delitos y las penas*, tuvo un enorme éxito y difusión en la época. En su introducción, si bien sigue un criterio contractualista acerca del origen de la sociedad, realiza un elogio del barón de La Brède, ensalzando sus altos ideales y concepción indivisible de la verdad, fruto de su amplitud de miras:<sup>823</sup>

«El inmortal presidente de Montesquieu ha pasado rápidamente sobre esta materia. La verdad indivisible me fuerza a seguir las trazas luminosas de este grande hombre, pero los ingenios contemplativos para quienes escribo sabrán distinguir mis pasos de los suyos. Dichoso yo si pudiese, como él, obtener las gracias secretas de los retirados pacíficos secuaces de la razón, y si pudiese inspirar aquella dulce conmoción con que las almas sensibles responden a quien sostiene los intereses de la humanidad»<sup>824</sup>

Por tanto, a juicio del bordelés, la evolución del saber que el ser humano tiene de sí mismo y del mundo se ve reflejada en el tratamiento que las leyes, y en especial las leyes penales otorgan a la conciencia y acciones humanas.

En relación específica a los estados modificados de conciencia sus apreciaciones, aunque no muy extensas, son lúcidas, y complementan y enriquecen la

---

<sup>821</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 402-403.

<sup>822</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 103, 176-177.

<sup>823</sup> Paul Janet incluye a Rousseau y a Beccaria en el círculo de escritores que caen bajo la influencia de Montesquieu, círculo que denomina la «Escuela de Montesquieu». Beccaria desarrollará algunos de los planteamientos de Montesquieu. Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 21-36.

<sup>824</sup> BECCARIA, Cesare, *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 27. Montesquieu se ocupará en los Libros VI y XII *Del espíritu* de otras cuestiones relacionadas con las leyes penales tales como la necesidad de prevenir los delitos, la proporcionalidad entre delitos y penas, la oposición a la tortura, o el daño a la sociedad como medida de los delitos. Para una profundización en la materia cfr. CATTANEO, Mario A., «L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria», en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 131-158.

teoría del conocimiento que se deduce de sus escritos, apartándose de los parámetros de teorías propias de esquemas más ortodoxos.

Domenico Felice advierte que se refiere a ellos en su *Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y los caracteres*, obra que por su perspectiva causalista, a su juicio «ocupa una posición neurálgica» en su sistema de pensamiento. En ella, afirma Montesquieu que es necesario evitar todo aquello que pueda alterar el funcionamiento normal de nuestro cuerpo, como el uso de sustancias estupefacientes, el abuso de los placeres, del vino, etc.<sup>825</sup> Como ejemplo, el bordelés relaciona la terapéutica médica con el uso de brebajes:

«Cuando un europeo sufre una desgracia, no tiene otro recurso más allá de la lectura de un filósofo que llaman Séneca: pero los asiáticos, más sensatos que ellos y mejores médicos, toman brebajes capaces de poner alegre al hombre y encantar el recuerdo de sus penas».<sup>826</sup>

Y no solo se refiere a posibles alteraciones de conciencia causadas por agentes externos. Existen a su juicio estados alterados de conciencia causados por la propia naturaleza del organismo, y de los cuales obtenemos una manifestación del saber diferente de las hasta ahora señaladas, muy peculiar por su forma y fuente. En las *Cartas Persas*, de boca de uno de sus personajes se trasluce cómo algunas ensoñaciones nos aportan información: « (...) paso la noche en estas ensoñaciones, que no pertenecen ni a la vigilia ni al sueño (...) el fuego que me devora disipa él mismo esos hechizos y me devuelve la lucidez».<sup>827</sup>

Para concluir, y llegados a este punto de la investigación, estimamos que todo lo dicho hasta aquí sirve para apoyar nuestra afirmación de que puede apreciarse que, en la obra de Montesquieu, se abordan todos los elementos necesarios para entender el saber como un fenómeno ‘complejo’.

El conocimiento es para él fruto de la interacción de un conjunto de procesos en los que participan factores racionales e irracionales, conscientes e inconscientes, y tanto individuales como colectivos. Así, puede diferenciarse el saber tanto por su forma como

---

<sup>825</sup> FELICE, Domenico, "Carattere delle nazioni: 'fisico' e 'morale' nell' "Essai sur les causes" e nell'"Esprit des lois" ", en *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, p. 130.

<sup>826</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 33, pp. 92-93.

<sup>827</sup> *Ibid.*, 7, p. 31.

por sus fuentes, y distinguir el obtenido con las capacidades humanas sujetas a estados de conciencia ordinarios, del obtenido a través de aquellas situaciones en las que el hombre experimenta estados modificados de conciencia.<sup>828</sup>

En su enfoque del saber pueden distinguirse ya los siguientes aspectos: el ontológico (qué puede ser conocido), el gnoseológico y epistemológico (qué relación hay entre el sujeto cognoscente y aquello por conocer), lo psicobiológico (acerca del origen, motivaciones y mecanismos psíquicos y físicos del conocer), y lo metodológico (cómo se puede conocer y adónde lleva cada camino hacia el conocimiento).<sup>829</sup>

Montesquieu valora la importancia de los elementos irracionales (emociones, pasiones, sueños, inconsciente, estados alterados, etc.) para elaborar de modo disperso una teoría global del saber que tiene en cuenta, tanto las motivaciones que nos impulsan a conocer, como los fines éticos que individual y socialmente se persiguen, y que potencialmente lleva aparejado todo uso del saber.

Como dijimos, para terminar este capítulo tercero, y siguiendo el hilo teleológico de nuestra argumentación, pasamos seguidamente a sintetizar cuáles son, a tenor de lo analizado, los rasgos fundamentales de la relación entre conocimiento y construcción sociocultural.

### **3.10.- Rasgos fundamentales de la relación entre conocimiento y construcción sociocultural en el pensamiento de Montesquieu.**

De lo expuesto hasta ahora podemos afirmar que Montesquieu ejemplifica en la base de la modernidad una articulación global del saber que pudiera servir aún de ejemplo a nuestros días, pues tanto como de investigar la relación entre el pensamiento y los contextos medioambientales y sociales sobre los que se origina, se ocupa de

---

<sup>828</sup> Con sus breves reflexiones acerca de los estados de conciencia, Montesquieu se acerca muy tangencialmente al debate entre dualismo y monismo mental abordadas ya desde Platón, del que se ocuparon autores que le influyeron notablemente como Descartes, Leibniz, Spinoza o Malebranche, y que hoy son abordadas por la Filosofía de la Mente, la Psicología Cognitiva y Transpersonal, y más recientemente por las Neurociencias. Para una visión de la importancia del inconsciente para el pensamiento Occidental, Cfr. TARNAS, Richard, "Conocimiento e inconsciente", en *op. cit.*, pp. 530 ss. A juicio de L.L. Whyte: «La idea del inconsciente apareció por primera vez y desempeñó un papel importante en la historia intelectual occidental inmediatamente después de Descartes, y entonces comenzó su lento ascenso hasta Freud». *Ibid.*, p. 542.

<sup>829</sup> Cfr. "Las grandes cuestiones que comporta la problemática del conocimiento" en ANDER-EG, Ezequiel, *Claves para introducirse...*, pp. 83-86. Ander-Eg sigue los criterios de Edgar Morin contenidos en su obra *El Método*.

analizar los fundamentos antropológicos a tener en cuenta en materia cognitiva, así como se refiere a los presupuestos cosmológicos y socioculturales, en definitiva, a la visión de la realidad en la que se gesta y conforma la identidad individual. Se inicia pues en la tarea de analizar los fundamentos de lo que luego será una sociología del conocimiento, destacando la importancia del papel mediador y el carácter relativo del lenguaje.<sup>830</sup>

Como muchos ilustrados, Montesquieu comparte con Bacon el axioma de que el conocimiento es poder, y contribuye a la creencia de que, a través de un saber obtenido por métodos científicos, la especie humana puede influir en su propio destino y alcanzar los ideales de igualdad, libertad y felicidad en un entorno de paz social y en armonía con un subyacente orden natural.<sup>831</sup>

Para él, el conocimiento es en sí mismo transformador, y para usarlo en beneficio de individuos y sociedades hay que investigar las reglas por las que se rigen los fenómenos. Ello implica ahondar en el conocimiento de la realidad circundante tanto como en el del ser humano, en su realidad interior.

El camino del saber supone, a tenor de sus escritos, la única posibilidad que tiene el hombre de liberarse de su ignorancia y prejuicios para así evolucionar en sociedad, construyéndose a sí mismo. Por ello, entiende que hay que aspirar a la sabiduría necesaria para actuar virtuosamente, siguiendo un método interrelacionado que combine experiencia y razón, y unificando argumentalmente todos los conocimientos, sin prescindir de ninguno, para construir el equilibrio de los individuos con su sociedad, así como el de las sociedades con su entorno, dado que, según las reglas de la naturaleza, todo tiene relación directa o indirecta con todo.<sup>832</sup>

Las aspiraciones e intenciones cognitivas de Montesquieu son amplias, persiguiendo una armonía que trasciende las fronteras culturales. Y aunque su visión política global inspiró ya a los filósofos griegos que sentaron las premisas de la filosofía política de nuestra cultura, en lo metódico, se aleja del idealismo objetivo y de la

---

<sup>830</sup> Como afirman Berger y Luckmann, y nosotros lo compartimos, el conocimiento es tanto un producto social como un factor de construcción y cambio social. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 111, 214 ss.

<sup>831</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 336, 436, 438.

<sup>832</sup> Una reflexión actual e interesante al respecto -aunque no a propósito de Montesquieu- la encontramos en ARANA, Juan, “¿Todavía es posible la interdisciplinariedad?” en *El caos del conocimiento...* pp. 13-22.



deducción platónica inspirada en las matemáticas y la geometría, compartiendo con Aristóteles el estudio y descripción de realidades empíricas de manera inductiva, prestando atención a las costumbres y los hábitos.<sup>833</sup> Y frente a la ruptura con las costumbres y con la tradición que procura el racionalismo del pensamiento Moderno, Montesquieu recurre a ellas, no por su validez como formas jurídicas concretas, sino por su asociación a la condición humana, por la influencia real que ejercen sobre la psicología y el comportamiento humano a través del hábito.<sup>834</sup>

En lo metódico, el bordelés se atiene primero a contemplar, luego a describir, y finalmente a comprender.<sup>835</sup> Los detalles tienen mucha importancia para él, están cargados de significados, y por ello se detiene en consideraciones y retratos sociológicos. A su entender, lo verdaderamente trascendente de lo que se percibe radica muchas veces en el matiz.<sup>836</sup> Ya en el Prefacio de *Del Espíritu* afirma que: «Cuanto más se reflexione sobre los detalles, más se sentirá la certeza de los principios».<sup>837</sup>

En su visión, el grado de certeza del saber depende en buena medida del punto de partida del observador, que sumergido en una realidad por naturaleza cambiante, solo logra la certeza al final de la observación, atenta y desprejuiciada, de una cadena de sucesos que cobran sentido al ponerse en relación entre sí y al vincularse a las motivaciones y características del alma humana. Starobinski, en su biografía intelectual de Montesquieu, recoge muy bien esta idea:

«Al preguntar el por qué de las cosas, sin olvidar su propia religión, los investigadores ven desaparecer lo que era autoridad: perciben los motivos contingentes, las causas que actúan sin saberlo en los actores, los modos y las convenciones excusadas de manera absurda y perentoria. Descubrimos,

---

<sup>833</sup> Platón se concedía una mayor libertad intelectual y especulativa, pues entendía que una vez conocida la idea del bien los medios para alcanzarlo eran una cuestión derivada. Es lo que George Sabine denomina «el método de libre construcción intelectual». SABINE, George, *op. cit.*, pp. 103-105, 110-11.

<sup>834</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 335. En el pensamiento del irlandés Edmund Burke (1729-1797) se recoge también la importancia de conjugar hábitos y sentimientos como condición necesaria para el logro de la cohesión social y política. *Ibid.*, pp. 461 ss. La importancia del hábito y del establecimiento de rutinas como factores de generación y mantenimiento de las realidades subjetiva y social es puesta de manifiesto por Berger y Luckmann. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., “Mantenimiento y transformación de la realidad subjetiva” en *op. cit.*, pp. 72 ss, 183 ss.

<sup>835</sup> C. Iglesias recoge que será Diderot en su *De l'interprétation de la Nature*, de 1754, quien fijará las tres etapas necesarias para el conocimiento científico: la observación que recoge los hechos de la naturaleza, la reflexión que los combina y la experimentación que verifica el resultado de la combinación. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 74.

<sup>836</sup> La palabra ‘trascendente’ no se usa aquí en un sentido metafísico.

<sup>837</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

más allá, todo un fondo de naturaleza humana, más o menos disfrazado con convenciones frágiles».<sup>838</sup>

Otro rasgo que hemos deducido de su visión cognitiva es que cree posible llevar a cabo una modelización del saber. Busca siempre los principios, y confía en descubrir los paradigmas que subyacen en la visión que los hombres tienen del mundo y de sí mismos y en base a los cuales organizan sus modelos sociales.<sup>839</sup> En la terminología actual empleada por Berger y Luckmann, podría afirmarse que Montesquieu se interesaba ya por las construcciones sociales de significado que dan origen a las instituciones que vertebran una sociedad.<sup>840</sup> Y de entre los modelos societarios, admira el modelo sociopolítico inglés.<sup>841</sup>

Pese a que el concepto de paradigma filosófico no se encontraba aún desarrollado, apuesta por la conveniente influencia, tanto de modelos de conocimiento científico, como de modelos naturales, sociales y personales. Pues Montesquieu advierte que existe una relación entre la visión que los seres humanos tienen de sí, y la forma en que las sociedades a las que pertenecen comprenden y ordenan su mundo.<sup>842</sup> Así, a propósito de los esfuerzos que hacen algunos hombres para lograr ser ingeniosos, afirma: « (...) todo depende de tener modelos».<sup>843</sup> Apunta a la posibilidad de aplicar paradigmas y métodos científicos al devenir personal, social y político, siendo la naturaleza y sus reglas el modelo mayor de conocimiento y virtud. De hecho, como señala S. Cotta, para Montesquieu, y en consonancia con sus intereses científicos, el principio fundamental de la creación artística reside en la imitación de la naturaleza, el mejor de los modelos posibles.<sup>844</sup>

Queda pues claro que su obra, como señaló el filósofo francés Destutt de Tracy (1754-1836) a principios del siglo XIX, parece impregnada de un relativismo que

---

<sup>838</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 71.

<sup>839</sup> Como se dijo, el concepto de paradigma que empleamos se asemeja al que emplean Berger y Luckmann en relación a los universos simbólicos que constituyen la matriz de significados objetivados socialmente y que cumplen funciones jerárquicas legitimadoras de los distintos órdenes objetivos y subjetivos de la realidad. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 122 ss.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>841</sup> Montesquieu otorgaba carácter ejemplar al sistema político inglés. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 6, pp. 205 ss. *Ibid.*, XX, 7, p. 415.

<sup>842</sup> Como escribe Higinio Marín: « (...) hay un cierto paralelismo entre la (...) comprensión de lo humano y la ordenación y comprensión del mundo que expresa y realiza el sistema social que nos cobija». MARÍN, Higinio, *op. cit.*, p. 330.

<sup>843</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 54, p. 141. La idea de paradigma no se empleaba en la época de Montesquieu, es un concepto de uso relativamente reciente por la Filosofía de la Ciencia.

<sup>844</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 237.

contrasta con la postura racionalista y que atiende a problemas éticos y políticos, pero no en menor medida a cuestiones propias de la teoría del conocimiento.<sup>845</sup> Y en dicha teoría la razón ocupa un lugar preeminente como privilegiado escalpelo en el proceso del discernir.<sup>846</sup> Pero se trata de una razón no subordinada a la experiencia, como la que describe Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, y sí instrumental, más modesta que el entendimiento que se tiene de ella en siglos anteriores.<sup>847</sup>

Montesquieu sostiene que la razón interactúa con procesos no racionales, pues la razón media en el proceso del conocimiento, pero es el placer que obtenemos lo que nos impulsa a ello, una idea defendida ya en la filosofía de Epicuro. Se trata de un proceso que se retroalimenta permanentemente: « (...) el alma es una eterna trabajadora, que labora constantemente para sí misma», escribe el bordelés.<sup>848</sup> Y por ello se inicia en la procelosa labor de investigación psicológica de los ritmos y las formas que motivan al alma, a lo que dedica fundamentalmente su *Ensayo sobre el gusto*. Como ejemplo, Starobinski observa que «es por las características del ritmo imprimido a la vida como distinguirá a los hombres dichosos de los hombres desdichados»,<sup>849</sup> y en esta afirmación se aprecia también el carácter finalista de sus reflexiones, pues junto al equilibrio social Montesquieu persigue la felicidad individual. De modo que, frente a las doctrinas filosóficas posteriores que explorarán el irracionalismo, encarnado en las figuras de

---

<sup>845</sup> CAPITANI, Pietro, “Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l’Esprit des lois» di Destutt de Tracy”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 461-478.

<sup>846</sup> Y no podía ser menos, puesto que ese lugar privilegiado ha supuesto a la larga un cierto triunfo de la civilización occidental: « (...) la unilateralidad del pensamiento occidental y de la civilización que funda, no es óbice -considera Heidegger- para que estos estén llamados a ser pensamiento y civilización mundial. La “europeización de la tierra”, la unificación planetaria bajo el dominio del modo griego de pensamiento, que es la raíz del mundo técnico, es “destino” (*Geschick*) de este pensamiento. La historia reciente confirma el “triunfo” de la civilización occidental; de una ciencia y de una técnica que se fundan en una metafísica específica. Y el pensar occidental es “destino mundial” -advierte Heidegger-, porque el concepto griego de razón es un instrumento de poder y de dominio sobre el ente sin rival; a la luz de este concepto de razón, el ente deviene objeto mensurable y calculable, susceptible de manipulación, previsión y control (...) ». CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedanta advaita...*, p. 8. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t24946.pdf>

<sup>847</sup> Racionalistas y empiristas no se diferencian porque estos últimos argumenten de modo irracional, sino por «el modo como es vista y anclada la razón en la totalidad del mundo». V.V. A.A., *Historia de la filosofía...*, p. 42.

<sup>848</sup> MONTESQUIEU, *Pensées*, Pléiade, I, pp. 1064-1066. Citado en IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 438.

<sup>849</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 26. Sobre la importancia del placer y la alegría en la obra de Montesquieu, cfr. BECQ, Annie, *op. cit.*, pp. 5-15. A nuestro juicio, Montesquieu no va nada desencaminado con este planteamiento, pues una importante corriente neurocientífica postula en nuestros días que «el alma es tiempo codificado en el cerebro», y que como tal, « (...) no reside en la anatomía o el espacio, sino en la actividad del sistema y sus códigos de tiempo». MORA, Francisco, “La mente es el tejido cerebral cosido con hilos de tiempo”, en *El reloj de la sabiduría...*, pp. 119, 132.

Schopenhauer (1788-1860) y Nietzsche (1844-1900), el bordelés estudia los aspectos no racionales del individuo pero bajo la perspectiva inicial de su encaje en fines racionales.

Participando de la idea, defendida por el materialismo de la época, de que buena parte de las claves del conocimiento posible acerca de las reglas de la naturaleza se encuentran en la propia fisiología cognitiva del hombre, el bordelés se adentra en el análisis de los fenómenos fisiológicos que fundamentan el saber. Algo que hará más tarde Diderot, con su primer trabajo psicológico-gnoseológico en *Lettre sur les aveugles* (1738), o Condillac, con su *Traité des sensations* (1749),<sup>850</sup> o lo hiciera también el empirista inglés Berkeley, con sus investigaciones sobre «psicología genética» en su *Principles of human knowledge* (1710), aunque también ha de decirse que el bordelés se sumerge en el tema de manera más modesta que ellos.<sup>851</sup>

Como afirma C. Iglesias, la visión de Montesquieu del organismo humano como una compleja maquinaria tiene sus implicaciones desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, conectando con el mecanicismo y el materialismo:

« (...) la teoría y práctica médica va a jugar un papel fundamental en la configuración de un nuevo espacio mental que permite la conjunción o agrupamiento de varias líneas de fuerza claves del siglo XVIII». <sup>852</sup>

El problema del conocimiento es capital en el siglo XVIII, y el barón de La Brède comulga con la idea de que la memoria y la fisiología están en la base del proceso. Parafraseando a Starobinski, si «las acciones simples por las cuales se conserva nuestra vida son de por sí una dicha: respirar, dormir, comer»,<sup>853</sup> ¿qué nos mueve al conocimiento? Y no tan solo conservan nuestra vida y nos empujan a conocer, sino que a juicio de Montesquieu la construyen. Todo análisis en su obra es, como afirma Starobinski «inseparable de las condiciones fisiológicas de la vida». <sup>854</sup> La orientación interdisciplinar y compleja de su pensamiento es, a mi juicio, patente.

De otro lado, Montesquieu traspasa las fronteras de lo racional, adivinando que la imaginación, la sorpresa y la sensibilidad, influyen en la humana y creativa labor de obtención de conocimientos, ensanchando los campos de estudio para nuevas teorías

---

<sup>850</sup> Señala Cassirer que Condillac sitúa la cuestión de la Óptica de Molyneux como «el origen y la clave de toda la psicología moderna». Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 28, 127.

<sup>851</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 97, 130.

<sup>852</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 254, 283.

<sup>853</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 25.

<sup>854</sup> *Ibid.* p. 25.

que van de lo filosófico a lo antropológico y de lo político a lo estético.<sup>855</sup> A la religión, como fuente de conocimiento, «fuente de luz» según Montesquieu,<sup>856</sup> la muestra en lid con las ciencias naturales, tanto por su valor revelado y trascendente en un sentido metafísico, como por ser estudiada bajo el prisma de su funcionalidad en los procesos sociales.

Otro rasgo descriptivo del pensamiento de Montesquieu que hemos visto en los anteriores apartados es su afán de dar una utilidad práctica a sus reflexiones. De ahí su esfuerzo por no caer en reduccionismos estériles, tampoco los de la razón, surgiendo de ello la práctica de la moderación como límite, incluso en el conocer. A mi entender, en lo que sería su teoría acerca del conocimiento, la moderación se emplea en sus obras sobre todo en el sentido de la «*epojé*» escéptica, con la que se persigue el aquietamiento de las pasiones para que no interfirieran en el proceso del conocimiento.<sup>857</sup>

Montesquieu estima igualmente muy importante el ejercicio de la autocrítica para alcanzar la perfección del conocimiento, al menos de una crítica constructiva. Y tanto como su ejercicio, considera la relevancia del modo de criticar. Las *Cartas Persas* son, en su conjunto, buen ejemplo de ello.

En definitiva, de la lectura de Montesquieu se desprende que el ser humano se desenvuelve en sociedad; es un ser que siente, conoce y se diferencia de otros seres por su capacidad de sentir y pensar. Las posibilidades de decidir sobre su vida y de construirse a sí mismo en el ejercicio de su libertad, esto es, sus oportunidades de realización, se encuentran encerradas dentro de las capacidades y de los límites del

---

<sup>855</sup> Señala Cassirer: «La lucha empeñada en la estética del siglo XVIII por la determinación y ordenación jerárquica de cada uno de los conceptos fundamentales, refleja en cada una de sus fases este esfuerzo universal. Ya se trate de la lucha entre razón e imaginación, de la oposición entre genio y regla, de fundar lo bello sobre el sentimiento o sobre una determinada forma del conocer, en todas estas antítesis late el mismo problema fundamental (...) Entre los títulos impercederos del siglo de las Luces tenemos la realización de esta faena; ha logrado, con una perfección casi sin precedentes, reunir lo crítico y lo creador transfundiéndolos uno en otro». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 305-307. Sobre el tratamiento de la imaginación en la Ilustración, cfr. *Ibíd.*, pp. 312 ss. La creatividad es objeto de estudio por la filosofía contemporánea. Particularmente interesante resulta -a mi juicio- la visión que sobre la influencia de la creatividad como fenómeno común a todo conocimiento presenta el físico teórico David Bohm. BOHM, David, *Sobre la Creatividad*. Barcelona, Kairós, 2001.

<sup>856</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 17, p. 56.

<sup>857</sup> Aparte de la corriente filosófica fenomenológica, que redefine el concepto de '*epojé*', desde la Antropología actual se sostienen posturas parecidas, pues: « (...) como todos conocemos muy bien por experiencia, no todo es pura racionalidad. Los seres humanos también tenemos reacciones automáticas, instintivas, y puramente emocionales como las de cualquier vertebrado (...) Así pues, disponemos de un sistema de lo emocional, que nos permite juzgar, moderar y controlar de manera inteligente nuestras emociones». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, "Cerebro, lenguaje y tecnología", en *op. cit.*, pp. 100-101.

sentimiento, del pensamiento y de la acción. Por eso le interesa saber cómo sienten, conocen y piensan los hombres, así como el papel que los elementos geoclimáticos, fisiológicos, socioculturales y políticos tienen en ello. De esta manera, en su obra están ya prefiguradas las grandes tendencias, tanto materialistas como idealistas, que luego asumirán las distintas corrientes sociológicas y antropológicas.

Tras este resumen pasaré a analizar una cuestión que considero de importancia capital en su pensamiento: la cuestión del método.

## ***CAPÍTULO 4.- EL MÉTODO EN MONTESQUIEU***

«El problema del conocimiento de la naturaleza no se puede disociar del de la naturaleza del conocimiento. Es tan necesario estudiar todo conocimiento físico en su enraizamiento ántropo-social, como estudiar toda realidad social en su enraizamiento físico».

EDGAR MORIN, *El método*.

«Mon âme se prends à tout».<sup>858</sup>

MONTESQUIEU.

Montesquieu, apreciando una continuidad entre los aspectos físicos y los culturales, orienta su esfuerzo a tratar de comprender unificadamente las reglas, principios y criterios de relación por los que se rigen los fenómenos. Para ello, propugna el hacer uso de una metodología que se fundamenta en su visión epistemológica, que a su vez, descansa en el estudio de la naturaleza humana. Partiendo de la misma, no olvida, en el plano metodológico, aquellas dimensiones del ser humano que influyen en su manera de aproximarse al conocimiento del mundo y de sí mismo.

De sus reflexiones se desprende que el saber no se produce de modo objetivo, aislado de todo contexto social, ni responde a motivos abstractos, ni se forma exclusivamente con elementos racionales. El saber se corresponde con las capacidades y limitaciones humanas; se valora según el contexto y la posición del observador; participa de las aspiraciones sociales, y obedece y se motiva en factores que anidan en la propia psicología humana.

A su juicio, el camino hacia el conocimiento exige renunciaciones personales, y se adquiere, se manifiesta y transmite por mecanismos que responden, no solo a la lógica, también a la descripción, la metáfora, y la persuasión. Por tanto, la conclusión fundamental que se deduce es que todos esos aspectos deben ser considerados científicamente por una buena metodología.

En este capítulo nos adentraremos en el humanismo científico al que se orientan sus investigaciones. Se analizará la influencia que la literatura, los viajes y la historia tienen en el modo en que el barón de La Brède contempla la realidad. Se mostrará el carácter asistemático, que no por ello incoherente, de sus reflexiones. Y se expondrá la

---

<sup>858</sup> Mi alma se interesa por todo.

doble vertiente desde la que cabe analizar su método, así como el papel que la experiencia y la deducción tienen en sus razonamientos.

Si en el capítulo anterior se ha investigado la cuestión relativa al conocimiento necesario para comprender los procesos de construcción sociocultural, se investigará ahora el enfoque metodológico de Montesquieu, orientado fundamentalmente al logro una ciencia de lo social.

Con la descripción del estilo persuasivo, y del afán pedagógico y finalista de sus escritos, los siguientes apartados se adentrarán pues en la cuestión del método, que constituye uno de los aspectos históricamente más valorados de su obra. Deben distinguirse en Montesquieu, aunque se encuentren estrechamente vinculados -y esta afirmación es especialmente relevante- el camino a seguir para la obtención del conocimiento, esto es, la epistemología o fundamento del conocimiento y su método, de la metodología práctica que proponen las ciencias sociales para el logro de sus objetivos, y en este caso, especialmente la ciencia política.<sup>859</sup>

En este capítulo se explicará que su intento metódico de análisis y comprensión unitaria de los fenómenos, desde la geografía al carácter de los pueblos, le llevará a concebir el concepto de espíritu general. Se verá que su asistematismo filosófico no obedece a criterios arbitrarios, sino a planteamientos compartidos con otros autores, y plasmados en la filosofía estética de la época, acerca de cómo ha de concebirse el estudio de la historia natural. Se justificará que la amplia cartografía humana y social que desprejuiciadamente intenta analizar nuestro autor, en un intento que le llevará a fundar lo que se ha venido en llamar una ciencia de la sociedad,<sup>860</sup> lo convierte en precursor del positivismo sociológico, evidenciando las potencialidades, reconocidas por más de un autor, de una obra que sienta las bases de una ciencia política basada en criterios científicos.

Lo cierto es que, desde el principio, la obra que se ha venido considerando más importante del bordelés, *Del Espíritu de las Leyes*, está presidida por una intención más metódica que valorativa. Montesquieu no escribe para censurar la realidad, sino para

---

<sup>859</sup> «Vallet Goytisolo ha destacado cuatro niveles en el método de Montesquieu: filosófico, sociológico, político y jurídico». VALLET DE GOYTISOLO, J., “¿Cabe, entre las Ciencias jurídicas, la legislativa?”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año XLI, Curso 1988-1989. Citado en SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 90.

<sup>860</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu et la scienza...*, *op. cit.*



analizarla, pretendiendo con ello comprenderla,<sup>861</sup> esto es, conocer los motivos y las leyes de los cambios que en ella se producen. También para postular que sean los cerebros más capaces los que propongan las estrategias que hagan perdurar y prosperar las diferentes sociedades humanas, que es otra forma de decir que retoma, con su propia impronta personal, el objetivo común a Platón y su discípulo Aristóteles, de encontrar la ciencia y adquirir el arte de encauzar la vida política hacia fines éticos por medios racionales.<sup>862</sup> Basta con recordar estas palabras del bordelés:

«No escribo para censurar lo que esté establecido en ningún país. Cada nación encontrará aquí las razones de sus máximas; y sacará naturalmente la conclusión de que proponer cambios corresponden solo a quienes están felizmente dotados, para penetrar, con un golpe de genio, toda la Constitución de un Estado».<sup>863</sup>

Para Althusser, Montesquieu es el verdadero fundador de la ciencia política, yendo incluso mucho más allá de sus predecesores, puesto que opera en su obra una auténtica revolución metódica, comparable a la distancia que separa «la física especulativa de un Descartes de la física experimental de un Newton». Aunque también inspirado en la naturaleza, el bordelés se distancia de Hobbes, Spinoza o Grotius dada la amplitud y la unidad de su proyecto, pues pretende reflexionar sobre todos los usos y las leyes de todos los pueblos del mundo, no sobre unos pocos; y dado su objeto y su método, pues se acerca a su estudio abordando los hechos particulares en su concreción histórica, no en su generalidad o esencia, para luego deducir de ellos leyes generales.<sup>864</sup>

En nuestro entendimiento, Montesquieu desarrolla así unas premisas fundadas por Aristóteles, cuyo método «en conjunto, ha sido el más sólido y más fructífero de todos los que ha desarrollado el estudio de la política».<sup>865</sup> El bordelés desea conocer para transformar. En su obra, el método, orientado hacia lo político, adquiere una perspectiva diferente de la del renacentista Maquiavelo (1469-1527), aunque en su interés por analizar «las causas del auge y decadencia de los estados y los medios por los cuales puedan los estadistas hacer que perduren»,<sup>866</sup> ambos coincidirán en el uso - aunque distinto- de elementos empíricos e históricos, así como en la necesaria capacitación de la figura del gobernante. Como se verá, en Montesquieu no se trata de

---

<sup>861</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 8.

<sup>862</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 110.

<sup>863</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24. Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 136.

<sup>864</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 15 ss.

<sup>865</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 115.

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 270.

que el fin justifique los medios, sino de que éstos se conviertan en garantes del cumplimiento de unos fines preestablecidos. Aunque ya Maquiavelo -después de Aristóteles- había puesto de manifiesto la importancia de las fuerzas de toda naturaleza que intervienen en lo político, lo había hecho desprovisto de afán sistemático y de rigor científico, apoyado en el sentido común y alejado de inquietudes filosóficas.<sup>867</sup>

Con sus análisis, Montesquieu intenta trasladar al ámbito del humanismo las bases científicas del estudio de la realidad. Este intento se encontraba también presente en la obra de Hobbes (1588-1679), que, en su completo sistema de filosofía, al que incorpora la ciencia política, persigue desentrañar las razones y orientación de los procesos que tienen lugar bajo formas aparentes. Al igual que en la obra de Montesquieu, encontramos en Hobbes una asimilación por la política del análisis de la naturaleza humana, especialmente de su psicología. Si bien, Hobbes se ampara en planteamientos metódicos dominados por la racionalidad y la deducción en los que el recurso a la experiencia tiene casi un valor ejemplificador, y en esto su obra se acerca mucho más a la de Grocio o Descartes.<sup>868</sup> Pero ni la obra de Hobbes ni la de Montesquieu se agotan en sí mismas, como afirma Carmen Iglesias:

« (...) el sueño de una «sociología newtoniana» no acaba en el siglo XVIII: la «física social» comtiana, la «atracción pasional» fourierista, la búsqueda incansable a lo largo del XIX y gran parte del XX de un sistema armónico social que sea equivalente a la armonía física del universo y proporcione una explicación sustantiva de la legalidad de la interacción social, son otros tantos ejemplos de la persecución de esa imagen aparentemente estática y definitiva que Newton consiguió para el cosmos».<sup>869</sup>

Serán muchas las perspectivas que entroncarán con los objetivos metódicos del bordelés, por ejemplo Marx y el materialismo derivado del mismo, pues como señala Martin Buber:

«Lo que Marx pretende ofrecer a los hombres de su tiempo no es una imagen del mundo, sino una imagen de la sociedad, mejor dicho: la imagen del camino a través del cual podrá llegar la sociedad humana a su perfeccionamiento (...) Las relaciones de producción son para Marx lo esencial y sustantivo (...)».<sup>870</sup>

---

<sup>867</sup> *Idem.*

<sup>868</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 331, 355.

<sup>869</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 211.

<sup>870</sup> BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 50.

En otro orden de cosas, y dados los vínculos que hemos apreciado entre la biografía personal e intelectual del bordelés, puede afirmarse que los numerosos viajes que realiza dejan una impronta en sus escritos. En su época los viajes tienen relevancia como camino (método) hacia el conocimiento.<sup>871</sup> Su condición de viajero le permite adoptar cierta perspectiva vinculada a la mirada distante del que no se incluye como parte del paisaje, algo que comparte con la mirada del científico. De ahí deriva un método que se califica en esta tesis de cartográfico, en el que, como ya se dijo, cada cuadro de percepción que dibuja se enmarca en un complejo de relaciones más amplio.

Montesquieu goza de una mirada que engarza a la naturaleza con el individuo, lo individual con lo cultural, lo cultural con lo sociopolítico, y en el que las cuestiones accesorias, los detalles de la vida cotidiana, son importantes.<sup>872</sup> Se puede afirmar que en buena parte su metodología se nutre biográficamente de la inspiración que le proporcionan sus viajes. Del viajar se desprenden, casi de manera natural, la relatividad que predica del conocimiento en general y la transitoriedad del concepto de verdad social que reflejan sus escritos.

Verdad y relatividad de los fenómenos que, presumiendo la existencia de leyes naturales universales, Montesquieu refiere al mundo de lo humano, de lo social. Se aparta así de cuestiones metafísicas, y no porque no le interese la “esencia” o “realidad última” de todo lo que hay, sino porque se centra en buscar, dentro del orden natural, las leyes según las cuales se origina y desenvuelve todo lo que existe.

Se trata de verdades relativas, a las que el autor accede con un espíritu curioso y una mirada espontánea, que pretende ser desprejuiciada y que, con su afán pedagógico, transmite mediante reflexiones que adoptan a veces la forma de breves pensamientos, otras de razonados ensayos, y en ocasiones la expresión literaria, sirviéndose las más de las veces de un lenguaje asequible y popular que caracteriza la mayor parte de sus escritos.<sup>873</sup>

---

<sup>871</sup> Montesquieu viajará durante tres años por Alemania, Austria, Holanda, Suiza, Hungría, Italia e Inglaterra, viajes que le influirán sobremanera. Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 23. También Rousseau viajó, y “envió” a su personaje *Emilio* a conocer mundo, aunque él mismo acabará decepcionado y retirado en el campo.

<sup>872</sup> La Sociología del Conocimiento otorga mucha importancia a los detalles de la vida cotidiana en el análisis orientado hacia la construcción social., cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 29.

<sup>873</sup> Montesquieu supo hacerse oír en su tiempo, y si por curiosidad se contabilizan las nuevas referencias que a día de hoy aparecen diariamente en diarios, revistas y páginas de internet a su persona y pensamiento, podrá tenerse una idea de la persistencia de su lenguaje y planteamientos en la memoria

El suyo es un humanismo científico y ético que aspira a la unidad del conocimiento e invita a la tolerancia, incapaz de entender al hombre sin tener en cuenta los procesos naturales que tienen lugar en su constante interacción con el entorno físico y social al que pertenece.<sup>874</sup> Lejos de juzgar se trata de comprender, de hacer ver para transformar la propia visión.<sup>875</sup> Como se ha apuntado anteriormente, en la obra de Montesquieu se advierte también que el esfuerzo metódico no puede ser aséptico, sino que implica renunciaciones personales por parte del observador, del analista, o del científico.

Existe un debate que analizaremos más adelante acerca de hasta qué punto el método empleado por Montesquieu hace de sus reflexiones conjuntas de lo natural y lo social una ciencia o un arte.

También hay que poner inicialmente de manifiesto que la metodología de la que hace uso se apoya en la historia, en la perspectiva cíclica que se aprehende de su estudio. El sentido de lo histórico es para él una virtud que sirve al presente. No hay que olvidar que el análisis de la historia abraza una perspectiva holística general, pues originalmente se concibe como una enumeración de la totalidad de los hechos observables.<sup>876</sup>

Finalizaremos los apartados de este capítulo con las características generales que, a tenor de sus escritos, debe reunir una metodología de lo social.

#### **4.1.- Hacia un Humanismo científico.**

El ideal de saber al que aspira Montesquieu, se acompaña en su obra de una propuesta metodológica. Como vimos, escribe acerca del conocimiento, de la verdad, y de la sabiduría, buscando una forma de saber superior, a medio camino entre lo filosófico y lo científico, mezcla de filosofía, poesía y biología.<sup>877</sup> El suyo es, a juicio nuestro, un humanismo científico, según vamos a justificar.

---

popular colectiva a lo largo de más de dos siglos. La misma idea predicará el autor respecto de las leyes, estas deberán ser accesibles y poder ser comprensibles por sus destinatarios sin dificultad. Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 144.

<sup>874</sup> «La tolerancia de las costumbres ajenas es una actitud característica de Descartes, Vico, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Turgot, Helvetius y muchos otros autores famosos de la Ilustración. Mas es una tolerancia que no debe tomarse por indiferencia moral ni por un auténtico relativismo cultural». HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 11.

<sup>875</sup> La de Montesquieu es una visión que induce a una terapéutica social cognitiva.

<sup>876</sup> V.V. A.A., *Historia de la filosofía...*, p. 54.

<sup>877</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu et la scienza...*, pp. 300-301. Montesquieu estuvo muy interesado en la obra de Homero, cfr. VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Antiquité (classique)”, [en línea]. Dictionnaire

Precisamente, este aspecto fue uno de los más tratados por Durkheim, quien en su *Tesis latina*, en la que analiza la obra del bordelés, diserta sobre la parte científica implícita en todo arte, particularmente en el arte de lo político, dedicando un apartado al objeto de la ciencia y al método seguido por Montesquieu. Durkheim analiza allí las diferencias entre el arte de lo político que persigue Aristóteles, por un lado, referido a hechos inmediatos a los que dar respuesta y proyectado hacia el porvenir, pero con una importante carga utilitaria presionada por la urgencia, y por otro, el carácter imparcial, metódico, sereno y distanciado que observa en la obra del bordelés, ajena a un sentido práctico orientado a reformas inmediatas.<sup>878</sup>

Pese a la opinión de Durkheim, M. Santaella matiza que, a pesar de la distancia en el tiempo, existen analogías claras entre la actitud metodológica de Aristóteles y de Montesquieu ante los fenómenos políticos y sociales.<sup>879</sup> Es cierto que el filósofo francés no pretende tan solo resolver cuestiones sociales concretas de su tiempo, sino reflexionar sobre los mecanismos que hacen del modo de encarar las cuestiones sociopolíticas una ciencia que perdure; pero también Aristóteles perseguía algo parecido con su sistema de pensamiento, atribuyendo un papel fundamental a lo político.

Sobre las diferencias entre arte, poesía y ciencia en la obra del bordelés, para Durkheim la poesía es tarea propia para la descripción de lo infinito, de lo que racionalmente no atiende a un objeto de estudio susceptible de tipificación, sin método ni procedimiento racional. Son notas que no advierte en el análisis de Montesquieu, aunque en alguna medida, y quizá por el carácter embrionario de su pensamiento, observa que, aunque veces no separa claramente estas cuestiones, sí que renuncia a las implicaciones que conlleva la perspectiva del arte. Por otro lado, destaca como principio que recoge la obra del bordelés el que «todos los fenómenos del universo están estrechamente ligados entre sí».<sup>880</sup> Este principio, reflexiona Durkheim:

---

électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=109>>. Asimismo: TOUCHEFEU, Yves, “Écrivains grecs” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=387>>.

<sup>878</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 22 ss.

<sup>879</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 109.

<sup>880</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 22 ss.

« (...) ya ha sido puesto a prueba en otros dominios de la naturaleza y jamás se ha mostrado falso, es muy probable que también sea válido para las sociedades humanas, las cuales forman parte de la naturaleza».<sup>881</sup>

Por lo tanto, una incipiente ciencia del hombre y de la sociedad debe tener en cuenta toda faceta humana, y así lo aprecia Montesquieu al incluir en su análisis elementos, tanto racionales como irracionales. Pero Durkheim valora sobre todo la vertiente racional, metódica y distanciada de la obra del bordelés, centrada en aspectos finitos y positivos, sustentada en la idea de que todos los fenómenos se encuentran relacionados, y orientada hacia el estudio de las sociedades humanas.

Siendo cierto que Montesquieu se aproxima más al intelecto analítico de un científico que al sentimiento unitario del místico, no renuncia a ninguno de los dos aspectos en la medida en que entre ellos pueda establecerse alguna relación. Ya se advirtió que el propio Montesquieu sostiene en su *Defensa Del Espíritu de las Leyes* que hay que utilizar correctamente la razón, y sobre todo, no hay que confundir las diversas ciencias y las ideas de cada ciencia: «Esta manera de razonar no es buena, puesto que asocia a las cosas de las que se trata otras que no les son accesorias, y confunde las diversas ciencias y las ideas de cada ciencia».<sup>882</sup>

Es cierto también que el bordelés participa claramente de la alianza entre ciencias naturales y del espíritu que encabezará en su época D'Alembert (1717-1783). Al tal efecto, señala Cassirer que: «No existe ningún pensador importante del siglo XVIII que se haya sustraído por completo a esta tendencia».<sup>883</sup> Y Montesquieu lo hace por dos razones: El primer motivo es que le inspira metódicamente la solidaridad que subyace en todo saber, derivada de su entendimiento de la naturaleza y del hombre. Una unidad que en su visión trasciende el mero conocimiento en dirección hacia la sabiduría, postura representada por Leibniz,<sup>884</sup> y que Newton consigue metódicamente al «unificar la multiplicidad de los fenómenos naturales en una sola regla universal». Como hace Newton, Montesquieu trata de pasar de los hechos a sus leyes. Y al igual que Leibniz:

«No intenta subordinar lo múltiple a lo uno, lo cambiante a lo permanente, sino que parte del supuesto de que ambos momentos no pueden explicarse más que recíprocamente. El conocimiento auténtico no puede ser, por lo

---

<sup>881</sup> *Idem.*

<sup>882</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa, Tercera Parte, p. 885.

<sup>883</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 64.

<sup>884</sup> Como afirma Juan Arana: «Leibniz representa el punto álgido del optimismo moderno con respecto a la cuestión de la unidad y diversidad del saber». Cfr. ARANA, Juan, *El caos del conocimiento...* p. 109.

tanto, ni el conocimiento de lo permanente ni el de lo cambiante, sino que debe comprender y mostrar su trabazón y su recíproca determinación».<sup>885</sup>

No hay que olvidar que el siglo XVIII hereda la exigencia de unidad del racionalismo del XVII, que entiende los distintos campos científicos como complementarios bajo la dirección de la razón, y que en palabras de D'Alembert, comprende en su unidad la fuerza intelectual humana allá donde se aplique. Y si bien Montesquieu se aleja de las pretensiones políticas platónicas de un único modelo perfecto de sociedad ideal, frente al dualismo racionalista, transita desde un sentirse separado del entorno, a saberse parte del mismo.<sup>886</sup>

La idea de continuidad se observa también en Leibniz, para quien: «Continuidad significa unidad en la multiplicidad, ser en el devenir, permanencia en el cambio».<sup>887</sup> La ley de continuidad implicaría que la naturaleza nunca realiza saltos: «Al igual que Spinoza, Leibniz intenta postular una mediación universal, una conexión de lo individual con la totalidad».<sup>888</sup> Esta idea se encuentra también recogida en los ecos platónicos y renacentistas de la continuidad de las formas naturales que predica la Escuela platónica de Cambridge. En Montesquieu, se halla en la unidad que va desde la sensación hasta la reflexión, y desde las características geográficas del terreno al carácter de los pueblos.<sup>889</sup> No obstante, aunque no hemos encontrado suficientes referencias para afirmar que haya una influencia directa de esta Escuela sobre Montesquieu, puede haberla, al menos, a través de los esquemas newtonianos.<sup>890</sup>

---

<sup>885</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 24, 243, 255.

<sup>886</sup> Se trata de una visión procedente del neoplatonismo que puede traerse al presente: «La dualidad objeto-sujeto así como la estaticidad de los mismos es algo que se da por supuesto en el acercamiento cotidiano a la realidad (...) En este sentido estamos presos de los esquemas cognitivos heredados de la Ilustración hasta el punto de que constituyen el prisma a través del cual miramos (...) Se crea así en el conocimiento actual una especie de esquizofrenia cognoscitiva basada en la infinita fragmentación de los saberes (...) tras esta noción de conocimiento se pierde todo vínculo del saber con la realidad humana (...) Este es el ineludible atolladero al que nos enfrenta la sociedad actual y tal es el punto ineludible del que debe hacerse cargo todo pensamiento a la altura de los tiempos. Tras ver los resultados devastadores de la cosmovisión actual tanto en la Naturaleza como en el mundo humano, no pocos pensadores, entre ellos Heidegger o Karl Rahner, han cifrado la única esperanza de la supervivencia del hombre como especie en un cambio de cosmovisión que le abra a un modo más amplio de experiencia vital». HERMOSO FÉLIX, María Jesús, «Los caminos del alma en la filosofía de Plotino. Hacia una nueva concepción del conocimiento», en V.V. A.A., *Cartografías de la experiencia enteogénica*, Madrid, Ediciones Amargord, 2007, pp. 172-173.

<sup>887</sup> V.V. A.A., *Historia de la filosofía...*, pp. 47-48.

<sup>888</sup> *Idem.*

<sup>889</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 39, 46, 101.

<sup>890</sup> A tal efecto es recomendable la reflexión de C. Iglesias relativa a los paradigmas filosóficos de su tiempo, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 161 ss.

La segunda razón por la que Montesquieu participa de la alianza entre ciencias naturales y del espíritu es que vincula potencialmente toda ciencia a una ética. El sentido de la ciencia radica para él en conocer la realidad para transformarla. Y habida cuenta que -en su visión- el ser humano no actúa motivado únicamente por la razón, sino que, como se ha analizado en capítulos anteriores, hasta el pensamiento se encuentra condicionado por elementos irracionales como el placer, asume que en el esfuerzo por comprender y domeñar la naturaleza humana, puede más la persuasión que la sola razón o la mera fuerza de la autoridad. Por lo tanto, expositivamente, el bordelés « (...) prefiere adoptar, en todo lo que hace, las vías indirectas».<sup>891</sup> Así lo observa Starobinski, para quien:

«Ese estilo agrada siempre al buen entendedor, que sabe descifrar un sentido propio a través de lo figurado, una realidad a través de lo alegórico, y que sabe adivinar aquello a lo que se apunta por encima de aquello a lo que se alude».<sup>892</sup>

Se trata de una persuasión que encierra un sentido metódico, pues implica descubrir la manera de motivar a los individuos, acercando los conocimientos científicos que son fruto del estudio del ser humano y las sociedades, al logro de conquistas sociales. Por ello afirmamos que el suyo es un humanismo científico, y en apoyo de esta afirmación, puede apreciarse que Montesquieu expone abierta y claramente sus intenciones desde el principio:

«Si pudiera hacer de modo que los que mandan aumentaran sus conocimientos sobre lo que deben prescribir, y los que obedecen encontrasen un nuevo placer en obedecer, me sentiría el más feliz de los mortales».<sup>893</sup>

Como puede comprobarse trata de obtener este conocimiento por métodos científicos, para lo cual se inicia en el análisis objetivo de las bases ambientales, fisiológicas y culturales de las realidades personales y sociales, trazando el camino que va desde el medioambiente, pasando por la antropología, hasta el estudio de los procesos de construcción social.<sup>894</sup>

---

<sup>891</sup> STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>892</sup> *Idem.*

<sup>893</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

<sup>894</sup> Hay que manifestar especial cuidado cuando se abre la vía de una persuasión no acompañada de elementos racionales y criterios científicos. En este punto, y ya en el siglo XX, surgen, como derivaciones de la Fenomenología, teorías antropológicas basadas en la negación de criterios objetivos, siguiendo esa línea se llega a la conclusión, denunciada por Marvin Harris, de que «la verdad es cualquier cosa en la que se puede persuadir a la gente a creer», de ahí a la instrumentalización de los poderes para someter a



Aflora así en su pensamiento la cuestión del método como perspectiva susceptible de análisis independiente. Y antes de desglosar esta cuestión en los siguientes apartados, vamos a realizar unas breves consideraciones introductorias al respecto.

De entrada, como venimos diciendo, el estilo y la metodología empleados en sus facetas de filósofo y escritor es persuasivo. Podemos incluso decir que pedagógico, tanto en el modo de analizar como en el de transmitir. Y no puede ser de otro modo, dado que se dirige a hombres de carne y hueso, a la totalidad de su ser y circunstancias, y no a solo a sus ideas, creencias o intelecto racional. Por lo tanto, el suyo no es el método racional cartesiano.

Las matemáticas estaban ya lejos de ser concebidas como un lenguaje exclusivo universalmente válido para comprender todas las acciones. Ya Pascal, en el siglo XVII, había tratado de definir las fronteras entre las ciencias naturales y del espíritu.<sup>895</sup> El ser humano, dice Montesquieu, pese al valor que le atribuye, no está dominado por la razón, ya que así lo acredita su naturaleza, pues es un ser orientado al hacer en sociedad: «Hecho para vivir en sociedad (...)».<sup>896</sup> De modo que toda su exposición se encuentra impregnada de un enfoque pedagógico que tiene en cuenta la mediación de los sentimientos y la fuerza de los hábitos.<sup>897</sup>

Para Montesquieu, el ser humano participa de una razón universal. Tal carácter se explicaría porque trata de abarcar lo ideal y lo real a un tiempo.<sup>898</sup> En palabras de Cassirer:

«La fuerza de la razón es la única que nos abre la entrada al infinito; la que nos lo asegura y nos enseña a ponerle medida y límite, no limitando su ámbito, pero sí conociendo su ley, que todo lo abarca y penetra».<sup>899</sup>

---

los hombres media un pequeño paso. Cfr. HARRIS, Marvin, “El oscurantismo”, en *El materialismo cultural...*, p 343 ss.

<sup>895</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 31.

<sup>896</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 31.

<sup>897</sup> Tanto Platón como Aristóteles consideraron ya la importancia de los hábitos para el logro del equilibrio social. En su teoría de la educación Aristóteles atribuye mayor importancia que Platón a los hábitos, y lo sitúa entre la naturaleza y la razón, siendo las tres mayores fuentes de virtud humana. SABINE, George, *op. cit.*, pp. 89, 98. Ya se argumentó que, en el siglo XX, Berger y Luckmann describen los orígenes de las instituciones a partir de la importancia de los hábitos. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 72 ss.

<sup>898</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 377.

<sup>899</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 55.

La universalidad se muestra a través de la naturaleza de los fenómenos, en las leyes de equidad que fijan las relaciones necesarias entre las cosas. Los seres humanos participan de ella a través de una razón particular, la propia de los hombres, mediatizada y condicionada por todo aquello que también es.<sup>900</sup> Por eso, para Montesquieu no basta con conocer, hay que sentir las costumbres, así como practicarlas desde la infancia « (...) a fin de que nos sostenga en ese tiempo crítico en que comienzan a nacer las pasiones y nos alientan a la independencia».<sup>901</sup>

Aflora así en su pensamiento el componente educativo como elemento metódico esencial en el proceso de construcción sociocultural, puesto que, a su juicio, en la educación han de tenerse en cuenta las relaciones recíprocas existentes entre los factores antropológicos y los epistemológicos, tanto para analizar el conocimiento como para comprender las relaciones de poder.<sup>902</sup> Pensamiento racional, sentimiento y educación se ligan en su visión como en la de otros Ilustrados, por ejemplo en la de Rousseau.

En sus reflexiones, el sentimiento se sitúa junto a la razón, ahondando así en una visión analítica acerca de lo específicamente humano. En la práctica, hombres y mujeres son seres construidos por sus hábitos. Razón, sentimientos y costumbres caracterizan su naturaleza, por eso son tan importantes para él la educación y las costumbres. En la número 62 de las *Cartas Persas* se pregunta: «¿Se debe esperar todo de la fuerza de la razón y nada de la dulzura de la costumbre?».<sup>903</sup>

Parece que, asumiendo algunos de los presupuestos empíricos en materia metodológica, reunidos más tarde por David Hume (1711-1776) en su *Ciencia de la naturaleza humana*, Montesquieu quiere instrumentalizar la razón, el sentimiento, y los hábitos. Y ello es así puesto que posee una visión finalista del conocimiento, orientándolo siempre hacia fines sociales que incluyen la realización individual.

---

<sup>900</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, “Ley eterna, leyes particulares”, en *op. cit.*, pp. 85-89.

<sup>901</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 62, p. 159. Montesquieu es consciente de la importancia y especial sensibilidad de esta etapa de la vida humana cuya vital importancia para la evolución de las sociedades se ha acreditado posteriormente. Cfr. GOPNIK, Alison, “Cómo cambian el mundo los niños”, en *op. cit.*, pp. 20 ss. Se dedicará un apartado del capítulo 5 al factor educativo en Montesquieu.

<sup>902</sup> Se trata de una visión que también recoge hoy el pensamiento complejo. Cfr. MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, *op. cit.*, p. 73.

<sup>903</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 62, p. 159. Hoy se sabe con certeza que el cerebro humano se encuentra dividido en dos hemisferios conectados entre sí, y que en cada uno de ellos residen capacidades diferenciadas. En general el raciocinio, en cualquiera de sus manifestaciones, lógica, analítica, o matemática, tiene lugar en el hemisferio izquierdo. Definir al hombre como ser racional es tomar la parte por el todo, es como caracterizar al cerebro por las cualidades de un único hemisferio. Cfr. BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, “Cerebro, lenguaje y tecnología”, en *op. cit.*, p. 98.

Sin duda pues que, como se argumenta, funda una ciencia de la sociedad basada en una visión humanista y científica.<sup>904</sup> La adquisición de conocimiento científico y social tiene para él un claro objetivo humanista, y es una empresa tanto individual como colectiva. La confluencia en la búsqueda de objetivos en una realidad plural y cambiante, conlleva que tan importante como el fin a conseguir, es para él tener en cuenta el empleo de los métodos adecuados en cada caso, como se verá muy claramente a propósito de su estudio de las formas de gobierno.<sup>905</sup>

Por tanto, para concluir este apartado, cabe señalar que en su obra destaca visiblemente su afán desprejuiciado por considerar como susceptible de estudio por métodos científicos toda parcela de lo real, con el objetivo de lograr la plena realización de los individuos en el marco social más adecuado, y es así como entendemos su humanismo científico.

#### **4.2.- Viaje y método.**

Entre las relaciones que se aprecian entre la biografía personal e intelectual de Montesquieu, especialmente nos interesa su etapa de viajero, la cual le proporciona una atalaya amplia e interdisciplinar desde la que cartografiar los fenómenos.

George Sabine señala que los viajes hechos por Montesquieu «constituyeron la experiencia crucial de su historia intelectual».<sup>906</sup> Los mismos influyen notablemente en la conformación de una metodología que hemos calificado en este estudio de cartográfica, pudiendo afirmarse que las reflexiones de Montesquieu beben, sobre todo, de la fuente de inspiración que le proporcionan.

Sergio Cotta retrata además a Montesquieu como un apasionado por la literatura de viajes, y constata que las ciencias de la época les debían mucho, ya que aquellos tenían entonces un valor casi filosófico, en tanto experiencia humana que permitía abrirse a nuevas concepciones del mundo. Michel Duchet, en su libro *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, ha analizado como pocos la importancia y el valor filosófico que los viajes tuvieron en el Siglo de las Luces como fuente de conocimiento,

---

<sup>904</sup> Según la cita que Bertrand Binoche hace de Gusdorf, la expresión “*ciencia social (science sociale)*” se utiliza por primera vez en 1786 por Jean-Charles-Dominique de Lacretelle, pionero de los estudios acerca de la Revolución francesa. Cfr. BINOCHE, Bertrand, “Comment suivre la nature...”, p. 60, y cfr. GUSDORF Georges, *La Conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978, p. 401.

<sup>905</sup> Ver en el capítulo último de esta tesis el apartado relativo a las formas de gobierno.

<sup>906</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 423.

así como la figura del ‘viajero-filósofo’.<sup>907</sup> Los viajes eran, y son, una fuente de saber que hacen dudar de la propia imagen de la realidad, de manera que obligan, en cierto modo, a reconstruirla. Considerado de valor pedagógico, y fruto del cual nace un cierto relativismo, para Montesquieu el viaje es algo más que una mera recopilación de datos: es una forma de aproximarse al mundo y captarlo con la mirada de un científico. S. Cotta señala que son varios los autores de la época inmersos en la tradición del viaje, y a su juicio, los viajes contribuyeron notablemente a la elaboración de un método de investigación social.<sup>908</sup>

Viajar para observar, conocer para relativizar, y relacionar para comprender. Este es el esquema seguido por Montesquieu: observa, conoce, relativiza, relaciona y comprende. En definitiva, como el científico, se distancia de las realidades que observa. Un esquema que aplica tanto a la observación de los fenómenos naturales como socioculturales, y que seguramente extrae de sus viajes.

No se puede olvidar que, como se argumentó en el capítulo primero, sus reflexiones se fundan sobre la relatividad del concepto fenoménico de naturaleza, y ello pese a la inmutabilidad de sus leyes, reglas o principios. Montesquieu, en su ciencia como en su vida, parte de un hombre (observador distanciado) en un tránsito continuo de paisajes. Ciencia y viaje comparten en el bordelés rasgos esenciales. En este sentido transcribimos, por su claridad y valor, las reflexiones de Carmen Iglesias:

«La fascinación por el viaje cumple el rito equívoco del descubrimiento de lo extraño, de lo exótico, y del redescubrimiento de sí, de la búsqueda de la propia identidad. El tema del viaje se cierra en sí mismo con el tema del regreso, del retorno a las fuentes (...) la búsqueda de sí mismo, de la propia identidad y seguridad ontológica –colectiva e individualmente- a través del viaje, y del posible retorno no ha hecho más que ahondarse, como es sabido, desde el siglo XVIII hasta nuestras sociedades postindustriales, donde sus miembros más jóvenes han ido evolucionando desde la persecución de una convivencia armoniosa en espacios más o menos «perdidos» hasta los propios viajes interiores, con unas características culturales marcadas por una desesperanza acusada hacia el presente, (...) la búsqueda del paraíso en el viaje constituirá el leitmotiv del ámbito cultural occidental».<sup>909</sup>

---

<sup>907</sup> Cfr. “La información: de la literatura de viajes a las memorias del gobierno”, en DUCHET, Michèle, *op. cit.*, p. 60 ss. En la misma obra encontramos una detallada bibliografía al respecto. *Ibid.*, pp. 417 ss.

<sup>908</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 137-351. Para un acercamiento actual a la experiencia del viaje desde la perspectiva cognitiva como estado específico de conciencia especialmente apto para el aprendizaje, cfr. GOPNIK, Alison, “Viaje y meditación”, en *op. cit.*, pp. 140-147.

<sup>909</sup> IGLESIAS, C., “El paraíso perdido en las «Cartas persas» y en los «Discursos» roussonianos”, en *Revista de estudios políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, N.º 8, 1979, pp. 173-174.

En apoyo de esta tesis, el entomólogo y pionero de la sociobiología E. O. Wilson (Alabama, 1929), es de la opinión de que, desde la publicación de las *Reglas del método sociológico* de Durkheim (1848), la sociología se ha desarrollado más como una forma de arte que como una ciencia y que, desde entonces, lo que nos ha ofrecido no es sino: « (...) una serie de paisajes, cada uno de los cuales es tan distintivo y apremiante como cualquiera de los que se pueden encontrar entre las grandes novelas o pinturas de su época».<sup>910</sup> Tesis que conecta con el debate acerca de hasta qué punto el método empleado por Montesquieu hace de sus reflexiones conjuntas de lo natural y lo social una ciencia o un arte.

Hay que poner de manifiesto que la idea de tránsito que Montesquieu obtiene, tanto del estudio de los fenómenos naturales como de sus viajes, se encuentra en la base de los complejos paradigmas actuales sobre el conocimiento.

Ya en la obra de Hobbes la consideración de una naturaleza en constante movimiento tiene un valor fundamental en su teoría política. Señala Sabine que, para Hobbes: «La conducta humana, que comprende la sensación, el sentimiento y el pensamiento, es una forma de movimiento (...) La ciencia de la política se construye, en consecuencia, sobre la psicología (...)».<sup>911</sup>

El movimiento lleva a la idea de cambio, y esta implica impermanencia, desembocando en el relativismo natural y cultural, entendido no como ausencia de verdad alguna, porque todo sea absolutamente relativo, sino en tanto que hay verdades ciertas bajo unas determinadas condiciones. Si bien, al cambiar los parámetros en que nos situamos, dichas verdades son sustituidas por otras igualmente verdaderas.

Esta idea, tan presente a nuestro juicio en Montesquieu, es fruto del cambio en la visión de la naturaleza que comienza a tener lugar en el siglo XVIII. No se trata de que las cosas sean en sí mismas y la realidad opere cambios en ellas, sino que es la naturaleza transitoria del presente y el carácter interrelacionado de los fenómenos lo que produce, y nos lleva a inducir la existencia de las mismas. Asimismo, ello supone un cambio en el concepto de verdad que camina también, paralelamente a la visión dinámica de la naturaleza, hacia una verdad mucho más plástica, más libre y viva. El hecho mismo de que Montesquieu no busque las verdades (absolutas y eternas) de la

---

<sup>910</sup> O. WILSON, Edward, *op. cit.*, pp. 275-276.

<sup>911</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 355.

naturaleza, sino sus reglas y principios, relativos en tanto dependientes de las circunstancias, de la naturaleza de las cosas, como él mismo afirma, refleja el giro epistemológico al que asiste su siglo y que caracteriza su obra.<sup>912</sup>

No hay que olvidar que el pensamiento de Montesquieu se sitúa entre las coordenadas intelectuales de Copérnico y Kant.<sup>913</sup> Y mientras que con el primero se asiste a una revolución desde el punto de vista cosmológico, con el segundo culmina la revolución que las ideas copernicanas implican para la perspectiva epistemológica. Como escribe Richard Tarnas:

« (...) que el movimiento de los cielos podía explicarse en términos del movimiento del observador, produjo lo que tal vez constituyó la intuición central del pensamiento moderno. El cambio copernicano de perspectiva puede considerarse una metáfora fundamental de todo el mundo moderno: la profunda demolición de la comprensión ingenua; el reconocimiento crítico de que la condición aparente del mundo objetivo estaba determinada inconscientemente por la condición del sujeto; la consecuente liberación del vientre cósmico de la Antigüedad y la Edad Media; el desplazamiento radical del ser humano a una posición relativa y periférica en un universo vastísimo e impersonal, y el consiguiente desencantamiento del mundo natural».<sup>914</sup>

De alguna manera, verdad y método se confunden ya en la obra de Montesquieu, encontrando su lugar común en la idea de ciencia, puesto que solo mediante la observación y puesta en relación de los fenómenos, considerando además la perspectiva y características del propio sujeto que observa, puede alcanzarse un conocimiento lo suficientemente objetivo para formarse una idea aproximada de los principios que rigen en la naturaleza. La ciencia sería pues una forma de obtener verdades metódicamente, las únicas que acercan al ser humano, con ciertas garantías, a los fines que individual y socialmente se propone. Se trata de una reflexión que madurará en los debates filosóficos de los siglos XIX y XX, y que se encontraba ya encerrada en la perspectiva del bordelés.

Montesquieu adopta pues la condición distanciada del observador que es requerida en toda labor científica, inspirado en su condición biográfica de viajero que

---

<sup>912</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 21, 37, 100. Tal giro se expresa en sus últimas consecuencias en la denominada *filosofía del fragmento* que, frente a la *filosofía del sistema*, postula en el siglo XX Paul Ricoeur (1913-2005).

<sup>913</sup> Kant asumirá en su filosofía política la idea de Montesquieu de separación y equilibrio de poderes. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 380.

<sup>914</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 522.

contempla atento tras el cristal, bien de la ventanilla del carruaje, bien de las lentes del microscopio que empleara repetidamente en su juventud.<sup>915</sup>

Para Starobinski, el barón de La Brède «es un espíritu libre, que no se apega a nada sino a la conciencia clara del espectáculo que el mundo le ofrece (...) y cobrar conciencia de ello es romper las cadenas y cesar de dejarse engañar». Sostiene que hay en él un «amor por la movilidad».<sup>916</sup>

Continuando estas reflexiones, puede decirse que, más aún que el núcleo esencial de su método, el viaje, o la observación en tránsito, conforma el elemento irreducible de su objeto de estudio, en tanto asume, en el contexto de las segundas causas, que la idea de continua transformación en interacción con el entorno es immanente a los fenómenos.

Hay que tener en cuenta que su metodología se aplica a los fenómenos inmediatos. El ámbito filosófico de la causa primera de todas las cosas pertenece en él al estudio de la metafísica, y conlleva toda una cosmovisión de lo trascendente alejada de los fenómenos cotidianos. Montesquieu no entra en tales profundidades, no pretende dar una explicación racional de los motivos últimos del existir humano. Como antes hiciera Grocio en el ámbito de lo jurídico, apuesta tanto por la autonomía del conocimiento como por la independencia de la razón frente a la revelación.<sup>917</sup> Y como señala C. Iglesias apoyándose en Koyré, en comparación a las tesis de Newton, y sin olvidar que pretende al igual que Descartes una *mathesis universalis*: también «la filosofía religiosa de Leibniz se inscribe en la línea citada racionalista que atribuye una relativa independencia al orden de las causas segundas en relación con la Causa Primera».<sup>918</sup> Cotta, por su parte, afirma que su reconocimiento de la naturaleza como causa segunda no significa que desconozca el papel de la potencia divina.<sup>919</sup>

Aunque el papel de la religión en su filosofía será abordado en un capítulo posterior, cabe señalar ahora que lo cierto es que Montesquieu transita a medio camino entre el intento de dar una explicación meramente física de la realidad empírica, y la aceptación de verdades metafísicas o iusnaturalistas. Pero también va más allá de la

---

<sup>915</sup> Sobre sus observaciones microscópicas, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 271.

<sup>916</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 69, 23-24.

<sup>917</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 269.

<sup>918</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 147.

<sup>919</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 54-55.

búsqueda de una explicación exclusivamente racional del mundo. Es cierto que, a nuestro juicio, se encuentra más cerca de los presupuestos del escepticismo de Hume, o del materialismo, que de la escuela iusnaturalista. Para él, el mundo de los hechos se basta y justifica por sí mismo, y busca los fundamentos de su ciencia más en aspectos biológicos y sociológicos que en otra cosa. No obstante, hay defensores del Montesquieu iusnaturalista, partidario de leyes invariables basadas en una razón eterna, y en criterios universales de una justicia anterior a los hombres, a la que deben tender las leyes.<sup>920</sup>

Para nosotros, la suya es una filosofía de las formas,<sup>921</sup> no solo de los tipos de gobierno, en lo que desembocará su teoría, sino en un sentido más amplio, de las formas socioculturales: leyes, costumbres, hábitos, instituciones, creencias y prácticas religiosas, manifestaciones económicas, etc. También de las manifestaciones psíquicas que adoptan los humanos, los caracteres que son fruto, tanto de la configuración del alma, como de las formas que adopta la naturaleza, de sus condicionamientos geográficos y climáticos.

Sus problemas son de conocimiento y de método, de orden más teleológico que teológico. Mientras que los métodos de la ciencia moderna privilegian una explicación causal acerca del cómo se producen los fenómenos,<sup>922</sup> al centrarse en las formas sociales, Montesquieu abarca tanto la explicación de su origen y funcionamiento, como las funciones que cada forma está llamada a cumplir. Y al comprender la profunda relación existente entre todos los fenómenos, ya se analicen desde una perspectiva natural o sociocultural, necesariamente impregna la ciencia de un halo ético vinculado a los objetivos deliberadamente propuestos por cada sociedad, pero condicionados a su vez por factores naturales.<sup>923</sup> Para obtener estos datos, los ‘viajes’ cumplen un papel fundamental, y tanto como ellos importa la forma de ‘viajar’.

---

<sup>920</sup> Un buen y argumentado ejemplo lo encontramos en SANTAELLA, Manuel, “El filósofo de la libertad”, *op. cit.*, pp. 50 ss.. No obstante el mismo Santaella reconoce que el incuestionable «realismo pragmático del Presidente bordelés» lo aleja considerablemente de todos los teóricos del Derecho natural. *Ibid.*, p. 207.

<sup>921</sup> Un concepto que nos recuerda la filosofía posterior de su compatriota, también filósofo inclasificable e interesado por todo, Gastón Bachelard (1884-1962).

<sup>922</sup> Cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, pp. 25 ss.

<sup>923</sup> En la idea de fines deliberadamente perseguidos hay implícita de alguna manera una “voluntad de poder”, entendida como «la capacidad de realizar lo que se pretende realizar» que luego se apreciará en Nietzsche, en cada uno con su particular modo de entenderla. En Montesquieu querer y poder se encuentran vinculados, tanto a los condicionamientos de la naturaleza, como a la libertad y al deber. Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 62-63.



En la experiencia del viaje comprendemos que la materia prima fundamental de Montesquieu es la naturaleza cambiante de los hechos y su vinculación con la condición humana.<sup>924</sup> Y para estudiar la condición humana recurre al naturalismo, a un método resolutivo y compositivo que usara ya Galileo. Dicho método consiste en descomponer los elementos del objeto de análisis para luego volverlos reconstruir y ser así capaces de comprenderlos. Montesquieu, participando de la filosofía de su siglo, lo aplicará universalmente al conjunto de la realidad.<sup>925</sup>

En su obra, la metodología científica no es una alternativa a la religión ni a la metafísica. En ella los aspectos divinos, humanos y naturales van de la mano, puesto que se analizan desde una perspectiva unificada en el esfuerzo común por comprender los fenómenos de un presente que transforma toda realidad. Dicho de otro modo, una perspectiva unificada por su solidaria participación en la esencia misma de realidades en las que el hombre es agente partícipe activo. Tal esencia radica en el cambio, en el viaje, en el tránsito de una a otra realidad presente.<sup>926</sup>

Desde estas premisas se sumerge así en el estudio de lo más cercano con una mirada curiosa, inocente, espontánea. Con una entrega apasionada y una mirada de viajero que constituye su motor metodológico. En palabras del propio Montesquieu:

«Aquellos que gustan de instruirse nunca están ociosos. Aunque no esté encargado de ningún asunto importante, estoy continuamente ocupado. Paso mi vida examinando objetos; escribo por la noche lo que he anotado, lo que he visto, lo que he oído durante el día. Todo me interesa, todo me asombra. Soy como un niño cuyos órganos aún tiernos se impresionan vivamente con los menores objetos».<sup>927</sup>

#### **4.3.- Literatura y método.**

Si más de un siglo antes, en 1580, Montaigne había fundado un nuevo género abierto entre literario y filosófico con sus *Ensayos*, Montesquieu será también

---

<sup>924</sup> En este mismo sentido se expresa Carmen Iglesias, poniendo además de manifiesto la actualidad de su pensamiento al respecto, y el hecho de que Montesquieu avise «de la necesidad de destruir no tanto al dominador, como a la dominación». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 506.

<sup>925</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 25-27, 76-79. «El método resolutivo compositivo galileano integra, como se sabe, en un mecanismo dialéctico los conceptos puros matemáticos y la contrastación empírica, la razón y la experiencia, y transforma decisivamente la visión tradicional del mundo», IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento...*, p. 366. Este método sigue vigente en nuestros días, especialmente se observa en los estudios cosmológicos.

<sup>926</sup> Cfr. ARANA, Juan, *El caos del conocimiento...* p. 76.

<sup>927</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 48, p. 121.

considerado un maestro moderno de la lengua francesa que abarca distintos géneros: el ensayo, el histórico, el literario, el tratado, el epistolar y el diario.<sup>928</sup>

Sin duda este aspecto influye en su metodología y modo de expresión. El intento del barón de La Brède de hacer una sátira social de la situación del ser humano,<sup>929</sup> al tiempo que abarcar la totalidad de la condición humana es quizá, pese a la reservas que manifiesta acerca del saber literario,<sup>930</sup> lo que en un primer momento le hace escribir las *Cartas Persas*, semilla de su gran obra posterior, *Del Espíritu de las Leyes*, recurriendo inicialmente así a una literatura epistolar y de viajes. En ellas encontramos a un autor que expone de manera literaria su opinión temprana acerca de algunas de las grandes cuestiones que interesan a la filosofía, pero también a otras disciplinas.<sup>931</sup>

Frente al estilo sistemático de filosofía que se acostumbraba a hacer en el siglo XVII, la comprensión dinámica y cambiante del mundo a la que se aproxima el siglo XVIII hace de la literatura un buen medio de soporte y expresión filosófica. No hay que olvidar que, en la segunda mitad del siglo XVIII, toda forma literaria fue usada como vehículo de expresión del pensamiento filosófico y social, y que hay quien atribuye a la filosofía francesa de esta época el carácter de «filosofía literaria».<sup>932</sup>

---

<sup>928</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 83.

<sup>929</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 423.

<sup>930</sup> Ya se analizó este punto en el apartado relativo a las manifestaciones del saber.

<sup>931</sup> Como mera enumeración ejemplificativa referida a las *Cartas Persas*, podemos decir que hemos encontrado que en ellas el autor refiere, al menos, y por este orden, los siguientes temas: la naturaleza, la geografía, las ideas de interdependencia y equilibrio, el universo, el clima, el tiempo, el azar, el caos, el método del legislador, la belleza, la providencia, la fortuna, el destino, la virtud, la moderación, la pureza, el materialismo y la espiritualidad, la naturaleza humana, el corazón, las pasiones, los sentidos, el carácter, el amor, la prudencia, los deseos, las tentaciones, el orgullo, los instintos, la gloria, un sinnúmero de referencias a los sentimientos y las pasiones humanas, la inteligencia, los prejuicios, el diálogo, la violencia, la guerra, la revolución, los valores, el honor, el respeto, la imaginación, la fantasía, la conciencia, el conocimiento, la sabiduría, la verdad, la luz, el relativismo, la paradoja, las ciencias y las artes, la libertad, el progreso, la igualdad, las culturas, el antropocentrismo, el etnocentrismo, Occidente y Oriente, el multiculturalismo, el viaje, la política, las formas de gobierno, los monarcas, los príncipes, el análisis de la jefatura, los tribunales, el orden social, los estamentos, las costumbres, las leyes, la lógica, la equidad, la razón, el derecho (privado y público), las instituciones, la autoridad paterna, el poder, la riqueza, el comercio, los bienes materiales, la demografía como fuente de riqueza de los pueblos, el oro y la plata, la prensa, Dios, la religión, la moral, los ritos, los libros sagrados, las prácticas religiosas, la bondad, la maldad, la intolerancia religiosa, los ideales humanos, el paraíso perdido, la consecución de la felicidad personal, la ciudadanía, la educación, el interés común, la universidad, el suicidio, la dote, el mayorazgo, la virginidad, el matrimonio, la poligamia, la esclavitud, la mujer, la ancianidad, los eunucos, el vino, el juego, la muerte, la vestimenta, la moda, lo cómico, los héroes, las víctimas de la patria, las traducciones, la juventud, las ensoñaciones, los brebajes, las relaciones entre la política y la imaginación, entre otros asuntos.

<sup>932</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 417, 420.

Parte de la obra de Montesquieu o las posteriores *Cartas sobre la simpatía*, de Sophie de Grouchy, son buen exponente de ello.<sup>933</sup> C. Spector, con su obra *Montesquieu, les Lettres Persanes: de l'anthropologie à la politique*, revaloriza la obra literaria de Montesquieu y muestra cómo desde el anonimato de las *Cartas Persas* Montesquieu se abre a una rica multiplicidad de puntos de vista que van desde lo antropológico a lo político,<sup>934</sup> constituyendo, a mi entender, un ejemplo de cómo los estudios literarios han influido y motivado los análisis antropológicos, algo visible incluso en el pensamiento contemporáneo.<sup>935</sup>

Haciendo uso del estilo galante que marcará tendencias estéticas en una parte de su época y que supuso un giro hacia la naturalidad, la sencillez, y la simplificación, el bordelés sigue en cierto modo el camino de los clásicos. En su arte literario, éstos son capaces de abrazar lo vasto y lo simple a un tiempo, gracias a su mayor acercamiento a la naturaleza, y a una ingenuidad ya fuera del alcance del hombre moderno, como escribe él mismo en sus *Pensamientos*. Como ha investigado C. Volpilhac-Auger, de Ovidio a Lucrecio y de Florus a Tácito, si bien la filosofía del XVIII bebe más de fuentes latinas que griegas, Montesquieu conoce a Aristóteles y a Platón, pero sobre todo a Cicerón, por quien siente gran admiración como hombre que conjuga en su vida acción y reflexión, y cuyo buen conocimiento de su obra le permite aprehender el espíritu de la Antigüedad, asimilando buena parte de sus ideales.<sup>936</sup>

Por otro lado, tanto Althusser como M. Santaella ponen de manifiesto en sus análisis la importancia revolucionaria que con carácter general tiene metodológicamente el conjunto de la obra de Montesquieu.<sup>937</sup>

Para Sergio Cotta, las *Cartas Persas*, obra, a su juicio, de claros tintes literarios, representan una revolución sociológica en cuanto al método y abren nuevas perspectivas del saber en su tiempo desde el punto de vista de la metodología. Señala Cotta que en

---

<sup>933</sup> DE GROUCHY, Sophie, *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla, 2011. Edición y traducción de Ricardo Hurtado Simó.

<sup>934</sup> LARRÈRE, Catherine, "Céline Spector, Montesquieu, les Lettres Persanes: de l'anthropologie à la politique, Paris, PUF, 1997", *Revue Montesquieu*, 1, 1997, p. 162.

<sup>935</sup> LEWELLEN, Ted C., *op. cit.*, p. 247.

<sup>936</sup> « (...) un des grands esprits qui ait jamais été: l'âme toujours belle, quand elle n'était pas faible». *Pensées*, n° 773, 108-117. Cfr. VOLPILHAC-AUGER, Catherine, "Antiquité (classique)", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=109>>. VOLPILHAC-AUGER, Catherine, "Écrivains latins" [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=197>>.

<sup>937</sup> Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 19.

las *Cartas* los significados poéticos y teóricos van de la mano, afirmando que su exotismo permite una forma de introspección que nos aporta una mayor conciencia de nuestra realidad social, así como un medio para expresarse el autor con libertad y liberarse, en cierto modo, de la carga de la censura. Las *Cartas*, aunque no revelen un sistema filosófico completo y autónomo, según dice, aportan una perspectiva individual y social desde la que el hombre puede observarse y comprenderse a sí mismo como ser social. Otras obras literarias de Montesquieu son *El templo de Gnido*, *L'histoire véritable*, y *Arsace et Isménie*, «escritas en el gusto de una época que combinaba frivolidad y seriedad».<sup>938</sup> Para Callois, las *Cartas Persas* también representan una obra crucial que da significado a *Del Espíritu* e implican una revolución sociológica, entendida como el procedimiento de acercarse a la observación de una sociedad fingiéndose extraño a la misma, como si se viese por primera vez.<sup>939</sup>

Comparto ambas reflexiones. No hay duda de que, en las *Cartas*, el lector encuentra una visión muy cotidiana que invita a una reflexión íntima, aunque con la clara intención de trascender al campo sociopolítico. Con sus observaciones, que van desde consideraciones epistemológicas generales a aspectos prosaicos, costumbristas y mundanos, Montesquieu pasa sin solución de continuidad por las perspectivas metafísica, estética, literaria, psicológica y sociológica.<sup>940</sup> El autor asume un rol, un disfraz, una perspectiva como hombre completo. Se trata de un yo que habla a otro yo, y solo de modo encubierto a la sociedad, creando así un espacio de reflexión que abarca a un tiempo diferentes contextos geográficos y culturales, combinando además de modo indisociable el mundo personal y el análisis colectivo.

---

<sup>938</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 112-132.

<sup>939</sup> «Non mi sembra dunque che le Lettres Persanes rivelino né una sistemazione filosofica compiuta ed autonoma, né l'uso coerente e continuo di un metodo filosofico sicuro». Cfr. *Ibid.*, pp. 112-132. Literatura y arte –también en relación al método– son fuente reciente de estudios sociológicos sobre la teoría del conocimiento.

<sup>940</sup> No se olvide que Montesquieu es, además de escritor, filósofo de lo político y jurista de profesión, y como señala Esther Seijas: «En ocasiones, la importancia de lo que se cuenta es asimilable a cómo se cuenta, al modo de esa transmisión. Cuando esa transmisión es original y plagada de curiosidades se produce un incremento del interés y de la atención prestada a esos contenidos. Diríase que estamos ante una cuestión de método (...) la explicación del Derecho Constitucional ha de incluir toda la riqueza de matices de los contenidos sustantivos que corresponde explicar y, paralelamente apoyarse en un estilo fluido, en el que no se ha de escatimar en recurrir a diversas técnicas, incluidas las literarias, como las fábulas, o las históricas, como la mitología (...) cualquier forma, siempre y cuando esta sea razonable, sirve para pensar sobre el rico elenco de problemas suscitados por el Derecho Constitucional». SEIJAS VILLADANGOS, Esther, «Mitos y fábulas en la Historia del pensamiento Constitucional. Especial atención al Estado y a su organización territorial», en *Teoría y realidad constitucional*, Centro de Estudios Ramón Areces, N° 21, 2008, pp. 461-474.

La expresión literaria le permite, asimismo, huir de dogmatismos racionalistas y acudir a referencias, recursos y motivaciones de todo tipo, como explicaciones del entramado personal, social, político y cultural, sin merma de la seriedad de sus motivaciones. Por tanto, supone un importante antecedente de los autores, fundamentalmente de tendencias existencialistas, que considerarán la literatura, y más en concreto la novela, como medio de expresión filosófico más adecuado que el discurso ensayístico racional para expresar la totalidad de la compleja condición humana.<sup>941</sup>

En apoyo de estas afirmaciones, Cassirer describe cómo el siglo de las Luces advierte una unidad de naturaleza entre el espíritu filosófico y el literario, desplegándose sobre una comunidad de intereses que aúna filosofía y arte, hasta desembocar en una estética sistemática que encontrará en Kant su forma más firme.<sup>942</sup>

Lo cierto es que Montesquieu usa con pretensiones científicas de un discurso construido con una pluralidad de lenguajes, dotados de elementos lógicos y racionales, pero también simbólicos, con fines persuasivos. Nos encontramos también en un momento en el que los campos modernos de investigación no se encuentran aún delimitados, y nuestro autor no distingue claramente unas perspectivas de otras como susceptibles de análisis independiente. Es más, ese es su propósito, distinguir cada uno de los órdenes de la realidad e investigar su naturaleza.<sup>943</sup> No en vano afirma Cassirer:

«La lógica y la filosofía moral, el conocimiento natural y el alma humana se encuentran frente a un complejo de cuestiones que, en un principio, no se distinguen de aquellas disciplinas con nitidez y seguridad (...) Parece como si la lógica y la estética, el conocimiento puro y la intuición artística, tuvieran que confrontarse uno con otro antes de que cualquiera de ellos pudiera encontrar su propio patrón interno».<sup>944</sup>

Una estudiosa en profundidad de la obra del bordelés como C. Spector destaca la posibilidad que Montesquieu se da a sí mismo de reunir, de manera hasta cierto punto

---

<sup>941</sup> Francois Bon reflexiona: «Nos hemos apartado de la literatura como reflexión del hombre en su totalidad (...) Hay que restituírle toda su virtud». MORIN, Edgar, *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2007, p. 54. Autores existencialistas como Unamuno, o Ernesto Sábato, o en la línea del pensamiento complejo de Edgar Morin participan de la misma opinión.

<sup>942</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 304-305.

<sup>943</sup> «Existen, pues, diferentes órdenes de leyes; y la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a qué ordenes se remiten principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir y a no confundir los principios que deben gobernar a los hombres». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

<sup>944</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 304-305.

desconocida, un entramado de temas filosóficos, políticos y morales.<sup>945</sup> A nuestro juicio, esta perspectiva hace entroncar directamente el conjunto de su obra con las aspiraciones de la Antropología filosófica, en el intento de responder a la pregunta de qué es el hombre y buscar su lugar en el cosmos atendiendo a la totalidad de su naturaleza y modos de expresión.<sup>946</sup> Se incluyen así elementos de reflexión, en un discurso de intención científica, filosófica y política, que responden a pasiones e impulsos vitales, e incluyen cuentos y metáforas como elementos de comprensión y valor reflexivo. Con ello además, el bordelés consigue el efecto de ser más leído, haciéndose entender mejor y llegando a mucha más gente. Todo lo cual, a juicio de algunos, excluye al autor de ser clasificado como un puro ilustrado, pues como Sergio Cotta afirma:

«En efecto, me parece difícil considerar un ilustrado (...) a quien poseía una visión anti-racionalista y relativista de la política, una perspectiva historicista y una concepción realista y anti-perfeccionista de la condición humana».<sup>947</sup>

La metodología de la que hace uso inicialmente Montesquieu en las *Cartas Persas* lleva además aparejada una ética, puesto que, visto a uno mismo desde la perspectiva del otro, las contradicciones de la propia civilización aparecen en toda su desnudez, y ello invita a la tolerancia, al menos en las personas de ingenio. Lo afirma Starobinski, al recordar la revolución sociológica que las *Cartas* implican, destacando la inteligencia y el carácter liberador de las reflexiones que el bordelés se permite a través de sus personajes. Las certidumbres tradicionales, fruto de una visión etnocéntrica, quiebran con este método «desde que se sabe que la certidumbre de los otros es igualmente sólida y no menos frágil».<sup>948</sup> Las creencias se relativizan e invitan a la

---

<sup>945</sup> «Dans la forme des lettres (...) l'auteur s'est donné l'avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale, à un roman, et de lier le tout par une chaîne secrète, et, en quelque façon, inconnue». SPECTOR, C., *Montesquieu, les Lettres Persanes...*, p. 7.

<sup>946</sup> En este sentido se manifiestan las obras de Max Scheler, Helmuth Plessner, y Arnold Gehlen, y en esta misma línea se enmarca este trabajo. Para una consideración más amplia del valor de la obra de arte como fuente de conocimiento léase el escrito de Heidegger titulado *Del origen de la obra de arte*, donde se lee como reflexión final: «El arte es ese ponerse a la obra de la verdad. ¿Qué será la verdad misma, para que a veces acontezca como arte? ¿Qué es ese ponerse a la obra?». HEIDEGGER, MARTIN, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 133.

<sup>947</sup> Recogido en CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 7.

<sup>948</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 68, 69. Esta idea se encuentra recogida en la obra de también francés Paul Ricoeur (1913-2005), para quien la verdad de la propia cultura se tambalea al tomar conciencia de que tal vez sólo seamos «otros» entre otros.

tolerancia: «Todas tienen razón y todas están equivocadas cuando se encierran en sí mismas y desprecian todo lo que no se les asemeja», escribe Starobinski.<sup>949</sup>

Este recurso literario, sin merma de la profundidad de sus observaciones, le hace también ganar en persuasión y libertad de expresión, en una época en la que su obra fue discutida y perseguida. No en vano, viviendo Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes* sería un libro condenado por la Universidad de la Sorbona e incluido en el catálogo de obras prohibidas por la Iglesia Católica, dato a tener en cuenta. Pero su visión crítica, irónica, subversiva e irreverente en ocasiones, y sobre todo relativa, así como el empleo de métodos y recursos literarios, no impide ver que, analizado el conjunto de su obra, el bordelés se encuentra lejos de ser un moralista, estando mucho más cercano a un ingeniero de lo social que persigue fines científico-sociales, pero sin apartar los valores éticos que toda acción fundada en el conocimiento lleva aparejados.

Montesquieu parece llegar a la conclusión de que con los prejuicios culturales ocurre algo similar a lo que ocurre en los estudios naturales con los aparatos de medida. Se trata de algo que se puso de manifiesto en el capítulo relativo al conocimiento, y es que se conoce la realidad a través del instrumento desde el que se contempla, y si el instrumento fuera distinto, la conoceríamos de otra manera. Por tanto, el primer aparato de medida que condiciona al ser humano es él mismo, son sus propias características y limitaciones cognitivas, y en segundo lugar están sus prejuicios culturales. Escribe el bordelés:

«Pero, de haber sido hechos de otro modo, sentiríamos de una manera distinta (...) si nos tornásemos capaces de una mayor penetración, todas las reglas que se basan en la medida de nuestra penetración caerían del mismo modo».<sup>950</sup>

«Llamo prejuicios no a lo que hace que ignoremos ciertas cosas, sino a lo que hace que nos ignoremos nosotros mismos».<sup>951</sup>

El barón de La Brède lo sabe y advierte de ello, apostando por un distanciamiento autocrítico que persigue un conocimiento lo más objetivo posible de toda realidad. En la carta 134, a propósito de la interpretación de las Escrituras, se

---

<sup>949</sup> *Idem.*

<sup>950</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 17.

<sup>951</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

recoge una muestra de la libertad que se concede a sí mismo el autor en el afán de obtener un conocimiento objetivo:

«Ya veis, señor, que pienso libremente, y que os digo todo lo que pienso. Soy por naturaleza ingenuo y aún más con vos que sois extranjero, queréis saber las cosas y saberlas tal como son. Si quisiera, solo os hablaría de esto con admiración; os diría sin cesar que es divino y respetable, que es maravilloso. Y sucedería una de dos: o bien os engañaría, o bien me deshonraría ante vuestra inteligencia».<sup>952</sup>

Hay que poner también de manifiesto que en su búsqueda participa, también en lo metodológico, del imaginario filosófico de la época. Siguiendo criterios establecidos por Newton (1643-1727), la observación puede darse de modo absoluto, considerando las cosas aisladamente, o de modo relativo, poniendo en relación unas cosas con otras.<sup>953</sup> Y el literario es un buen lenguaje, mejor que el matemático, para iniciarse en la relativización las cosas. Sobre todo cuando se trata de cuestiones sociales, cuando los paradigmas filosóficos están cambiando, cuando las disciplinas científicas no están delimitadas, cuando la metodología social casi no existe como tal, y cuando la autocrítica y el conocimiento que se tiene de otras culturas sigue siendo escaso. Con más o menos consciencia, pero de todo este planteamiento participa a nuestro juicio el bordelés, y así queda reflejado en sus obras, comenzando por las *Cartas Persas*.

Entrando en los matices que impregnan su obra, se ha visto ya que ese método de poner en relación se encuentra en la base de *Del Espíritu*. Su relativismo está cerca de referirse a una ciencia que describe causas y efectos, sin posibilidad de dar orientación sobre los contenidos. En este punto Montesquieu se aproxima al escepticismo de Montaigne (1533-1592), o de Pascal (1623-1662). Como Maquiavelo (1469-1527), adopta un enfoque realista y práctico, pero frente a él, sus métodos se basan en los de una ciencia moderna, y como escribe C. Iglesias: « (...) sobrepasa forzosamente con ello la actitud empírica del florentino».<sup>954</sup> Además de su diferente intencionalidad y fines, el apartar de su obra criterios utilitaristas particulares le lleva a

---

<sup>952</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 134, p. 328.

<sup>953</sup> «En general, lo que el estudioso francés Georges Gusdorf ha llamado *la generalización del paradigma newtoniano* constituye uno de los ingredientes más característicos de la cultura de este período. Por desgracia, ni entonces ni ahora ha habido una interpretación única de ese paradigma». ARANA, Juan, *El caos del conocimiento...* p. 55.

<sup>954</sup> C. Iglesias cita como referente comparativo de los dos autores la obra de LEVI-MALVANO, *Montesquieu e Machiavelli*, París, Champion, 1912 y recoge la opinión de Sainte-Beuve de que: «El defecto radical de la política de Montesquieu (...) es que es demasiado optimista respecto a la naturaleza humana, ésa es su principal diferencia con Maquiavelo (...)». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 396, 438.



negar la posibilidad de establecer máximas de Estado permanentes, dado que para él, todo el producto de lo humano está en continuo cambio.<sup>955</sup>

Así pues, la conclusión es que expresión literaria y viajes convergen en el relativismo. Esto se aprecia especialmente en las *Cartas Persas*. Pero en Montesquieu se observan tanto tendencias relativistas como universalistas, aunque por el fin que persigue y por la metodología que emplea, a nuestro entender, es capaz de situarse por encima de esa dualidad.<sup>956</sup>

De sus planteamientos se deduce que, solo si las condiciones se mantienen absolutamente fijas, puede permanecer invariable una verdad social o política. Pero esto no es posible, tanto por los propios cambios físicos operados en el entorno, como por la constante necesidad que tienen las sociedades humanas de relacionarse y adaptarse. Lo cual conecta con una visión dinámica de la realidad, en la que unos elementos se construyen y definen en relación a otros, ocurriendo lo mismo con las verdades.<sup>957</sup>

Si se va más allá, puede afirmarse que es por esta misma razón por lo que la condición distanciada de observador que pretende asumir, se ve igualmente deformada por el tránsito mismo que supone el hecho de viajar. La posición que adopta el observador, sus limitaciones cognitivas y prejuicios, lo condicionan, inmiscuyéndolo en el conocimiento mismo que obtiene. Y puesto que esa posición no es siempre la misma, coherentemente con la transformación que implica el solo hecho de conocer, se aprecia en Montesquieu el germen de toda una fenomenología, resultado de la cual es la idea de que el conocimiento que tenemos de los demás es relativo y está mediatizado por la propia situación del observador. El observador y su conocimiento estarían, pues, en

---

<sup>955</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 79-204.

<sup>956</sup> Posteriormente el relativismo cultural postulará la idea de que cada cultura debe entenderse dentro de sus propios términos y subrayará la imposibilidad de establecer un punto de vista único y universal en la interpretación de las culturas. El relativismo cultural puede tener una vertiente ideológica con connotaciones políticas y sociales, aunque no necesariamente. Su filosofía defiende la validez y riqueza de todo sistema cultural y niega cualquier valoración absolutista moral o ética de los mismos. Se opone al etnocentrismo y al universalismo cultural —de carácter positivista— que afirma la existencia de valores, juicios morales y comportamientos con valor absoluto y, además, aplicables a toda la humanidad. En resumen, según esta corriente de pensamiento todas las culturas tendrían igual valor, y ninguna sería superior a otra pues todos los valores son considerados relativos. Montesquieu, aunque lo insinúa, no llega hasta el extremo de tales afirmaciones.

<sup>957</sup> Por tanto, universalismo y relativismo se conjugan en sus reflexiones, y como puede apreciarse, Montesquieu se sitúa en un momento anterior a la división entre los positivistas que apuestan por una 'física social' (Durkheim, Comte...), y los que optan por una corriente fenomenológica (Weber, Winch,...). DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, pp. 28 ss.

continuo cambio, si se sigue la lógica de sus escritos, y ello pese a sujetarse a reglas universales.<sup>958</sup>

Igualmente, ciencia y biografía personal se conectan en Montesquieu apuntando a la vertiente más humanista del hacer científico, pues este esfuerzo metodológico tiene también sus renunciaciones y servidumbres personales. Viajar no solo trae ventura, pudiendo ser entendido al hilo de este discurso el viajar como método, o sinónimo, de hacer ciencia en el sentido ya expresado. Dicha labor genera incertidumbre y exige renunciaciones personales, recogándose de modo literario en las *Cartas Persas*:

«¡Feliz aquel que, conociendo todo el valor de una vida dulce y tranquila, reposa su corazón en medio de su familia y no conoce otra tierra que la que lo ha visto nacer! Vivo en un clima bárbaro, presente de todo lo que me importuna y ausente a todo lo que me interesa».<sup>959</sup>

Queda pues justificado que el carácter literario de muchas de sus reflexiones no es empleado por Montesquieu de modo arbitrario, ni tampoco es fruto de un caprichoso azar, o de su imaginación y buena mano para la escritura, sino que responde a razones mucho más profundas, encerradas en la problemática intelectual de su siglo. Se trata de razones epistemológicas, en las que están fundamentalmente en lucha, la opción por la exclusividad de la razón y la apuesta por la no exclusividad de la misma, aunque sí por su primacía, dando cabida en el segundo caso a una pluralidad de materiales y lenguajes (experiencia y emocionalidad principalmente), inicialmente alejados de una metodología científica, si bien con los que también está conformado el ser humano.

Se trata, en definitiva, de una problemática epistemológica y metodológica que aún no ha sido resuelta satisfactoriamente.<sup>960</sup> Y como muestra de tal insatisfacción, valga la amplia variedad de tendencias en investigación antropológica y social existentes hoy, y que quizá puedan verse unificadas en la perspectiva novedosa que aporta el estudio del cerebro humano. Se trata, por último, de una cuestión en la que, como se ha ido viendo a lo largo de estas páginas, convergen muchas otras, y que

---

<sup>958</sup> Cfr. el capítulo de esta tesis relativo a los presupuestos epistemológicos.

<sup>959</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 155, p. 382.

<sup>960</sup> La vigencia de esta disyuntiva es patente, de hecho, en materia de filosofía política y jurídica, por ejemplo, mientras se revisaban estas líneas la filósofa estadounidense Martha Nussbaum ha sido galardonada con el Premio Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales 2012 por su contribución, entre otros aspectos, al debate sobre la trascendencia de las emociones para una ética universal aplicada en las ciencias sociales, especialmente en el campo del Derecho.

encierra toda una visión del ser humano heredada de la Edad Moderna que comienza a ser superada en nuestros días.

#### 4.4.- Historia y método.

Hasta ahora se ha podido comprobar que, como consecuencia del desarrollo de las ciencias biológicas y los crecientes modelos dinámicos de observación de la realidad, el pensamiento de Montesquieu pretendía aplicar al campo social y político la visión, propia del siglo XVIII, de que las cosas se definen por su relación con las demás.<sup>961</sup> Llegamos a la conclusión de que, según se desprende de sus reflexiones, el conocimiento es el resultado de una relación, el método seguido es relacionar, y el objeto del conocimiento es la relación misma, y no tanto el análisis aislado de las cosas en sí.<sup>962</sup> Esto hace que, más que a afirmar dogmáticamente, se dedique a describir los fenómenos de modo comparativo, ayudado por la observación y la memoria. Y la memoria social es la historia.<sup>963</sup> A ella también acudirá el autor, considerado por muchos como antecesor de las tesis historicistas, al indagar en el estudio individualizado de los factores que la determinan.<sup>964</sup>

Sergio Cotta ha subrayado que la compleja concepción de la historia en Montesquieu anticipa perspectivas historicistas, siendo considerado precursor del *Volksgeist* de Hegel, así como de algunas tendencias de la historiografía romántica y contemporánea.<sup>965</sup>

---

<sup>961</sup> Cfr. “Sensualismo e imagen mecánica de la naturaleza”, en IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento...*, p. 381.

<sup>962</sup> Esta visión que se desprende en Montesquieu de su concepto de ley conecta vivamente con los postulados de nuestros días. En un capítulo titulado “La crisis del paradigma dominante”, Sousa Santos afirma que como consecuencia de la nueva visión que la propia ciencia proporciona de la naturaleza: «Los objetos tienen fronteras cada vez menos definidas; son constituidos por anillos que se entrecruzan en tramas complejas con los demás objetos restantes, a tal punto que los objetos en sí son menos reales que las relaciones entre ellos». DE SOUSA SANTOS, Boaventura, en *op. cit.*, p. 38. Y la misma visión se comparte generalizadamente hoy en día en el estudio del cerebro y de la mente: «La «mente» como identificativa de un individuo, es decir, aquello que refiere algo estático o permanente, insisto, no existe. Los que realmente existen son los procesos mentales, esto es, procesos, eventos o sucesos caracterizados en términos de actividad neural que cambia con el tiempo (códigos en patrones de tiempo) en circuitos interconectados y distribuidos a lo largo y ancho del cerebro». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 119.

<sup>963</sup> Sobre las distintas reflexiones que se generan en el siglo XVIII en torno a la delimitación entre historia y memoria y a su influencia sobre los distintos campos del saber, cfr. MUDROVIC, MARIA INÉS, *Historia, narración y memoria: debates actuales en Filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 2005.

<sup>964</sup> ROBERTO, Umberto, “Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 713-736.

<sup>965</sup> Cfr. CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 6, nota 10. Será Hegel quien imprima verdadera categoría metodológica a las distintas ramas de la historia en el estudio de los fenómenos sociales a través de la dialéctica. Para una mayor profundización sobre el entendimiento y

Para Althusser, el proyecto de ciencia implícito en la obra del bordelés resulta de la combinación de política e historia. Y va más allá, afirmando que, antes que Marx, fue el primero que persigue el descubrimiento de principios positivos universales que permitan «la comprensión de la historia humana y de todos sus detalles», despojando a la historia de fines, y observándola en su cualidad dinámica, tratando de comprenderla en su devenir.<sup>966</sup>

El apoyo de la teoría política en la experiencia y reflexiones históricas encuentra un antecedente en la obra de Platón *Las Leyes*, y ya supuso entonces un giro que concedía mayor peso al método empírico e inductivo sobre el analítico deductivo. También Bodino, en el siglo XVI, creía haber superado la falta de miras que critica de Maquiavelo al otorgar relevancia a la filosofía y la historia en los análisis políticos y jurídicos, pero su afán resultó asistemático y a todas luces insuficiente.<sup>967</sup>

Para M. Santaella, Montesquieu es consciente de que el Derecho constituye un producto histórico y de que hay que « (...) conocer lo que una institución concreta ha representado en el pasado, para comprender bien su sentido presente y actual (...).<sup>968</sup> Al igual que las leyes, cualquier hecho no puede entenderse de manera aislada, sino desde el análisis de la historia de sus relaciones, esto es, desde la evolución de las circunstancias que lo originaron hasta el presente. La grandeza de la obra de Montesquieu radica en que la perspectiva original desde la que analiza la realidad, es extensible a cualquier intento de comprender los fenómenos, sean del tipo que sean. La suya es una mirada amplia, que desde la observación de la naturaleza se traslada al campo de lo sociológico y lo jurídico, analizando la historia de sus relaciones recíprocas.<sup>969</sup>

---

la importancia metódica de la historia en el siglo XVIII, también en Montesquieu, y su influencia en Hegel, cfr. SABINE, George, “El método histórico”, en *op. cit.*, p. 474. Igualmente cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 58.

<sup>966</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 16, 51, 62 ss.

<sup>967</sup> *Ibid.*, pp. 83, 314, 317, 320.

<sup>968</sup> « [Hay que]conocer lo que una institución concreta ha representado en el pasado, para comprender bien su sentido presente y actual (...) El pensamiento de la Escuela Histórica del Derecho enlaza en cierto modo con las ideas de Montesquieu, en cuanto exalta el espíritu nacional en la legislación, al proclamar la importancia de la Volksgeist. Incluso el afán sistematizador y el organicismo de nuestro autor se advierten en Savigny, Ihering y otros representantes de la Escuela Histórica». Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp.123, 209, 212. Sobre la influencia de Montesquieu sobre Hegel y su carácter precursor del historicismo, se puede acudir también a IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 367 (nota 362), 481.

<sup>969</sup> Para un análisis desde la perspectiva de lo jurídico, cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp.135-142.

Durkheim supo advertir esto, y afirmó que la obra de Montesquieu contiene una regla metodológica que deberían conservar las ciencias sociales. El bordelés intuye que todos los hechos que estudia contribuyen a conformar los caracteres de una sociedad, y que solo al ponerlos en relación a la luz de su historia puede captarse la naturaleza de cada uno de ellos. Vio de manera clara cómo las ciencias que se ocupaban de aspectos tales como la economía política, la moral, etc., se encontraban «ligadas entre sí por una estrecha necesidad y que eran miembros de un solo cuerpo». Merece la pena transcribir las palabras de Durkheim en este punto:

«Montesquieu, por el contrario, vio correctamente que todos esos elementos forman un todo, de tal suerte que, tomados aisladamente y aparte de los demás, no se los puede comprender; es por eso que no separa el derecho de la moralidad, de la religión, del comercio, etc., ni sobre todo de la forma de la sociedad que extiende su influencia a todas las cosas sociales. Por diferentes que sean, todos esos hechos expresan la vida de una sola y misma sociedad: corresponden a los diversos elementos u órganos del mismo organismo social. Si se abstiene de investigar cómo se realizan su armonía y su influencia recíproca, no se podrá determinar la función de cada uno. Incluso se dejará escapar completamente su naturaleza, pues parecerán ser tantas realidades dotadas de existencia propia, cuando no son más que elementos de un todo. De allí nacen errores que aun hoy en día tienen curso en muchos autores. De allí proviene que la economía política haya tenido a menudo la búsqueda del interés personal por único principio de la sociedad y negado al legislador el derecho de inmiscuirse en las actividades que tienen relación con el comercio y la industria. Al contrario, pero por la misma razón, en moral, el derecho de propiedad es mirado casi siempre como algo inmutable e inquebrantable, cuando depende de condiciones que determina la ciencia de las riquezas y que son en el más alto grado inestables y diversas».<sup>970</sup>

Y en esta confluencia que advierte Durkheim, la historia forma parte, sin duda, del esquema seguido por Montesquieu. En el concreto campo de lo jurídico, Montesquieu afirma: «Hay que esclarecer la historia a través de las leyes, y las leyes a través de la historia».<sup>971</sup> En más de una ocasión se han hecho referencias en esta tesis a cómo recurre a la historia para argumentar sus reflexiones.

Como sostiene Cassirer, en el período Ilustrado es precisamente el interés por lo histórico, y su comunión con lo filosófico, lo que lleva a la idea de una antropología

---

<sup>970</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 75.

<sup>971</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXXI, 2, p. 787. Hoy están muy claras las conexiones entre Ciencia Política e Historia que ya advertía el bordelés, « (...) ya que la realidad política forma parte de una estructura dinámica en que los hechos políticos están mezclados con los demás hechos humanos y, por tanto, en cuanto tales, sometidos al cambio histórico (...) la Historia nos revela el origen y sentido de estos fenómenos». PUELLES BENÍTEZ, op. cit., p. 36.

universal tal y como Kant la concibió. Junto a Bayle, que se convierte en «el caudillo espiritual de la Ilustración, y anticipa su “idea de una historia universal en sentido cosmopolita”», en opinión de Cassirer, Montesquieu es «el primero que intenta fundamentar una filosofía de la historia», y «es el primer pensador que ha concebido la idea del “tipo ideal” histórico y la ha acuñado de una manera clara y segura». Un método que luego combatirá Herder, para quien la historia «debe renunciar a toda “caracterización general”», habida cuenta la inconstancia de la naturaleza humana, para la que no caben fórmulas generales acerca de la felicidad. Con su análisis, comprensivo tanto de una historia de los hechos, como de una historia de las razones, Montesquieu ha:

« (...) concebido un principio nuevo y fecundo, fundado un método nuevo de la ciencia social. El método típico-ideal que introduce y que es el primero en manejar con seguridad, no ha sido abandonado, antes bien, ha llegado a su pleno desarrollo en la sociología de los siglos XIX y XX (...) Entre todos los pensadores de su grupo [Montesquieu] es quien posee una simpatía histórica más fuerte, una auténtica intuición para las formas variadas de la existencia histórica».<sup>972</sup>

Por si no bastara con la anterior reflexión, Carmen Iglesias ha puesto de relieve que « (...) Montesquieu, junto a Vico, son los dos grandes nombres que introducen el “tiempo histórico” en las sociedades e instituciones», y considera su obra «pionera del método histórico, como también lo eran la de Hume y la de Buffon».<sup>973</sup>

Excede de esta obra el realizar una labor que compare a fondo, en este punto, a Montesquieu con autores contemporáneos suyos, como Voltaire, Vico,<sup>974</sup> o Bossuet. No obstante, coincidiendo con S. Cotta, cabe señalar, como características generales propias de su metodología histórica que, para el barón de La Brède, la historia es un paradigma que nos muestra los fenómenos a tener en cuenta y no un modelo de enseñanza directo. Así, las relaciones entre las condiciones físicas, económicas, políticas, religiosas y sociales de su época (esos factores que, según reconoce R. Fernández-Carvajal, Stuart Mill denominará luego «variaciones concomitantes»),<sup>975</sup> permitieron a Roma llevar a

---

<sup>972</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 234-240, 252, 257-260.

<sup>973</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 481-482.

<sup>974</sup> Para S. Cotta, y pese a algunas semejanzas, sus obras son independientes. Sus ideas políticas son muchas veces contrapuestas, por ejemplo G. Vico apuesta por la monarquía absoluta, además a Montesquieu le falta la base filosófica que sí se encuentra en la obra de Vico. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 309. Para Touchard «las analogías entre ambas obras son superficiales». Un breve análisis comparativo de ambos autores lo encontramos en TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 313.

<sup>975</sup> FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *op. cit.*, p. 202.

cabo su monarquía universal. La historia será para Montesquieu un dato empírico y dinámico más. En su obra se recoge una concepción cíclica de la misma, como lo demuestra su investigación acerca de la grandeza y decadencia de los romanos.<sup>976</sup> Más en concreto, Cotta afirma que la historia (sobre todo la de Roma) podría ser para él el terreno en el que validar sus consideraciones. Una historiografía que no aborda solo una historia del hombre en general, sino que abarca sus instituciones, instrumentos jurídicos, económicos, etc.<sup>977</sup>

Las perspectivas de Montesquieu acerca de la historia influyeron en notables historiadores, que renovaron el campo metodológico de la historiografía, como ocurre en el caso del inglés Edward Gibbon (1737-1794). Para Gibbon, Montesquieu representa el espíritu filosófico por excelencia; un modelo ideal de actividad intelectual que, con su *Del Espíritu*, inicia la realización de una «historia filosófica del hombre», y que sin duda influye en la magna obra de aquel *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, publicada entre 1776 y 1788.<sup>978</sup>

Son más los autores que inciden en la perspectiva histórica del bordelés. Para Starobinski, la filosofía clarividente de la historia de Montesquieu, acorde con su visión de las leyes del devenir: « (...) no promete la permanencia a ningún imperio, no ve el triunfo duradero de ningún conquistador, no garantiza la libertad a ninguna nación».<sup>979</sup> Una historia que, para Montesquieu, no es una narración fechada de hechos, sino que, como describe en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia* (1734), consiste en la observación de un conjunto de factores que hacen reflexionar acerca de que cada situación dada lleva implícita el germen de otra posterior. En palabras de Starobinski, que toda grandeza esconde el germen de su decadencia, y que está en manos de los hombres dirigir los destinos de sus sociedades y perfilar el rumbo de su historia.<sup>980</sup>

---

<sup>976</sup> Se pregunta Jean Starobinski en su obra sobre Montesquieu si no escogió nuestro autor en su estudio sobre los romanos «una vía indirecta para hablar del mundo presente». STAROBINSKI, Jean, *Montesquieu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 128.

<sup>977</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 292-307.

<sup>978</sup> THORNTON, John, “Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al «Decline and fall of the Roman Empire»”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, p. 283.

<sup>979</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 66.

<sup>980</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 111.

Así pues, a mi entender, no hay duda de que el pensamiento de Montesquieu se orienta, y por tanto puede interpretarse, desde la perspectiva del análisis de los procesos de construcción sociocultural.

La historia le interesa sobre todo como análisis del proceso global que tuvo lugar en un conjunto dado de factores geofísicos y culturales, cuyo comportamiento puede ayudar a orientar las decisiones del presente. A través del uso que puede hacerse de la misma, la historia adquiere también un perfil en Montesquieu que coincide con lo que R. Fernández-Carvajal ha venido en llamar “virtud del sentido histórico”. Presume Carvajal que: « (...) hay un sentido espiritual de ubicación en el tiempo comparable al cenestésico de orientación en el espacio».<sup>981</sup>

Queda pues de manifiesto que la historia forma parte esencial de su metodología, y como luego sucederá para Durkheim, constituye una fuente de conocimiento que contribuye a la «creación y diseño de maneras más acabadas de ver el mundo».<sup>982</sup> Aunque, a pesar de la confianza que deposita en la ciencia y en las posibilidades de evolución a través del conocimiento, y frente a muchos de sus casi contemporáneos, como Turgot o Condorcet, Montesquieu no convertirá la idea de progreso en una filosofía de la historia.<sup>983</sup> Profundizaremos en ello en un apartado posterior titulado “Montesquieu y los ideales socio-políticos ilustrados. Historia y progreso”.<sup>984</sup>

#### **4.5.- Sistema y método.**

Hablar de los viajes, de la literatura y de la historia, es importante para comprender el alcance y la perspectiva metodológica de Montesquieu. Significa además remontarnos en el hilo de planteamientos que excluyen la primacía de una racionalidad única en materia epistemológica aplicada a las investigaciones sociales. En la cuestión del método aflora el ambicioso afán de Montesquieu de considerar al hombre en todas sus manifestaciones, haciendo descansar todo planteamiento epistemológico y gnoseológico en una antropología previa. Ello excluye el concebir el saber científico como un sistema, como algo cerrado, acabado o perfecto. Es lógico que, si como vimos en el capítulo segundo, el ser humano es, en su visión, un ente abierto y dinámico que se

---

<sup>981</sup> FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *op. cit.*, p. 203.

<sup>982</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 13.

<sup>983</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 436.

<sup>984</sup> Cfr. cap. 7.3.- “Montesquieu y los ideales socio-políticos ilustrados. Historia y progreso”, de esta investigación.



conoce y define por las relaciones que establece con el medio, toda ciencia, y en especial toda ciencia de lo humano, participará de esas características.

En este punto no puede tampoco decirse que Montesquieu sea una *rara avis* de su tiempo. Más bien, hay que decir que el siglo XVIII se interesa en general por el método de un modo particular, no solo por la renovación que opera en el pensamiento, sino por conocer «la forma y manera de su actividad».<sup>985</sup> La Ilustración es mucho más que el siglo que apuesta por el empleo de la razón, pues se ocupa también de reubicarla en un contexto más amplio, y el pensamiento de Montesquieu es un buen ejemplo de ello. No obstante, esta visión difiere de unos autores a otros incluso dentro de su mismo siglo.

A este respecto, sobre la obra más importante del bordelés, *Del Espíritu de la Leyes*, Voltaire manifestó que carecía de erudición científica, que era poco práctica e inexacta, que bebía de fuentes poco fiables y, sobre todo, que era «un laberinto sin salida carente de método alguno», así como de la unidad y del orden necesarios en toda ciencia. Ello no impidió que finalmente se formara un juicio positivo de sus virtudes éticas, especialmente de servir como vacuna contra la superstición y los fanatismos.<sup>986</sup>

Aun cuestionando las ácidas críticas que Voltaire vertió, es algo generalmente asumido que la obra de Montesquieu no constituye un sistema filosófico cerrado, completo, acabado. No transmite una visión del cosmos natural, personal y social expuesta sistemáticamente. Para Althusser, la disposición de sus reflexiones impide una correcta comprensión de su obra principal, *Del espíritu de las leyes*, que solo puede componerse correctamente en una interpretación hilvanada a posteriori. Y J.J. Chevalier escribió de ella que se trata de «una obra maestra acabada en una obra inacabada».<sup>987</sup>

Una estudiosa atenta de su obra como C. Iglesias difiere en cambio de esta visión, apostando por su carácter analítico:

«Con la meticulosidad de un entomólogo, con el cuidado de un experimentador naturalista, presenta en su *Esprit des Lois* una descripción, clasificación y sistematización de las instituciones sociales y políticas de los hombres que participa del método con el que Linneo ha clasificado las

---

<sup>985</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 19.

<sup>986</sup> Cfr. FELICE, Domenico, “Voltaire lettore e critico dell’ «Esprit des lois»”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 159-190.

<sup>987</sup> ALTHUSSER, Louis, op. cit., p. 52.

plantas y Buffon ha determinado individuos y especies. La «revolución sociológica» de que habla Caillois (...) adquiere ahora una fundamentación metodológica que habría que relacionar con las nuevas perspectivas epistemológicas abiertas por el newtonismo y por la historia natural».<sup>988</sup>

Aunque no siempre puede estarse de acuerdo en apreciar tal meticulosidad en la obra del bordelés, pues por ejemplo dedica pocos esfuerzos a especificar las formas de gobierno para hacer un estudio comparativo suficientemente a la altura de sus pretensiones.<sup>989</sup> Son más los estudiosos, Domenico Felice entre ellos, que afirman que como en Voltaire, hay en otros lectores de su época una cierta incompreensión para una obra que nace con imprecisiones, pero también con la vocación de marcar el camino hacia una ciencia sociológica sistemática que está por nacer.<sup>990</sup> E incluso en esas imprecisiones, hemos observado en este estudio que comparte también puntos de vista con Voltaire: en su amor por el detalle sociológico que «cautiva su mirada»; en su intento de abarcar «con el mismo amor todas las culturas, épocas y pueblos»; en su afán pedagógico de ilustrar el espíritu humano; en su visión de la historia como medio para tal fin; y en participar de la idea de que el análisis psicológico es fundamental para determinar «el sentido auténtico de la idea de progreso».<sup>991</sup> Una idea de progreso - «componente esencial del vocabulario de la Ilustración»- que se encontraba, a juicio de Marvin Harris, asociada a cambios que seguían la línea de una mayor racionalidad,<sup>992</sup> y de ahí también la importancia de no dejar de lado el rigor que conlleva seguir un método.

Si el vocablo “método” viene del griego ‘*meta*’ (más allá) y ‘*hodos*’ (camino), literalmente ‘camino o vía para llegar más lejos’, asumir un método implica querer ir más allá de los caminos trazados. Desde un punto de vista etimológico, todo método está llamado a superarse, a ir más allá de su propio y trazado camino.<sup>993</sup> Ha de tenerse

---

<sup>988</sup> IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, p. 249. Carmen Iglesias afirma: « (...) hacia mediados de siglo se produce un desplazamiento del método epistemológico, de tal manera que al reinado de la geometría sucede el de la historia natural (...)». IGLESIAS, C., “La teoría del conocimiento en Montesquieu”, en *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, p. 387.

<sup>989</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 425.

<sup>990</sup> Cfr. FELICE, Domenico, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 1-71. Como en Voltaire: « (...) ahora es la ciencia la que recoge con plena conciencia el proceso incoado contra Galileo». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 66.

<sup>991</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 246-247.

<sup>992</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 33.

<sup>993</sup> Desde el punto de vista de la complejidad el método nos lleva hoy a la permanente necesidad de reformar los propios principios del conocimiento. MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 42.

en cuenta que, a diferencia de etapas anteriores, en la época ilustrada, y en relación al método escolástico, rige una idea matizada de lo que es el método, muy vinculada a la idea de verdad.<sup>994</sup>

No hay duda de que Montesquieu consigue ir más allá de los caminos trazados respetando el rigor metódico al que se aspira en el siglo XVII. Su metodología no es incompatible con la exposición asistemática de sus ideas, ni excluye una visión filosófica. Aunque algunos autores criticarán posteriormente tal asistematismo, como por ejemplo Destutt de Tracy (1754-1836), promotor de la ciencia de las ideas, que hizo de puente entre Montesquieu y el Positivismo, y que objetará el carácter intermitente de muchas de sus argumentaciones, repartidas –según él– por un laberinto de pequeños capítulos, que a veces reflejan desconocimiento de la historia y del presente de los países sobre los que diserta.<sup>995</sup> No falta parte de razón en sus palabras. Basta con leer detenidamente a Montesquieu para advertir lo erróneo de muchas de sus consideraciones de fondo.

Pero hay que decir también que la obra de Montesquieu comparte algunas de las características definitorias que se atribuyen a la filosofía de su época, pues recoge la tradición filosófica anterior más que aportar conocimientos originales. Igualmente, relativiza la fecundidad del espíritu de sistema, tratando de desvelar «la forma fundamental de la realidad, la forma de todo ser natural y espiritual», y persigue captar «al espíritu en su totalidad».<sup>996</sup> Sobre todo, Montesquieu lo intenta con su original y creativa acuñación de la idea de espíritu general, apuntando con ello a una nueva legitimación metódica comprensiva de las investigaciones en los campos de lo natural y lo social a través, no de fórmulas matemáticas, sino del conocimiento de los principios. Así lo pone de manifiesto Cassirer: «El pensamiento de la Ilustración rompe

---

<sup>994</sup> Lo dijo antes Cassirer, y lo describe ahora Carmen Iglesias: «El nuevo modelo epistemológico basado en la mecánica, al abarcar toda la realidad, se convierte en un proyecto epistemológico total, muy diferente de lo que se entendía por “método” anteriormente. El método escolástico se trataba primordialmente de un método formal, de tipo retórico, en el que se daban unas reglas de juego para llegar a descubrir la verdad. Pero esta estaba siempre ahí, eterna e inmutable, dada de antemano. Muy al contrario, a partir del siglo XVII, el investigador no conoce ninguna verdad de antemano, sino que la busca a través del método». IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, p. 367-422. Hay en este libro un completo capítulo titulado “La teoría del conocimiento en Montesquieu” que profundiza en los distintos modelos epistemológicos que quedan reflejados en la obra del bordelés.

<sup>995</sup> BINOCHE, Bertrand, “Comment suivre la nature. Tracy, lecteur de Montesquieu (2001)”, *Revue Montesquieu*, 5, 2001, p. 61.

<sup>996</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 12-13, 21, 95.

constantemente los límites rígidos del sistema y, en los espíritus más ricos y originales, trata de sustraerse siempre al rigor de la disciplina sistemática».<sup>997</sup>

Este camino asistemático, reflejado en la disparidad de partes y reflexiones que componen su obra más importante, *Del Espíritu*,<sup>998</sup> le permite expresarse con mayor soltura y capacidad de persuasión, sin embargo, le hace también incurrir en contradicciones, empleando de modo muy personal conceptos discutidos por las diferentes visiones filosóficas de su tiempo; como cuando en relación a las ideas de naturaleza o de ley, distingue entre las leyes naturales y las derivadas de la naturaleza de las cosas, cuestión ya analizada.<sup>999</sup>

Fruto del experimentalismo del momento, puede afirmarse que el bordelés no apuesta por la noción de sistema cerrado, por un todo acabado y perfecto, sino por una coherente integración de todos los aspectos de la realidad, que en sus análisis sociales engloba bajo el concepto - que él mismo acuña - de espíritu general.<sup>1000</sup> Por lo tanto, su propuesta metodológica comprende un proceso que abarca, desde la investigación de los principios que rigen la fisiología cognitiva, a los que conlleva el ejercicio virtuoso del arte de hacer política y legislar una sociedad, incluyendo la consideración de los valores éticos que toda opción investigadora lleva aparejados. Por eso mismo no puede ampararse en la idea de sistema cerrado, que por otra parte se encuentra más cerca de nuestra época que de la suya. Si ni siquiera los conceptos de “naturaleza”, o de lo que hoy entenderíamos por “cultura”, eran pacíficos entonces, cuando menos la idea de sistema tal y como se concibe hoy.

Montesquieu trata sobre todo de explicar las relaciones entre los fenómenos por sus efectos, indagando en las causas que los producen y recurriendo en última instancia

---

<sup>997</sup> *Idem.*

<sup>998</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 423.

<sup>999</sup> Le ocurre en relación al empleo del término *naturaleza* para explicar el fenómeno -ya analizado en el capítulo segundo- de la esclavitud, por señalar un ejemplo concreto. Starobinski subraya que: «Los propios términos naturaleza y natural admiten interpretaciones distintas». STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 101.

<sup>1000</sup> Pese a la ambigüedad que conlleva, tal ejercicio conceptual de creatividad en Montesquieu es no obstante loable desde la perspectiva del presente, en la que paradójicamente la ciencia descubre que se desconoce cerca del setenta por ciento de la composición del universo y sus leyes de relación, en la que se sabe tan poco del funcionamiento del cerebro, y en la que disciplinas como la Psicología, la Sociología del Conocimiento, la Filosofía del Lenguaje y otras, subrayan el papel y la importancia de los procesos creativos, en especial conceptuales, en el devenir de todo proceso de aprendizaje y análisis de la realidad. Cfr. “El alcance de la imaginación” en BOHM, David, *op. cit.*, pp. 83-109.

a los principios de la naturaleza.<sup>1001</sup> A este respecto, señala Céline Spector que el motivo por el que autores como Durkheim y Raymond Aron insinúan que no puede considerarse el de Montesquieu como un saber verdaderamente sociológico es precisamente el recurso continuo que hace a la naturaleza para justificar distintos usos sociales, como ocurre en el tratamiento que da a la esclavitud.<sup>1002</sup>

Su amplitud de miras parece desbordar a los que le suceden. Para Montesquieu todo participa de una realidad sujeta a las mismas reglas, si bien advierte: «Hay filósofos que distinguen dos creaciones; las de las cosas y la del hombre».<sup>1003</sup> Tal planteamiento implica la posibilidad de estudiar la realidad como una unidad, en tanto sometida a unas mismas reglas. La unidad se sostiene en sus escritos porque existe una relación de continuidad entre las distintas perspectivas objeto de estudio, lo cual no excluye que puedan encontrarse causas diferentes para cada fenómeno, y que como se dijo, no haya que confundir cada orden de la realidad. Participando del causalismo de la época, Montesquieu entiende que tales causas se remontan unas a otras, consciente a su vez de que la lógica causalista tiene sus límites; y así, escribe: « (...) la mecánica tiene sus roces, que a veces cambian o detienen los efectos de la teoría».<sup>1004</sup>

Analizada la noción de sistema, pasamos a reflexionar sobre el significado de la experiencia y la deducción en su teoría.

#### **4.6.- Experiencia y deducción.**

Para comprender el significado y la importancia del método en la obra de Montesquieu, tanto como distinguir dos perspectivas, pese a que él no las diferencie

---

<sup>1001</sup> «Observación y experimentación, utilitarismo, vienen a ser los instrumentos metódicos con que el siglo XVIII se enfrenta al «espíritu de sistema», recogiendo las enseñanzas de Bacon, de Locke, de Newton, hasta llegar a afirmar decididamente que los hechos son la única fuente de verdad». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 73.

<sup>1002</sup> SPECTOR, Céline, *Montesquieu: liberté, droit et histoire...*, p. 280. Lo cierto es que además de lo ya dicho acerca del amplio empleo que hace Montesquieu del término 'naturaleza', hoy día, ni los estudios acerca de las motivaciones y comportamiento de los individuos, como los relativos a la psicología y dinámica de las sociedades, prescinden ya por completo de analizar sus fundamentos geográficos, climáticos, genéticos, o fisiológicos, ni los procesos psicobiológicos a que dan lugar; otra cosa es cuál de tales factores prime, si es que existe una primacía, aún no se puede afirmar con total certeza. No obstante analizaremos más adelante la respuesta del bordelés a esta cuestión.

<sup>1003</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 113, p. 277.

<sup>1004</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VIII, p. 349. A propósito de la polémica acerca de la relación entre cuerpo y alma, Cassirer defiende como característica metódica del materialismo del siglo XVIII, el considerar los vínculos entre las cosas desde la perspectiva de los efectos que producen, esto es, desde el punto de vista de la causalidad y no de la «sustancia». Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 86.

expresamente, hay que apreciar la íntima vinculación que también existe entre ellas. Una, la del método como camino dirigido a la obtención de conocimientos. Otra, la del método como instrumento encaminado hacia la consecución de los fines que persigue una ciencia de lo social. Ambas se encuentran vinculadas en la medida en que el bordelés pretende instrumentalizar el saber, pues es en el conocimiento de las relaciones existentes entre los fenómenos en lo que debe fundamentarse una ciencia de lo social. Dicho de otro modo, existirían formas de organizar y dirigir las sociedades basadas en conocimientos vinculados entre sí y obtenidos por métodos predominantemente científicos.<sup>1005</sup>

La primera de estas perspectivas es la que hasta ahora se ha ido analizando al poner de manifiesto las bases epistemológicas, los motivos y factores que intervienen en el proceso de conocimiento, así como las formas de manifestarse el saber.

En lo relativo a la segunda, esto es, a la consecución de fines que el bordelés pretende sean a un tiempo individuales y sociales (puesto que los individuos solo pueden, por naturaleza, realizarse en sociedad), el objetivo metódico al que aspira con su ciencia de la sociedad,<sup>1006</sup> es la inversión del principio maquiavélico de que el fin justifica los medios.

Esta que hacemos es una afirmación clave en su pensamiento, insuficientemente puesta de manifiesto por sus analistas y, a nuestro modo de ver, fundamental para comprender los pilares que sostienen su visión de una ciencia social y política.

Sus reflexiones se orientan a procurar que, tanto el conocimiento, como el uso apropiado en cada caso de los medios empleados gracias al mismo, reconduzcan a las sociedades hacia el cumplimiento de sus fines. Se trata de que el mundo de las costumbres, las leyes, la educación, los hábitos colectivos e individuales,<sup>1007</sup> y las formas políticas, religiosas, sociales y culturales en general, condicionen a los seres humanos, conduciéndolos a los fines que cada sistema social se ha propuesto alcanzar.

---

<sup>1005</sup> Esta asociación entre conocimiento y organización propia de Montesquieu es uno de los ejes centrales del pensamiento complejo actual. MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 39.

<sup>1006</sup> En la terminología varias veces citada de S. Cotta.

<sup>1007</sup> El análisis de los hábitos colectivos cobra hoy mayor fuerza aún, especialmente en el ámbito de la filosofía política y jurídica, como consecuencia del fenómeno globalizador. PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, pp. 91-94.

Tal aspiración solo puede realizarse con una aprehensión clara del resultado de las relaciones de interacción entre los factores implicados en los procesos de construcción sociocultural. Son aquellos que Montesquieu pasa a analizar en su obra, y que van desde la influencia climática y geográfica en la configuración del carácter de los pueblos, pasando por el análisis de instituciones tan concretas como la esclavitud, el matrimonio, o la dote, etc., hasta las distintas organizaciones económicas y políticas. Diserta sobre una teoría del conocimiento que se centra en los motivos y modos del conocer humano, o la influencia de las formas y manifestaciones religiosas sobre la cohesión social y la libertad de los individuos. Abarca desde la función motivadora de los mitos como motores para la consecución de ideales culturales, hasta la comprensión fisiológica de lo que significa la felicidad en su versión más cotidiana. Nada escapa a su interés, y todo es susceptible de ser investigado con una metodología con vocación científica, y sin embargo, asociada a los fines y la ética de la sociedad que promueve el conocimiento.

Dicho esto, otra cuestión que no se puede obviar acerca de la metodología y la sistemática empleada por Montesquieu, relacionada a su vez con sus viajes y con la forma literaria de muchas de sus reflexiones, es la manera en que encajan la experiencia y la deducción en sus planteamientos. Junto a lo ya expuesto en el capítulo tercero en materia epistemológica, y asumiendo el creciente auge de las ciencias naturales en su tiempo, cabe afirmar que en su obra prima el estudio de lo empírico frente a las concepciones abstractas.

Como ocurre con la mayoría de los referentes intelectuales del siglo XVIII, y participando de la convicción ilustrada de que es posible su conciliación, Montesquieu se sitúa metódicamente entre la razón y la experiencia, tratando de integrarlas en una visión más amplia y compleja.<sup>1008</sup> Él es ante todo un observador, un estudioso de lo práctico, y utiliza un método empírico aplicado a lo social que encierra el espíritu de interrelación y de totalidad que describe Buffon en su *Historia natural*.<sup>1009</sup>

Montesquieu no pretende elaborar una teoría filosófica tendente a solucionar en abstracto los grandes problemas de la humanidad. No es casual que la mayoría de sus reflexiones se hagan en forma de descripciones, bien fruto de sus investigaciones, sus

---

<sup>1008</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 24.

<sup>1009</sup> Sobre la importancia metódica de la obra de Buffon frente a Newton y la objetividad sistemática linneana. Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 96-100.

viajes, o del recurso a personajes literarios, porque también en la teoría estética que subyace en su siglo se refleja el paso del método deductivo al empírico, y la forma entendida como más acorde de transmitir el conocimiento que se obtiene, fruto de la observación directa, es la descripción partiendo de la experiencia.<sup>1010</sup>

Como destaca D. de Casabianca, Montesquieu, que en sus *Pensamientos* distingue entre la observación científica y la construcción de sistemas como si de la historia y sus fábulas se tratara,<sup>1011</sup> realizó sus propias y polémicas observaciones sobre historia natural de joven, recogidas en un ensayo de 1721 titulado *Essai d'observations sur l'histoire naturelle*; de ellas se deduce una concepción empírica de la historia natural que sigue el criterio anteriormente expuesto. Según Casabianca, la historia natural, alejada del espíritu de sistema, consiste en una colección de hechos que se relacionan tras ser observados: «La historia es el repertorio de hechos a explicar». La historia proporciona los hechos, y su análisis sistemático, el cual lleva la impronta de las «debilidades del espíritu humano», conduce a la fábula, papel que cumple la ciencia. Concluye Casabianca que para Montesquieu « (...) el estudio de la naturaleza (física) es esencialmente historia natural».<sup>1012</sup>

No obstante, S. Cotta va más allá del anterior razonamiento, argumentando que la obra de Montesquieu denota un gran afán de precisión científica, ya que, frente al uso de argumentos ingeniosos, trata de probar los hechos, lo que refleja la confianza que el bordelés deposita en el método empírico frente al deductivo. Cotta explica que el planteamiento que originalmente se hace, lleva a Montesquieu a preguntarse si la variación de las circunstancias que rodean un fenómeno lo modifican, optando claramente para responder a esta pregunta por el experimentalismo de la época frente a la tendencia metódica matemático-geométrica de Descartes.<sup>1013</sup>

---

<sup>1010</sup> Para profundizar en los paradigmas estéticos de la Ilustración, cfr. CASSIRER, Ernst, “Problemas fundamentales de la estética”, en *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 304 ss. Sobre el paso en su época de una metodología deductiva a otra inductiva, sostiene Cassirer: «El camino del estudio físico no conduce ya de arriba abajo, de los axiomas y principios a los hechos, sino al revés». *Ibid.*, p. 69.

<sup>1011</sup> «Les observations sont l'histoire de la physique, et les systèmes en sont la fable». *Pensées*, n° 163.

<sup>1012</sup> Una historia inicialmente referida a la idea de dinamismo, de transformación, y no en el sentido de sucesión de «épocas de la naturaleza» que se asumirá en la segunda mitad del siglo pero a la que también estará abierto Montesquieu con su *Projet d'une histoire de la terre ancienne et moderne*: «Montesquieu est « entre deux » époques». Cfr. CASABIANCA, Denis de, “Histoire naturelle” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 26 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=303>>.

<sup>1013</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 73-80.



Otro lector y analista de Montesquieu, como Destutt de Tracy, objeta, en cambio, que si su obra se hubiera atendido a un estricto criterio inductivo, Montesquieu hubiera evitado el carácter laberíntico que a veces se le achaca.<sup>1014</sup>

Resumiendo ideas expuestas, lo cierto es que la obra de Montesquieu participa igualmente del tránsito metodológico que se opera desde el siglo XVI hasta el XVIII. El bordelés combina empirismo y racionalismo, experiencia y deducción, dado que participa del cambio de modelos mecánicos a modelos dinámicos respecto de la observación de la naturaleza. Ya se dijo que la experiencia es concebida en el bordelés de modo mucho más amplio a como se empleara más de dos siglos antes por Maquiavelo, para quien la experiencia era un mero apoyo de estrategias políticas coyunturales.<sup>1015</sup> Tal tránsito se produce como resultado de varias razones, pero fundamentalmente es debido al del auge de las ciencias biológicas y sociológicas, al declive de la geometría como paradigma del saber y a las crecientes relaciones de causalidad que se observan entre el cuerpo y la vida psíquica.<sup>1016</sup>

El asistematismo filosófico de Montesquieu que veíamos en el apartado anterior se justifica también por lo que decimos, respondiendo al cambio de paradigma que pone fin al sistema escolástico, y que supone un cambio radical en la concepción del método. Este no sirve ya para justificar verdades conocidas de antemano, sino para acercarse a una realidad incierta, compleja, en continuo tránsito, y que requiere de la experiencia para descubrir nuevas verdades que ya no puede deducir ayudado exclusivamente de la razón. La falta de un análisis filosófico sistemático no merma sin embargo la coherencia

---

<sup>1014</sup> BINOCHE, Bertrand, "Comment suivre la nature...", p. 61.

<sup>1015</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 272.

<sup>1016</sup> Carmen Iglesias profundiza aún más la epistemología que rodea la obra de Montesquieu: «Pues, en efecto, innatismo y sensualismo, racionalismo y empirismo son las categorías epistemológicas y metodológicas entre las que se debate la construcción intelectual de los hombres de los siglos XVII y XVIII (...) Sin embargo, como es sabido, el racionalismo del siglo de las luces rechaza el fundamento idealista y metafísico de las ideas innatas como origen del conocimiento para sustituirlo por el empirismo lockeano (...) la realidad debía ser comprendida por la observación directa (...) 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». IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento...* pp. 366-385. Se expresa así también Alicia H. Puleo de manera concisa: «Aunque no haya una verdadera ruptura entre el racionalismo del siglo XVII y el del XVIII, con el Siglo de las Luces asistimos a un cambio de modelo epistemológico. La física y las ciencias naturales sustituyen a la geometría como paradigma del saber. En Francia se desarrolla un materialismo que sostiene la existencia de una relación de causalidad entre cuerpo y vida psíquica». *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, La Ilustración Olvidada...*, p. 13.

de sus postulados. Es la unión de experiencia y deducción, la plasmación de la visión relacionada de todos los fenómenos, ya sean físicos o culturales, lo que cohesiona su metodología.

#### **4.7.- Rasgos destacados de su metodología para una ciencia de lo social.**

Recapitulando, Montesquieu analiza los factores que definen el hombre y las sociedades, relacionándolos de un modo que no solo permite deducirse que con él nos encontramos en los inicios de la disciplina sociológica, sino que puede hablarse del inicio de una ciencia de la sociedad. Antes del enriquecimiento cultural que supuso el pensamiento hegeliano, encontramos en la obra de Montesquieu el germen de un cambio de perspectiva social e intelectual, en la que el análisis de las condiciones medioambientales y de la psicología humana cuentan tanto para el razonamiento filosófico y político como la comprensión de la historia de los grupos sociales, de sus creencias, de su desarrollo demográfico y tecnológico, y de la trascendencia del modo en que están configuradas sus instituciones y sistemas económicos. Y ello, sin perder de vista la importancia y las metas de los individuos en el contexto del marco social en que necesariamente se desenvuelven sus vidas.

Entonces, ¿qué características extraídas de la obra del bordelés cabe predicar de una ciencia de lo social?

Jean Touchard parece resumirlo con bastante fortuna. El método que hace que pueda considerarse a Montesquieu como uno de los fundadores de la sociología se caracteriza, resumidamente, por su amplio sentido de la diversidad, que comparte con los grandes teóricos del liberalismo; una orientación relativista fundada en su concepción de la ley como relación; un determinismo derivado de la existencia de una naturaleza de las cosas que hace inteligibles los procesos históricos; por la primacía de lo racional sobre lo empírico; un gran escepticismo hacia la figura y debilidades del legislador frente a la grandeza que otorga a la ley, a través del cual tiene en cuenta en su teoría las debilidades humanas, y por último, un sentido naturalista reflejado en sus consideraciones acerca del clima.<sup>1017</sup>

En este último sentido, Althusser señala que el bordelés no es el primero que concibe una física social, pero sí el primero que quiso darle el espíritu de la nueva

---

<sup>1017</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, pp. 308 ss.

física.<sup>1018</sup> Ya se dijo que Montesquieu se sitúa en un momento anterior a la división entre los positivistas que apuestan por una física social (Durkheim, Comte...), y los que optan por una corriente fenomenológica (Weber, Winch, Ricoeur...).<sup>1019</sup> Recordado esto, son varias las reflexiones que, realizadas desde distintos ángulos, ayudan a formarse una idea más aproximada de cuáles son los rasgos generales que caracterizan su orientación metodológica. Se destacarán sobre todo aquellas reflexiones que compartimos, en el entendimiento de que el bordelés no reclama, al menos consciente, abierta y deliberadamente, un estatuto epistemológico propio para sus investigaciones.

Para Starobinski, su objeto de estudio se enmarca dentro del plano de lo “visible”: «Montesquieu no presume de metafísica ni de teología. Se conforma con trazar un sistema con línea punteada, pero planteando con bastante firmeza las señas esenciales».<sup>1020</sup>

Althusser comparte dicha visión, a su juicio el distanciamiento de los aspectos metafísicos es claro, e incide en el esfuerzo del bordelés por distinguir los órdenes de estudio y no mezclar los objetos de las diversas ciencias, si bien destaca un aspecto no menos importante: el bordelés es consciente de que los distintos órdenes de la vida se encabalgan unos sobre otros.<sup>1021</sup>

Según Sergio Cotta, la unidad de su obra no es tanto sustancial ni formal como psicológica y funcional, situando siempre al hombre en el centro de sus investigaciones.<sup>1022</sup>

Oudin y Barckhausen opinan que, en la obra de Montesquieu, «cada parte solo puede encontrar su verdadero sentido en relación con las partes vecinas», formando todo el conjunto, según la cita que recoge C. Iglesias, «un encadenamiento riguroso».<sup>1023</sup>

Montesquieu, en palabras de Gonzalo Castaño, « (...) proporcionó los instrumentos analíticos básicos para el estudio científico de los hechos sociales».<sup>1024</sup>

---

<sup>1018</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1019</sup> DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, pp. 28 ss.

<sup>1020</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1021</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 18 ss.

<sup>1022</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 172 ss.

<sup>1023</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 387.

<sup>1024</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu*, pp. 31 ss.

Para Durkheim, uno de los grandes impulsores de la sociología, su obra reúne las condiciones bajo las cuales él entiende que se puede hacer ciencia, pues Montesquieu se dedica al estudio de lo real, y no de lo que debe ser. De este modo delimita un objeto, el estudio de los tipos de sociedades -al menos según la noción durkheimiana de sociedad- disponiendo de un método propio para ello. Durkheim afirma en su *Tesis latina* que:

« (...) fue Montesquieu quién, por primera vez, estableció los principios fundamentales de la ciencia social (...) Montesquieu no solo comprendió que las cuestiones sociales son objeto de ciencia sino que contribuyó a establecer las nociones clave e indispensables en la constitución de esta ciencia. Esas nociones son dos: la noción de tipo y la noción de ley».<sup>1025</sup>

De otro lado, es cierto que existe común acuerdo en que el bordelés no es un gran científico si se lo valora por el resultado de sus observaciones. Incluso hay quien opina que: « (...) sus actividades científicas no pasan efectivamente de ser las de un aficionado»,<sup>1026</sup> o que si fuera por ellas habría de considerar a Montesquieu un diletante.<sup>1027</sup> Por ejemplo, señala S. Cotta que los estudiosos discutieron sobre el valor de sus escritos, y que de hecho no escribió más de tres obras, que algunos –se refiere a Il Barrière- consideran ejercicios académicos que poco o nada aportan al progreso científico. No obstante, considera Cotta que su falta de originalidad y resultados científicos, no son obstáculo para valorar la pasión por los métodos científicos de observación y experimentación que el contacto con la Academia de Burdeos le transmitió en su juventud. Métodos que luego trató de aplicar al mundo de la realidad social.<sup>1028</sup>

Es también cierto que estamos en una época en la que ramas del saber, hoy en pleno auge, se encuentran entonces en estado embrionario. Se están buscando los métodos (camino) a través de los cuales dar cauce formal a su objeto y potencialidades. Y la obra de Montesquieu contribuye a esa diversificación de las ramas de conocimiento que permaneció hasta la época Moderna desde el bosquejo inicial que ya hiciera Aristóteles.<sup>1029</sup> Pero lo hace de una manera original, sin perder de vista la unidad de la realidad y del saber, y relacionando casi todas las perspectivas posibles de análisis en una obra que, vista desde hoy, conjuga el objeto de la epistemología, las ciencias

---

<sup>1025</sup> *Ibid*, pp. 81-82.

<sup>1026</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 81-82.

<sup>1027</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 427.

<sup>1028</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 81-82.

<sup>1029</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 105.

naturales, la antropología, la sociología, el análisis histórico y el literario. Como acertadamente señala Starobinski: «A los contradictores de Montesquieu les será fácil reprocharle esta multiplicación de ángulos de refracción».<sup>1030</sup> Esto es algo que se pone claramente de manifiesto en esta tesis, pero igualmente hay que tener en cuenta, como afirma Cassirer, que esa diversificación de objetos de conocimiento no es algo exclusivo de Montesquieu, sino que es posible gracias a que la Ilustración termina la obra del Renacimiento, librando a la ciencia de coacciones autoritarias.<sup>1031</sup>

T. Casadei y D. Felice sostienen que «dicho planteamiento epistemológico y metodológico “distingue” y “aísla” a Montesquieu de los demás ilustrados franceses», hasta el punto de intentar convertirlo en “fenomenólogo”. Lo que está claro, y pese a que hay autores como George Sabine, que consideran necesario que hay que adoptar todas las reservas posibles antes de afirmar que Montesquieu apuesta deliberadamente por un método inductivo y comparativo,<sup>1032</sup> es que son muchos los «intérpretes de Montesquieu deseosos de aprehender las potencialidades insitas en una obra tan densa y rica de primicias como la del *Président*», señalan T. Casadei y D. Felice.<sup>1033</sup>

Y, ciertamente, no puede negarse que antes de que la filosofía social de Comte abriera las puertas en el siglo XIX a la consideración científica de los estudios sociales, ya se encuentra en Montesquieu (como también en otros contemporáneos suyos) la misma convicción que compartirán posteriormente, tanto la filosofía liberal (Bentham, Stuart Mill,...) como el idealismo alemán representado por Hegel y todas sus derivaciones, de que es posible la comprensión del juego de relaciones entre la naturaleza humana y las fuerzas sociales en el marco de un contexto más amplio bajo una perspectiva y con una finalidad que cae bajo el común denominador de lo político.<sup>1034</sup>

Carmen Iglesias sostiene, en favor de Montesquieu, que este:

« (...) penetra en profundidad hasta donde le permite el contexto material e ideológico de la primera mitad de siglo y abre –de forma similar a como Buffon y Maupertuis lo harán en el terreno de las ciencias de la vida- el

---

<sup>1030</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 158.

<sup>1031</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 66.

<sup>1032</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 426.

<sup>1033</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 8.

<sup>1034</sup> SABINE, George, “Los principios del estudio social”, en *op. cit.*, pp. 535 ss.

campo de lo posible en zonas de la realidad que constituirán las futuras ciencias del hombre y cuyos caminos serán recorridos más tarde».<sup>1035</sup>

Llegados a este punto, conviene profundizar en la cuestión ampliando la opinión anteriormente expuesta de Durkheim, quien no en vano investigó esta cuestión en su tesis doctoral, cuyo objeto era poner de manifiesto las contribuciones de la obra del bordelés a la constitución de una ciencia de lo social. A Montesquieu lo sitúa, en clave metodológica, a medio camino entre el arte de la política y la ciencia positiva de las sociedades, por lo que no atribuye inicialmente a su metodología comparativa un papel muy destacado en los orígenes de la Sociología. Frente a autores como Herbert Spencer (1820-1903), que entre otros logros realiza una clasificación apreciable de los diversos tipos de sociedades,<sup>1036</sup> sí reconoce que el bordelés instituye los principios de una nueva disciplina.<sup>1037</sup>

Para Durkheim, solo mediante la observación y la experimentación puede lograrse una ciencia de lo social, y a su entender, Montesquieu salva las dificultades de la experimentación social directa mediante una comparación suficiente con otras sociedades. Aunque ya se dijo que también hay quien opina que en relación a las formas de gobierno dedicó pocos esfuerzos a hacer un estudio comparativo que estuviera a la altura de sus pretensiones.<sup>1038</sup> A su juicio, el bordelés confía en exceso en la deducción, aunque supo advertir esto instintivamente. Llega a declarar Durkheim que toda su obra «consiste en una comparación de las leyes que observan los pueblos más diversos», inaugurando con ello el derecho comparado.<sup>1039</sup> Merece traer a colación ahora las palabras de Manuel Santaella, quien sostiene acerca de Montesquieu que:

« (...) puede decirse sin pecar de exageración que es uno de los pioneros más destacados de la utilización del método histórico-comparado en las Ciencias Jurídicas (...) en *El espíritu de las leyes*, es el libro XXIX el que ofrece los aspectos más interesantes sobre esta cuestión».<sup>1040</sup>

---

<sup>1035</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 82-88.

<sup>1036</sup> Spencer dedicó su vida a elaborar su sistema de filosofía evolucionista, en la que considera la evolución natural como clave de toda la realidad, a partir de cuya ley mecánico-materialista cabe explicar cualquier nivel progresivo: la materia, lo biológico, lo psíquico, lo social, etc. Aplicó la teoría de la evolución a las manifestaciones del espíritu y a los problemas sociales.

<sup>1037</sup> «Novae disciplinae principia instituerit», BORGHERO, Carlo, "Durkheim lettore di Montesquieu", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 671-711.

<sup>1038</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 425.

<sup>1039</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 69 ss.

<sup>1040</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 135, 140.

Y aunque de facto, señala Durkheim, abusa de la deducción, como en sus reflexiones históricas, y usa de la experiencia para esclarecer con la ayuda de ejemplos las conclusiones de esta, apuesta claramente por la observación y la experimentación, siendo con Montesquieu cuando «la inducción hace su primera aparición en la ciencia social», aunque no supiera abandonar del todo los caminos ya trillados.<sup>1041</sup>

Complementando lo anterior, para el antropólogo Marvin Harris, el método comparativo no es algo que pueda atribuirse por completo ni a un solo autor, ni a una sola teoría, aunque sí encuentra sus raíces en el siglo XVIII. A su juicio todas las disciplinas nacientes de la época con pretensión de validez científica participan de él, pues la comparación se encuentra implícita en la idea de «progreso», y «al menos en una forma embrionaria la compartían todos los filósofos sociales del siglo XVIII», además de zoólogos, biólogos, lingüistas, geólogos y astrónomos de la época.<sup>1042</sup>

Por tanto, el pensamiento recogido en la obra de Montesquieu, aunque ciertamente poco organizado en relación a lo ambicioso de sus planteamientos y a la amplitud de materias que aborda, no por ello carece de principios, ni de unidad, ni de método. De hecho, no deja de ser un pensamiento sistemático desde la perspectiva de su época,<sup>1043</sup> en el sentido etimológico de estar sólidamente fundamentado y ser coherente, que persigue la unidad del saber, culminando así con una aspiración heredada del Renacimiento. Una aspiración al conocimiento que en Montesquieu se encuentra en cambio más cerca de la *docta ignorantia* renacentista, o de la tesis del «desconocimiento del conocimiento» que sustenta el pensamiento complejo contemporáneo,<sup>1044</sup> que de las certidumbres sistemáticas de las posteriores doctrinas positivistas que le sucederán.

Aunque podemos remontarnos aún más, y, salvando las distancias acerca de las características de las sociedades en las que nacen, establecer ahora un paralelismo entre

---

<sup>1041</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 69 ss.

<sup>1042</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 130-132. No obstante, ya en la obra de Herodoto se acredita el interés que existía en el mundo griego clásico por comparar las formas culturales y políticas de los diferentes pueblos de la cuenca mediterránea. SABINE, George, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1043</sup> 'Sistemático': (Del lat. *systematicus*, y este del gr. *συστηματικὸς*). 1. adj. Que sigue o se ajusta a un sistema. 2. adj. Dicho de una persona: Que procede por principios, y con rigidez en su tenor de vida o en sus escritos, opiniones, etc. 'Sistema': (Del lat. *systema*, y este del gr. *συστήμα*). 1. m. Conjunto de reglas o principios sobre una materia racionalmente enlazados entre sí. 2. m. Conjunto de cosas que relacionadas entre sí ordenadamente contribuyen a determinado objeto. Diccionario R.A.E., Madrid, Espasa Calpe, 1999.

<sup>1044</sup> MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, pp. 276 ss.

lo que se recoge en todos los escritos del bordelés y el diálogo *La República* de Platón, escrito igualmente con un estilo y en un momento anterior a lo que implicará la especialización de las ramas del saber que efectuará Aristóteles, y que abarca igualmente perspectivas que van desde lo político a lo filosófico, pasando por la psicología, la educación o la economía, sin que pierda por ello su unidad argumental,<sup>1045</sup> apuntando en ambos casos hacia la conquista de una ciencia propia de lo político-social.

Una ciencia de lo social que, en Montesquieu, no pretende tanto describir las formas políticas, como analizar los factores que las delimitan para luego poder reconstruirlas, de modo que garanticen un equilibrio social estable. Para ello trata de reconducir la multiplicidad de factores implicados a esquemas abarcables intelectualmente. Esquemas en los que la razón sirva de guía organizador de fenómenos que se vinculan entre sí, que dependen unos de otros. Extrae de ellos los principios que nos harán comprender sus mecanismos de funcionamiento, no para imponerlos por la fuerza, sino para reorganizarlos, de modo que los efectos políticos deseados surjan de forma natural de los mismos fenómenos. Montesquieu participa pues de la idea de que: «“Conocer” una multiplicidad consiste en colocar sus miembros en una tal relación recíproca que, partiendo de un determinado punto, podamos proseguir según una regla constante y universal».<sup>1046</sup>

A estas alturas de la investigación estamos en condiciones de sintetizar los rasgos destacables de la teoría del conocimiento y de la metodología que emplea el bordelés.

Sabemos que Montesquieu parte del hombre. El ansia de saber y de relacionar unos conocimientos con otros es para él una característica del alma humana.<sup>1047</sup> Participa de la visión de la unidad e interdependencia de los fenómenos reales, así como de la unidad del conocimiento que se obtiene de ellos. Reflexiona en el entendimiento de que todo saber es indisociable de las características propias de la naturaleza humana, como presupuesto gnoseológico y epistemológico. Se distancia de otros presupuestos metafísicos, pues, como ha señalado Carmen Iglesias:

---

<sup>1045</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 57.

<sup>1046</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 35-39.

<sup>1047</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.



«Para Montesquieu, no se trata de explicar la razón o causalidad del mundo, que escapa a la inteligencia y posibilidades de contrastación empírica del hombre, sino de limitarse a explicar el funcionamiento del mundo, el juego complejo de sus fenómenos».<sup>1048</sup>

Su obra se orienta así hacia fines sociales, siendo una sociedad el contexto necesario para la consecución de la felicidad individual. Combina experiencia y deducción. Y por último, considera toda parcela de lo real como objeto de estudio, pero distinguiendo su naturaleza y orden.

Montesquieu abre nuevas perspectivas del saber, no tanto desde el punto de vista de los contenidos, sino de la metodología, siendo esta la que da unidad y legitima la disparidad de aspectos que abarca el autor. S. Cotta llega a calificar sus planteamientos de auténtica *rivoluzione sociologica*, señalando que, gracias a su método, la obra del bordelés adquiere circularidad y homogeneidad, transitando así del plano filosófico al político sin perder sus raíces científicas.<sup>1049</sup>

La disparidad de perspectivas y objetos de estudio, hacen de la suya una obra multidisciplinar, un vasto encuentro de geografías físicas, políticas, sociales, humanas y espirituales. Una cartografía que abarca desde los paisajes físicos, las condiciones climáticas, y su relación con la naturaleza física del hombre, sus sentidos y pasiones, hasta la configuración de los países, sus leyes, costumbres y formas de gobierno. Y todo ello influye necesariamente en su método, condicionado a su vez por el objetivo final de aspirar a una ciencia que oriente sobre cómo mejorar los procesos de construcción de lo social, a tenor, tanto de sus palabras como de las repercusiones de su obra. Recordemos las palabras de Montesquieu:

«Si pudiera hacer de modo que los que mandan aumentaran sus conocimientos sobre lo que deben prescribir, y los que obedecen encontrasen un nuevo placer en obedecer, me sentiría el más feliz de los mortales».<sup>1050</sup>

Durkheim, figura más que destacada de la Sociología, recoge una cita de la *Historie de la science politique* de Paul Janet, quien, frente a los que critican a Montesquieu por sus errores: « (...) agrega que hubiera sido mucho más justo hacer ver

---

<sup>1048</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 136.

<sup>1049</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 290-291. Asimismo Cfr. “El método de Montesquieu”, en SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 45-50.

<sup>1050</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

en detalle la vasta extensión y la oscuridad del tema escogido y la fuerza de espíritu con que se adueñó de él». <sup>1051</sup>

De su particular metodología social destaca la actitud desprejuiciada que manifiesta al acercarse a las realidades que estudia, su modo persuasivo de transmitir el saber, y la vinculación que establece entre los métodos y los fines, sirviéndose estos de aquellos, que actuarían como garantes de su cumplimiento.

Su actitud desprejuiciada, llevada al extremo, será luego asumida por el Positivismo sociológico. El Positivismo sociológico del s. XIX, fruto en buena parte de la obra de Montesquieu, solo admitirá como auténtico el saber científico obtenido por métodos científicos positivos. Su máximo exponente y fundador, Auguste Comte (1798-1857), llegará a hablar de la Sociología como de una nueva religión laica de la humanidad. A juicio de Durkheim (1858-1917) la ciencia de la sociedad con la que sueñan los positivistas llegará solo cuando el determinismo natural se extienda íntegramente al mundo humano. <sup>1052</sup> Frente al Positivismo se sitúa la corriente de la Hermenéutica: Schleiermacher (1768-1834), Dilthey (1833-1911), Heidegger (1889-1976), Gadamer (1900-2002) o Ricoeur (1913-2005) se enmarcan en esta última tradición. La epistemología Hermenéutica buscará la comprensión global de los fenómenos introduciendo al propio sujeto cognitivo y su influencia, sobre lo que asumimos como conocimiento. Pero en la época del bordelés aún tiene fuerza el dualismo cartesiano entre mente y materia, que conlleva una visión psicofísica irreconciliable y dualista de la realidad que diferencia tajantemente el sujeto cognoscente del objeto conocido; y pese a ello, Montesquieu incide ya, como se ha acreditado, en la importancia un observador integrado en la realidad, y no apartado de ella, a niveles cosmológicos, ontológicos y epistemológicos. <sup>1053</sup> No obstante, es mérito de la obra de Descartes el colocar al sujeto como la fuente originaria de la certeza de todo conocimiento, preparando el camino a una gran parte de la filosofía posterior. <sup>1054</sup>

---

<sup>1051</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la Sociología...*, p. 81. Annie Becq recoge una caracterización del alma de Montesquieu en estos términos: «Ouverture, disponibilité joyeuse au monde, «présence déliée au concert des choses», pour citer cette belle formule que Robert Mauzi applique à l'âme de Montesquieu qui sait se prendre à tout, tonicité qui aide à vivre». BECQ, Annie, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1052</sup> Cfr. BORGHERO, Carlo, "Durkheim lettore di Montesquieu", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 671-711.

<sup>1053</sup> La ruptura cosmológica tuvo lugar con el giro copernicano, la ontológica con el dualismo cartesiano, y la epistemológica se llevará a cabo en el pensamiento de Kant. Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 526.

<sup>1054</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 112-113.

En cuanto al modo persuasivo de transmitir del bordelés, se fundamenta, tanto en las características y limitaciones humanas, que casi paralelamente analizará a fondo Kant, como en un entendimiento de la naturaleza del ser humano que va más allá de su caracterización por la razón.<sup>1055</sup> El hombre es para Montesquieu un ser dinámico que solo se entiende en la totalidad de los vínculos individuales y colectivos que establece con su medio, vínculos materiales, intelectuales y racionales, pero también emocionales, y en un estudio orientado a los social su método no prescinde de ninguno de ellos.

Antes de entrar en la modernidad encontramos ya en Bodino un claro antecedente de la visión que luego desarrollará Montesquieu. Bodino (1529-1596) había puesto la necesidad de tener en cuenta las condiciones medioambientales para un estudio adecuado de la ciencia política, si bien, en el pensamiento de Bodino encontramos «una amalgama de superstición, racionalismo, misticismo, utilitarismo y tradicionalismo» que excluye el análisis sistemático de muchas dimensiones sociales que sí abarca el bordelés.<sup>1056</sup>

Estos rasgos de su metodología confirman la opinión de Sergio Cotta que nosotros secundamos, quien, a pesar de que los estudiosos le achacan el traer a Montesquieu en demasía al presente, ha señalado que en el entendimiento de *Del Espíritu*, no ya como una ciencia de la sociedad, sino como una fenomenología empírica de la realidad social, se evidencian «sus más amplias potencialidades de apertura filosófica». Y así, menciona en su obra *Il pensiero politico di Montesquieu* anticipaciones de nuestro autor a las obras de John Rawls, Claude Lévi-Strauss y Henri Bergson.<sup>1057</sup> También M. Santaella ha destacado estas conexiones en relación al arte legislativo en Montesquieu.<sup>1058</sup>

---

<sup>1055</sup> A lo largo de la historia el entendimiento de lo que sea la ‘razón’ no ha sido siempre el mismo, ni se entiende ahora como se hacía en el siglo XVIII. Hoy en día hay que tener en cuenta que: «La realización de la futura teoría social depende asimismo de la comprensión psicobiológica del propio proceso de la razón». O. WILSON, Edward, *op. cit.*, p. 303. En ello andaba ya, como se observa, Montesquieu.

<sup>1056</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 314, 317, 322.

<sup>1057</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 8.

<sup>1058</sup> «La configuración de un arte legislativo tiene la dificultad peculiar que ofrece el tratamiento de los objetos jurídicos. Ello ha sido puesto de manifiesto por los intentos realizados desde el campo de la fenomenología en sus aplicaciones a la Ciencia jurídica». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.123.

Casi para terminar, hay que hacer notar que el enfoque intelectual y metódico del bordelés, así como las características de su pensamiento, se entienden mejor en relación a su trayectoria biográfica y a la finalidad que persiguen sus escritos.<sup>1059</sup>

Como se ha podido comprobar, la suya es una obra esencialmente ecléctica que ha sabido componer una síntesis original procedente de fuentes diversas, por lo que no siempre es fácil reconstruir un mapa claro de su ascendencia intelectual.<sup>1060</sup> No se puede olvidar que el ámbito profesional de Montesquieu es el de un jurista, y en un momento histórico en el que nacen planteamientos con vocación de universalidad, también la ley la tiene, y así el autor explica al comienzo de *Del Espíritu* cómo ha encontrado un sentido a su obra:

«Tratando de instruir a los hombres se puede practicar esa virtud general que comprende el amor de todos. El hombre, ser flexible, al plegarse en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza, cuando se la muestran, y hasta de perder todo sentimiento de ella cuando se la ocultan».<sup>1061</sup>

Montesquieu pretende desnudar tanto al hombre como a sus culturas, y lo hace con la vocación de crear lo que se ha venido en llamar una ciencia de la sociedad. En la elaboración de esa ciencia han de estar implicadas todas las dimensiones físicas y culturales humanas. Sobre esta cuestión, Starobinski entiende que:

«Lo que busca es un lugar superior desde el cual podrá dominar la concatenación de los fenómenos, conciliar la intuición instantánea y la sucesión de causas en el tiempo. Una visión fisonómica de las sociedades

---

<sup>1059</sup> Montesquieu culmina sus estudios de leyes en Burdeos, Francia, en 1708, y posteriormente, tras ser nombrado primero consejero, heredaría a perpetuidad el cargo de Presidente del Parlamento de la misma ciudad. Miembro a su vez de la Academia de Burdeos se consagró durante unos años al estudio de las ciencias naturales, convirtiéndose en un fanático del microscopio. Posteriormente, una vez había renunciado al cargo de Presidente como parlamentario, ingresó como miembro de la Academia Francesa. Afiliado a la masonería, se dedicó a viajar, interesándose por los conocimientos y materias más dispares con un afán investigador: desde las formas políticas a los sistemas de eliminación de aguas residuales. Hoy se le conoce como precursor de la Sociología y del Derecho Comparado, y especialmente por su difusión de la doctrina de la separación de poderes. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, pp. 8-10. Prólogo de la edición a cargo de Graciela Isnardi. Para una mayor profundización en su biografía nos remitimos a las biografías de SHACKLETON y STAROBINSKI citadas en la bibliografía. Una semblanza más breve en español la encontramos en IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento...*, p. 25. También en SANTAELLA, Manuel, "Semblanza de Montesquieu", *op. cit.*, p. 18 ss.

<sup>1060</sup> Cfr. SHACKLETON, Robert, *Montesquieu a Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

<sup>1061</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24. Un razonamiento parecido se encuentra en el pensamiento de Rousseau, para quien tal naturaleza puede conocerse mediante un ejercicio de introspección.

humanas, y ya no el universo físico, tiene mayores posibilidades de triunfar».<sup>1062</sup>

A mi juicio, la clave de bóveda de su metodología radica en un afán de reconstrucción sociocultural que conjuga en Montesquieu la voluntad deliberada de transformación social y personal con los principios naturales por los que se rigen los fenómenos. Esto es, pretende que las construcciones humanas sigan los principios y reglas -conocidas científicamente- de cada orden y naturaleza de la realidad.

En la misma línea, Sergio Cotta señala que sus *Consideraciones* a propósito de los romanos son un ejemplo particular de la ciencia de la sociedad que el autor trataba de formular.<sup>1063</sup> Las causas (clima, usos, religión, etc.) son siempre las mismas aunque bajo diversas circunstancias y con distintas formas históricas. El estudio que Montesquieu hace del pueblo romano y en el que aparece el principio de causalidad que conforma el espíritu general, lo extenderá luego al conjunto de la realidad humana.<sup>1064</sup>

Desde esta perspectiva, puede argumentarse que los planteamientos intelectuales de Montesquieu son ya muy ambiciosos, pues Marvin Harris ha puesto de manifiesto que autores posteriores como Comte, no solo no intentaron nunca un análisis detallado de ningún sistema social concreto, sino que además excluyeron de sus análisis a las sociedades no occidentales por no participar de una dinámica de progreso.<sup>1065</sup>

Ya se ha expuesto que Montesquieu hace uso mayoritario de una metodología inductiva combinada con la deducción. En este punto, las características del método del bordelés se entienden mejor al confrontarlo con Condorcet (1743-1794), y así lo ha estudiado Gabriele Magrin, a cuyo trabajo hay que remitirse. Concluye Magrin que, en cierto sentido, hay una dialéctica epistemológica entre los escritos de ambos autores en la que está en juego la posibilidad de una fundación íntegramente científica de la política. A su juicio, Montesquieu abre la puerta a una nueva era del análisis puramente racional de los fenómenos sociales y políticos.<sup>1066</sup> A nuestro juicio, tal perspectiva no excluye el análisis de factores no racionales, como ya se ha puesto previamente de relieve.

---

<sup>1062</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 40.

<sup>1063</sup> MONTESQUIEU, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Alba, 1997.

<sup>1064</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 328.

<sup>1065</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 55.

<sup>1066</sup> MAGRIN, Gabriele, "Confutare Montesquieu. La crítica di Condorcet tra epistemologia e filosofia politica", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 377-379.

Esta idea es seguida por más de un autor, Regina Pozzi, en su ensayo *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*, recoge cómo un importante autor posterior del Naturalismo, Hippolyte Taine (1828-1893), le reconocerá el mérito de haber sentado las bases de una política científica, al extraer leyes inteligibles de su análisis conjunto del mundo histórico y físico, como se comprobó al analizar las relaciones entre la historia y el método. Si bien, admite que su obra no está exenta de lagunas, fruto del escaso desarrollo de las investigaciones en su época. Le reconoce además el ser capaz de trascender la tendencia de sus contemporáneos a situarse en razonamientos abstractos y deductivos.<sup>1067</sup>

Starobinski sostiene la misma tesis, afirmando que «encontramos en Montesquieu, a la vez, un viajero y un hombre plantado en su tierra».<sup>1068</sup> «El acto privilegiado es el de la mirada, de una mirada deseosa de aumentar su potencia tomando posesión de un horizonte más vasto y más claro», añade.<sup>1069</sup>

A nuestro juicio, Montesquieu traza mapas que desembocan siempre en uno más general hasta abarcar el conjunto de los organismos sociales. Participa Montesquieu del espíritu que Cassirer radica en el período ilustrado: « (...) el impulso radical de mantenerse en el mundo con órganos captadores y el impulso no menos radical de elevarse sobre él para ganar el verdadero panorama desde esta elevación».<sup>1070</sup> De modo que, para lograr el cumplimiento de fines individuales y sociales, el genio del legislador requiere de un método al que es inherente una mirada que todo lo abarque. Un método que sigue el camino que él mismo aplica en su obra. Así, escribe el bordelés que:

«La mayor parte de los legisladores han sido hombres limitados (...) Se enredaron en detalles inútiles; cayeron en cosas particulares, lo que señala un genio estrecho que ve las cosas por partes sin abarcarlas con una mirada general».<sup>1071</sup>

---

<sup>1067</sup> «Il Bordelese si spoglia di connotazioni specifiche per divenire una sorta di simbolo di un disegno politico differente da quello di fatto prevalso: Montesquieu viene così a rappresentare tanto le ragioni della tradizione contro i dettami della *raison illuminista* quanto le antiche istituzioni intese come il prodotto della sapienza immemoriale e della ragione storica contro le tentazioni dell'utopia della *tabula rasa*, dell'individualismo astratto e della *palingenesi morale, politica e istituzionale dell'ordine esistente*». POZZI, Regina, «*Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*», en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 611-626.

<sup>1068</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 34.

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>1070</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 55.

<sup>1071</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 314.

La figura del legislador aparece porque el método de Montesquieu desemboca fundamentalmente en una metodología de política legislativa, coherentemente con la finalidad que persigue una ciencia de lo social, pues como ha subrayado M. Santaella:

«Es decir, el Presidente [se refiere a Montesquieu] se sitúa por encima del derecho positivo –no ante un Derecho, cualquier Derecho positivo, como hará Kelsen- para tratar de la elaboración de las leyes. Se pone delante del legislador, antes de que legisle, no detrás para contemplar el resultado. Esto es lo que constituye *El espíritu de las leyes* en una metodología de política legislativa o, si se prefiere, en una obra sobre el arte de legislar».<sup>1072</sup>

Y contrariamente a la práctica derivada del principio de autoridad escolástica, entiende que el legislador-investigador social debe servirse de lenguajes populares. Se trata de otra característica metódica de su obra. Y debe hacerlo porque su pretensión es que los conocimientos trasciendan a las masas. La ciencia, y no solo la ley, tiene pues una vocación educativa debiendo hacerse entender a los profanos:

«Algunos han afectado servirse de una lengua que no es la vulgar, cosa absurda para un hacedor de leyes: ¿cómo podrán observarse si no se las conoce? Con frecuencia han abolido sin necesidad las que encontraron establecidas; es decir, arrojaron a los pueblos en los desórdenes que son inseparables de los cambios».<sup>1073</sup>

Este es el motivo, no solo de la unidad del saber que predica su obra, sino de la ética asociada al conocimiento y la orientación finalista de sus planteamientos. Y por eso mismo se analizarán en apartados posteriores la perspectiva desde la que se contempla la educación en su obra, o las implicaciones políticas de sus reflexiones, como reza en el título de esta investigación.

Así pues, creo justificar cada vez más la línea argumental que sigo en esta tesis y en la que seguiremos ahondando en capítulos posteriores, es decir: el pensamiento de Montesquieu encierra un análisis orientado a la construcción social basado en el conocimiento, con un sentido metódico y con claras implicaciones éticas y políticas, que parte de premisas medioambientales y antropológicas, y que acabará por extender el

---

<sup>1072</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.126.

<sup>1073</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 314. En cambio en materia de técnica legislativa Montesquieu sigue muchas veces criterios escolásticos, como afirma M. Santaella: « (...) el pensamiento de Montesquieu en este punto admite, sin ninguna distorsión, su adecuación a los parámetros mantenidos por la tradición escolástica, con precedentes en San Isidoro, acerca de la cualidades que deben adornar las leyes humanas». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.168.

concepto de fuente del derecho y la idea de equilibrio de poderes a todo orden de la realidad con implicaciones políticas.

#### **4.8.- Entre el ser y el deber ser.**

Una cuestión adyacente es la de dilucidar si uno de los rasgos que caracterizan la obra del bordelés es mantenerse dentro del ámbito del ser o del deber ser. Si una ciencia de la sociedad persigue a su juicio el cumplimiento de valores impuestos objetivamente por un creador, o por una naturaleza que tiene sus propias ‘reglas-valores’, o si por el contrario asume la realidad tal y como se presenta.

Coherentemente con lo expuesto hasta ahora, la conclusión que vamos a sostener es que no existe tal dicotomía en sus planteamientos. Los fines perseguidos por cada sociedad se corresponden con valores que surgen de modo natural de los condicionantes materiales y culturales que contribuyen a configurar sus rasgos socioculturales propios, y están en línea con los valores deliberadamente elegidos por ellas mismas. No obstante están supeditados, eso sí, por los principios del placer y del dolor, de la supervivencia y la adaptación, como reglas básicas que rigen el comportamiento humano.

No se va a abordar aquí la cuestión de si, a tenor de sus escritos, existen o no valores naturales universales tales como la igualdad o la justicia. Las opiniones acerca de su adhesión o no a criterios iusnaturalistas es polémica. En esto, Montesquieu es ciertamente ambiguo, y es preferible abordar por separado sus consideraciones acerca de cada uno de los valores. Cabe señalar ahora, de manera somera, que hay una diferencia entre valorar, como hace el bordelés, que todos los hombres nacen por naturaleza iguales, o decir que la justicia es resultado de una relación, a entender que igualdad y justicia son valores con un significado universal.<sup>1074</sup>

El deber ser, a nuestro entender, se mantendría en todo caso en la obra de Montesquieu como un deber ser metódico, esto es, solo ciertos caminos garantizan el cumplimiento de los fines que, tanto individual como socialmente, se proponen los hombres. Es el conocimiento científico el que, gracias a su metodología, propondría a su vez los caminos (métodos) más garantistas en función de lo pretendido en cada

---

<sup>1074</sup> Cfr. lo expuesto en el capítulo 2 acerca de la igualdad, en el capítulo 3 acerca de la justicia, y a lo recogido en el capítulo 7 sobre los ideales ilustrados. Son muchas, y recopiladas en diferentes apartados, las reflexiones que se han recogido y recogerán a lo largo de esta tesis acerca de la consideración, o no, de Montesquieu como filósofo iusnaturalista.



contexto sociocultural. Montesquieu, en la línea metódica resolutiva-compositiva a que se ha hecho referencia, parte de lo real, del ser, de la experiencia, en busca de un ideal posible y querido.

Participa así también Montesquieu de su época, pues desde la perspectiva de la teoría del conocimiento entonces vigente, el concepto de naturaleza abraza lo físico y lo moral, lo real y lo ideal, el ser y el deber ser.<sup>1075</sup> Pero lo que resulta más importante de destacar es que Montesquieu, entre el ser y el deber ser, asume una perspectiva abierta que contempla las posibilidades creativas derivadas de la actividad humana, investiga aquello que podría -y a su juicio debería- existir paralelamente al cómo conseguirlo.<sup>1076</sup>

Durkheim también analizó este aspecto señalando que, en sus reflexiones, Montesquieu pasa a menudo sin solución de continuidad del ser al deber ser, de lo que Durkheim denomina perspectiva artística a la científica, justificándolo en la novedad del punto de vista que inaugura con su obra y en su interés por aspectos prácticos.<sup>1077</sup>

Por su parte, Manuel Santaella defiende que:

«Montesquieu reafirma como su primera premisa metodológica la de no confundir el ser con el deber ser. A la necesidad real de los hechos le confiere la virtud de extraer de sí mismos las reglas que regulan su evolución y sus modificaciones».<sup>1078</sup>

Starobinski aclara más la cuestión:

«Al leer *El espíritu de las leyes*, el lector experimentará a veces alguna dificultad, pues Montesquieu, al intentar dar una explicación de lo que es, no renuncia nunca a decir lo que debería ser, o lo que es exigido por la “ley primitiva”».<sup>1079</sup>

La ley primitiva a la que se refiere Starobinski son las reglas de la naturaleza. Si hay algún deber ser para Montesquieu es caminar hacia el equilibrio y la armonía que proporciona el investigar y seguir consecuentemente los principios por los que se rigen el orden y naturaleza de cada aspecto de la realidad, objetivo principal de sus

---

<sup>1075</sup> Cfr. IGLESIAS, C., “La nueva concepción de la naturaleza”, en *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, pp. 392 ss.

<sup>1076</sup> Y en esto coincide también con la perspectiva actual del pensamiento complejo. MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1077</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 32.

<sup>1078</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.50.

<sup>1079</sup> STAROBINSKI, Jean, “Las causas naturales” en *op. cit.*, p. 100.

escritos.<sup>1080</sup> El bordelés trata de describir el resultado de la contemplación de la realidad de acuerdo con sus reglas y con el conocimiento unitario que, a su entender, se puede obtener de ella, que abarca a un tiempo lo natural y lo cultural, y se muestra compleja, dinámica, interdependiente y cambiante. Y lo hace en busca de una utilidad al mismo tiempo personal y social. No dogmatiza sobre lo que hay que hacer. No presupone un deber ser a priori que no sea conquistar la felicidad, a la que, según la regla de evitar el dolor y procurarse el placer, cada uno aspira y solo en sociedad puede alcanzarse. Teniendo en cuenta además que presupone una parcela de libertad humana, y que, a su juicio, más allá de la dicha que conlleva el hecho de estar vivos, la existencia se torna sin sentido, encontrando entonces justificado el renunciar libremente a ella.<sup>1081</sup>

Como acertadamente señala Althusser, adentrándose más en la cuestión, y en un análisis que compartimos desde aquí, el hecho de que Montesquieu se aparte de las teorías acerca del contrato social y del derecho natural, cosa que por otra parte no siempre queda clara y a la que se hará referencia más adelante, hace que rechace al mismo tiempo el idealismo filosófico que se deriva de las mismas. Su afán de comprender la problemática social, lejos de aspiraciones reformistas a corto plazo, sitúa a Montesquieu en una posición metódica alejada de sus contemporáneos. Antes que luchar contra el orden establecido el bordelés se ve apremiado a tratar de comprenderlo, aparcando sus propios ideales y prejuicios, y centrándose en las explicaciones del ser histórico antes que en las del deber ser axiológico.<sup>1082</sup> Pero al mismo tiempo, y de modo paradójico, caminar hacia la comprensión de las causas que explican el devenir del mundo conlleva una progresiva «corrección de la conciencia errante por la conciencia adquirida, de la conciencia inconsciente por la conciencia científica», lo que genera una llamada al legislador a regirse por la conciencia ilustrada del sabio, esto es por la ciencia, acomodando la praxis consciente a las leyes inconscientes que nos gobiernan.<sup>1083</sup>

---

<sup>1080</sup> «Existen, pues, diferentes órdenes de leyes; y la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a qué ordenes se remiten principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir y a no confundir los principios que deben gobernar a los hombres». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

<sup>1081</sup> Cfr. capítulo 2.6 de esta tesis titulado “La felicidad”. «En Europa, las leyes contra los que se matan a sí mismos son terribles (...) La sociedad se funda sobre una mutua ventaja; pero cuando se me hace onerosa, ¿qué me impide renunciar? La vida me ha sido dada como un favor, de modo que puedo devolverla cuando ya no lo es: La causa cesa, de modo que el efecto también debe cesar». MONTESQUIEU, *Cartas...*, 76, p. 197.

<sup>1082</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, op. cit., p. 21.

<sup>1083</sup> *Ibid.*, p. 43.

Montesquieu muestra y analiza los factores implicados en el logro de la felicidad humana siguiendo una metodología empírica guiada por la razón, e investiga, con apoyo en lo histórico, las leyes de relación entre unos y otros fenómenos. En ese proceso cobra conciencia de que corresponde a la ciencia proponer las mejores estrategias y soluciones para alcanzar los objetivos perseguidos por cada sistema sociocultural y político. Y, a su juicio, tales objetivos se alcanzarán fundamentalmente gracias a la promulgación de las leyes más adecuadas para cada situación.<sup>1084</sup> Su ciencia de lo social desemboca pues en una política legislativa, y el deber ser, en su caso, lo reflejarán las leyes, distintas en cada sistema sociopolítico.

Se observa una cierta actitud acrítica en Montesquieu, un intento de situar al lector en una posición de observador distanciado, indiferente a los valores que puedan regir los destinos de cada sociedad. Puede afirmarse que hay en su obra una búsqueda que persigue alcanzar a comprender, sin llegar a juzgar, el juego de fuerzas que intervienen en la construcción de lo personal y lo social, de tal modo que se pueda llegar a un punto de conocimiento que permita a la especie humana hacerse a sí misma más dueña de su propio destino. Un momento en el que los fines conseguidos son el resultado de un seguir metódico: bien el resultado de no ir en contra de la propia naturaleza, o bien el resultado de un saber que indica lo que es apropiado hacer en cada caso. Todo ello sin perjuicio de apostar por valores que, considere o no personalmente universales, aspira en su obra a que lo sean, defendiendo especialmente la igualdad y la legítima aspiración de todo hombre a la felicidad.

Como señala Giovanni Cristani, frente a sus contemporáneos, la ingente labor de análisis y clasificación que hace el autor de los muchos y variados factores susceptibles de influir en toda reforma política y social, no coincide con la urgencia reformadora que preside la obra de Voltaire y otros líderes reformadores de la Ilustración. Manifiesta Cristani que esta es la diferencia filosófica y metodológica que separa a Montesquieu de pensadores de su siglo como el ya mencionado Voltaire, o bien d'Holbach y Rousseau, que conciben la política como una ciencia del deber ser, frente al punto de partida empírico del bordelés que busca las leyes del devenir social. Y a su juicio lo separa también de los autores que desde Helvetius a d'Alembert trataban de construir una

---

<sup>1084</sup> Y así escribe: «Si pudiera hacer de modo que los que mandan aumentaran sus conocimientos sobre lo que deben prescribir, y los que obedecen encontrasen un nuevo placer en obedecer, me sentiría el más feliz de los mortales». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

ciencia de lo moral prescindiendo tanto de los condicionamientos históricos, psicológicos y culturales como de los físicos.<sup>1085</sup>

Carmen Iglesias llega a conclusiones parecidas, concretando aún más. Afirma que, a diferencia de lo que predicaban autores contemporáneos:

«Como en Rousseau, es posible modificar lo establecido, pero, a diferencia de este, renuncia a la posibilidad de lo absoluto, al reino de la virtud y de la voluntad general, para mantenerse en un relativismo y escepticismo reformador que asegure la máxima libertad posible a través de los mecanismos adecuados, rechazando abiertamente cualquier tipo de uniformidad»<sup>1086</sup>

Por consiguiente, estudiar las múltiples formas que adoptan las realidades sociales, bajo las cuales desnuda a los hombres que las componen, le lleva no solo a una pluralidad de recursos expresivos, sino a una metodología comparativa inédita hasta su época y digna de ser destacada. A su juicio no solo la luz de nuestros pueblos debe iluminarnos, pues como dice al comienzo mismo de sus *Cartas Persas*: «Hemos nacido en un reino floreciente, pero no hemos creído que sus límites fueran los de nuestros conocimientos y que solo la luz oriental debiera iluminarnos».<sup>1087</sup> El bordelés encuentra ventajas y riqueza al comparar y cambiar de entorno y perspectiva, situándose a través de sus personajes en el lugar y punto de vista del otro. Usa de lo que vendrá en llamarse un método intercultural comparativo, aquel en el que una cultura solo se comprende bien analizada desde la perspectiva de otra.<sup>1088</sup>

El método comparativo implica una conciencia reflexiva que percibe lo observado como diferente del punto de vista del observador. Montesquieu, en cambio, va más allá e introduce al observador mismo como objeto de estudio y elemento de comprensión. Más que una explicación aislada, busca una comprensión unitaria de los fenómenos, y por tanto estaría desde el principio más cerca de la hermenéutica de Dilthey (1833-1911) que del positivismo de Comte (1798-1857). Al menos, se puede

---

<sup>1085</sup> CRISTANI, Giovanni, “L’esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell’Esprit des lois”, en Domenico Felice (coordinador), « Política, economía e diritto nell’“Esprit des lois” di Montesquieu », *Quaderni di "Dianoia"*, n° 4, Bologna, Clueb, 2009, p. 200.

<sup>1086</sup> IGLESIAS, C., “El paraíso perdido...”, p. 181.

<sup>1087</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 1, p. 21.

<sup>1088</sup> Hoy sabemos que: « (...) es imposible conocer los presupuestos de la propia cultura, si la única cultura que se conoce es la propia. El auto-conocimiento es siempre dialógico; no cabe conocerse en directo; se necesitan “espejos” - “lo otro” o “los otros”- en los que poder ver lo que la falta de perspectiva y de contraste con respecto a uno mismo impide advertir». CAVALLÉ, Mónica, *Naturaleza del yo en el Vedanta advaita...*, p. 4. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t24946.pdf>

afirmar que conviven ya en él las dos tendencias, si bien -en un ejercicio de autocrítica- es conveniente traer a colación la apreciación de C. Iglesias cuando afirma que, en aquella época:

« (...) 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». <sup>1089</sup>

---

<sup>1089</sup> IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento...*, p. 383. Y en cambio, nos parece que su mirada “paradigmática” de la realidad lo impulsa más allá de los modelos del conocimiento vigentes en su época, situándolo en una perspectiva original muy cercana a nuestros días. De acuerdo con las tesis de Thomas Kuhn (1922-1996) los paradigmas científicos no serían ni verdaderos ni falsos, sino que nos devuelven la realidad de la mirada. El objeto de estudio actuaría como espejo de las categorías y cualidades perceptivas, expresado metafóricamente: «Ojo que se mira mirarse hasta anegarse de claridad», reza un verso de Octavio Paz. Esta tesis podría enmarcarse dentro del intento, compartido por muchos, de formular nuevos modelos o paradigmas científico-sociales que llevarían al ser humano a un mejor estadio evolutivo social, buscando rescatar de la obra de Montesquieu lo que sirve al presente.

## CAPÍTULO 5.- FACTORES DE CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL

«Las ciencias sociales (...) todavía no han urdido una red de explicación causal que corte con éxito a través de los niveles de organización que van desde la sociedad a la mente y al cerebro. (...) El análisis es lateral no vertical».

E.O.WILSON, *Consilience*.

Una vez ha quedado acreditada la importancia que el barón de La Brède otorga a la naturaleza como fundamento de sus reflexiones sobre la condición humana y la vida en comunidad, analizadas sus referencias al conocimiento como poder transformador, y expuestas las características del método orientado al análisis social presente en sus escritos, es necesario analizar ahora aquellos elementos que aparecen en su obra como fundamentales para la vertebración de las sociedades.

No se trata de realizar un análisis en profundidad que aclare cuál era la teoría económica o las preferencias comerciales o educativas por las que opta, sino de acreditar que analiza estos y otros factores desde la óptica de su importancia y función en los procesos sociales, poniéndolos en relación entre sí, y prefigurando las distintas posibilidades de organización sociopolítica que conlleva el optar por uno u otro modelo.

Ya se dijo que, en los orígenes de la filosofía política, tanto Platón como Aristóteles consideran en mayor o menor medida la importancia de instituciones sociales como la propiedad y la familia, de los elementos educativos, religiosos, y de las costumbres y los hábitos para el logro del equilibrio social.<sup>1090</sup> De hecho, Montesquieu toma muy en consideración las reflexiones de ambos autores en *Del Espíritu*, acogiendo positivamente las opiniones de Platón acerca del ejercicio del comercio, del matrimonio, de la familia y de la propiedad, en orden a la consecución del bien común y del orden democrático a través de la creación de una comunidad homogénea de deseos y aspiraciones.<sup>1091</sup>

Así pues, este capítulo está dedicado a exponer aquellos elementos que el autor identifica como más relevantes en el proceso de construcción sociocultural, y a tal fin se

---

<sup>1090</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 85, 87, 89, 98.

<sup>1091</sup> SPECTOR, Céline, "Platon", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=240>>.

seguirá el orden tripartito que venimos utilizando: naturaleza, ser humano y cultura. Primero nos referiremos a los factores naturales geoclimáticos. Después se analizarán factores antropológicos más íntimos e intangibles como la educación o el tratamiento cultural de los sexos. Seguiremos con elementos socioculturales que encierran a un tiempo valores colectivos, instituciones y medios materiales, tales como el espíritu general de los pueblos, la economía, el comercio, la técnica y la demografía. Tras una conclusión general, se pasará a analizar de modo específico, en el capítulo siguiente, el factor religioso desde la perspectiva de su valor como instrumento regulador del orden social.

### **5.1.- Factores geoclimáticos y diversidad sociocultural.**

La búsqueda de una explicación de las relaciones entre naturaleza y cultura es un lugar común en el pensamiento de la Ilustración. Al igual que ocurre con las teorías sobre la génesis de la sociedad, se buscan explicaciones diversas. Y de entre todas esas teorías, la visión de Montesquieu destaca por su fundamento realista.

Algo se avanzó ya al respecto en el capítulo primero cuando se reflexionó sobre la relevancia que se otorga en sus escritos a la influencia de lo natural en los aspectos políticos, a los fundamentos medioambientales y biológicos del carácter y las pasiones, así como a las influencias naturales sobre leyes, roles e instituciones sociales.<sup>1092</sup>

Retomando pues ahora la cuestión, en su entendimiento, la diversidad de factores físicos naturales se encuentra en el origen de la variedad de sistemas socioculturales. Pero esta no era, ni es, una afirmación pacífica. Voltaire, por ejemplo, no compartió en su época las explicaciones geoclimáticas que el bordelés aprecia como determinantes socioculturales, y por el contrario, prima factores como las formas de gobierno, la educación y la religión.<sup>1093</sup> Pero frente al carácter utópico de las teorías de Helvétius y Rousseau, un analista de su obra como Federigo Sclopis di Salerano atribuyó a Montesquieu el valor de haber fundado su aparato teórico sobre el estudio de las condiciones reales y efectivas de los seres humanos.<sup>1094</sup> La conclusión de Sclopis di Salerano no nos parece muy discutible. Ya se adelantó que, en opinión de Sergio Cotta,

---

<sup>1092</sup> Cfr. Capítulos 1.1, 1.6, 1.7 y 1.8 de esta tesis.

<sup>1093</sup> FELICE, Domenico, “Voltaire lettore e critico dell’ «Esprit des lois»”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, p. 179.

<sup>1094</sup> GALLI, Stefano B., “Federigo Sclopis e la ‘lezione’ di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 589-609.

sin llegar a caer en la identificación de espíritu y materia de Spinoza, en Montesquieu el hombre abstracto del racionalismo iusnaturalista, es sustituido por el hombre real, hecho de las influencias recíprocas entre cuerpo y alma, lo que constituye el fundamento de una introducción a las ciencias empíricas de lo humano.<sup>1095</sup>

El bordelés se interesa globalmente por los efectos que la naturaleza tiene sobre el hombre y las sociedades. Se ocupa igualmente de los efectos que sobre el clima puede tener la actividad humana, en la medida en que, como recoge en su *Proyecto de una historia de la tierra antigua y moderna* de 1719, la historia de la Tierra y la historia del clima no se entienden si no es en relación con la historia de los hombres.<sup>1096</sup> También manifiesta su preocupación por el resultado que la acción humana y social produce en la naturaleza y demás sociedades de su entorno. Se ocupa además de investigar, como siguen haciendo algunas de las tendencias más relevantes de la antropología cultural, las causas medioambientales de las diferencias y semejanzas entre sociedades y culturas.<sup>1097</sup> La razón de su inquietud investigadora estriba en que, a su juicio, el conocimiento de esos procesos permitirá a los gobernantes adoptar las decisiones más convenientes en cada caso. Se trata de decisiones que pueden afectar a factores de cualquier clase, siempre que sean relevantes para el logro de los fines societarios, y que permitirán a los educadores formar a los hombres en los caminos adecuados a tales fines. Posteriormente se verá cómo la educación, especialmente en la infancia, es para él un factor muy relevante.

Montesquieu se centrará en el estudio de la sociedad porque asume que el ser humano es en esencia un animal social, analizando después su estructura en relación con el ambiente. La fundación de una ciencia empírica de la sociedad aparece así ligada a la posibilidad de establecer la influencia del ambiente externo sobre el ser humano y la sociedad, y al mismo tiempo de descubrir la fuerza que respectivamente ambos ejercen sobre el ambiente. Su análisis es posible como resultado de las investigaciones naturalistas que realiza previamente a la elaboración de *Del Espíritu*.<sup>1098</sup> El estudio de la naturaleza física es pues fundamental en el conjunto de sus reflexiones.

---

<sup>1095</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 199.

<sup>1096</sup> Cfr. CASABIANCA, Denis de, "Climats"...

<sup>1097</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El materialismo cultural...*, p.11.

<sup>1098</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 338-339.



De entre los factores físicos, el clima es el más importante para Montesquieu, aunque no todos compartirán esta idea. Con apenas diecinueve años, Auguste Comte (1798-1857) se acercó a la obra de Montesquieu, y ya en su temprano y fundamental opúsculo *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la société*, de 1822, se refiere a él como un personaje de notable relevancia. Lo considera capaz de conferir un fundamento riguroso al conocimiento empírico-racional de la sociedad, y en su *Cours de philosophie positive* lo enmarca dentro del contexto de la mirada científica sobre la realidad que caracteriza a la Edad Moderna.<sup>1099</sup> Comte criticó la importancia que el bordelés atribuye al clima, pues a su juicio, para garantizar el progreso civilizador unas leyes generales no pueden sujetarse al capricho de factores medioambientales. Aunque sí comparte que puedan tener un papel preponderante en el origen de la civilización, que cede en la medida en que el desarrollo humano permite neutralizar sus efectos.<sup>1100</sup>

Pero la importancia que Montesquieu atribuyó a los efectos del clima, tanto a su fuerza y cualidades como a su temperatura, en tanto que factores de importancia fundamental en la configuración de seres humanos y sociedades, fue un completo acierto.<sup>1101</sup> Al menos, teniendo en cuenta que hoy puede afirmarse que la capacidad de adaptación a las condiciones ambientales, fruto de la alternancia de cambios climáticos a lo largo de millones de años, es lo que ha permitido que el hombre evolucionara y perdurara como homínido dentro del orden de los primates hasta nuestros días.<sup>1102</sup> Aunque, como señala el antropólogo Bermúdez de Castro: « (...) no hemos dejado atrás ciertos rasgos heredados de nuestro ancestro común con los chimpancés, como el fuerte

---

<sup>1099</sup> LANARO, Giorgio, “Auguste Comte e la genesi dell’interpretazione ‘sociológica’ di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 551-567.

<sup>1100</sup> *Ibid.*, pp. 551 ss.

<sup>1101</sup> MONTESQUIEU, *Pensées*, n° 2265.

<sup>1102</sup> La alternancia de cambios climáticos ha sido el factor medioambiental más importante que ha promovido la variabilidad genética de los homínidos, cfr. BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *op. cit.*, p. 25. Bermúdez identifica la razón evolutiva fundamental: «Desde hace tres millones de años se vienen produciendo en nuestro planeta alternancias climáticas frías y cálidas con una periodicidad de 41.000 años (...) En otras palabras, podemos afirmar que somos *hijos de un cambio climático* o, con mayor exactitud, de los sucesivos enfriamientos globales del clima de la Tierra», en *Ibid.*, pp. 56-57. Ello, dice Bermúdez, pese a que «en general y por razones culturales y claramente subjetivas los humanos tenemos una sensación de gran superioridad sobre las demás especies del planeta», pero por muy rotunda que parezca la afirmación «la presunta superioridad del ser humano frente a las demás especies del planeta ha sido pulverizada por la ciencia». Cfr. El capítulo “¿Quiénes somos?”, en *Ibid.*, pp. 23 ss. Junto a las razones climáticas, desde la sociobiología se suman las epidemias, los desastres naturales y la propia sobreexplotación de los recursos por el hombre como factores de coevolución sociocultural. TERRADAS, Jaume, “Organización social en el hombre”, en *op. cit.*, p. 443.

componente territorial y jerárquico, que genera un alto grado de tribalismo y agresividad». <sup>1103</sup>

Y no en vano traemos a colación esta reflexión, en tanto territorialidad y jerarquía son dos de los factores que el bordelés contempla como elementos integrantes del orden de construcción social. No por casualidad sus reflexiones sobre los distintos tipos de climas desembocan en los diferentes contextos geográficos en los que se encuentran. Clima y territorio son objeto de estudio inseparable hasta el punto de poder afirmar que lo que verdaderamente interesa a Montesquieu es el medio ambiente en el que transcurre la vida de los hombres. <sup>1104</sup> Como escribe Denis de Casabianca, atribuye al clima el significado de «lugar en el que se forma una determinada manera de sentir». <sup>1105</sup> Junto al clima, el territorio es fundamental en su teoría, y así lo afirma también el jurista Manuel Santaella:

«Montesquieu no deja de plantear una política de ordenación del territorio, en consonancia con las posibilidades de la tecnología de su tiempo. La naturaleza del terreno aparece como un dato de carácter relativamente inmodificable, pero que resulta muy importante para entender la legislación de cualquier país, lo mismo que ocurre con el clima. El legislador avisado y prudente debe aprovechar o contrariar las condiciones que la naturaleza ha establecido». <sup>1106</sup>

Y más que identificar causas fijas, se interesa por analizar las posibles variables que pueden concurrir en el examen de cada situación singular, teniendo en cuenta que para él, los humanos no se construyen a sí mismos ni son los «creadores de su comunidad política», como en Hobbes o Rousseau, sino que su creación se ve influida por otros muchos factores. Montesquieu persigue en *Del Espíritu* analizar la compleja relación existente entre el hombre y el ambiente en el que vive, la influencia de las causas físicas, en especial del clima, del que se ocupa en los libros XIV a XVIII, y también morales, para explicar las diferentes variantes del comportamiento humano, continuando con las reflexiones de autores como Aristóteles, Hipócrates, Huarte o Bodin. <sup>1107</sup>

---

<sup>1103</sup> BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1104</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Pensées*, n° 138.

<sup>1105</sup> CASABIANCA, Denis de, “Climats”...

<sup>1106</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp.183-184.

<sup>1107</sup> «La causalité historique, proprement humaine, est liée à une causalité naturelle, elle ne s’y réduit pas, mais s’y enracine. Il ne s’agit pas d’opposer une causalité physique à une causalité morale, mais de penser des *intrications* (Courtois 2002) pour savoir comment *insérer* l’action des hommes dans ces situations complexes, comment *infléchir* les changements qui s’y jouent. En formant les sociétés, les hommes

Junto a las diversas causas físicas, pero con fundamento en las mismas, Montesquieu pone de manifiesto la existencia de razones psicológicas, morales y culturales que explican el devenir personal y social. En su *Traité des devoirs*, de corte parecido a las obras de Cicerone (*De officiis*) y Pufendorf (*De officio hominis et civis*), al fundamento del actuar humano en la razón, añadirá un elemento no racional de corte natural como los hábitos, que fuerzan a la mente a pensar de una determinada manera, de modo que todo tipo de elementos, y no solo los geoclimáticos, influyen en los morales. Según Montesquieu, para pronunciar un juicio de tipo moral no basta conocer el dictamen de la razón, también hay que tener en cuenta la naturaleza física del individuo y las condiciones de su entorno. La importantísima consecuencia, que recoge S. Cotta, será la obligación de dar cabida a las investigaciones científicas sobre la naturaleza física del hombre en el estudio tradicional de los deberes humanos,<sup>1108</sup> y nos atrevemos a decir que sobre la libertad. Planteamientos naturalistas y ética se encuentran pues íntimamente vinculados en su teoría, como comprobamos al analizar en los capítulos tercero y cuarto los presupuestos epistemológicos que están en la base de sus reflexiones.

Montesquieu se apoya en última instancia en procesos medioambientales y fisiológicos para explicar los fenómenos. Su esquema explicativo básico es que los presupuestos fácticos de la realidad condicionan los posibles caracteres y modos de vida, tanto de individuos como de colectividades, y a estos modos les corresponden diferentes usos y regulaciones. De entrada huye de las explicaciones sobrenaturales, y se distancia del azar y de la providencia.<sup>1109</sup> Para él, lo subjetivo y lo sociocultural están condicionados por lo natural, especialmente por el clima. Autores como Starobinski ven en ello un «determinismo material», al modo en que Adam Ferguson lo desarrolla en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de 1767.<sup>1110</sup> Aunque el bordelés no se

---

composent un ordre lié à un lieu, et l'ordre des rapports se complexifie sans cesse». Cfr. CASABIANCA, Denis de, "Climats"... Carmen Iglesias contribuye a afirmarnos en esta conclusión afirmando: «Sainte-Beuve ya hizo notar que si Hipócrates trató en tiempos antiguos la cuestión de los climas como una cuestión de higiene, Montesquieu vuelve sobre ello en tiempos modernos en el mismo sentido». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 266.

<sup>1108</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 196 ss.

<sup>1109</sup> Se recuerda ahora su afirmación de que: «Por más que los libros sagrados de todas las naciones estén repletos de terrores pánicos o sobrenaturales, no imagino nada más frívolo; porque, para estar seguro de que un efecto que pudiera ser producto de mil causas naturales es sobrenatural, sería menester haber examinado antes si no ha actuado alguna de esas mil causas, lo que es imposible». MONTESQUIEU, *Cartas...*, 143, p. 359.

<sup>1110</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 105.

ocupa tanto de una teoría uniforme y general sobre el clima, como de los efectos que los diferentes climas tienen sobre las manifestaciones naturales y culturales.<sup>1111</sup>

Pero con independencia del debate acerca de la posible primacía de unos factores sobre otros, que será abordado más adelante, lo cierto es que en sus reflexiones sobre el clima se puede constatar la coherencia de sus postulados. El autor traza una línea de investigación que parte de lo natural y desemboca en lo político con un objetivo claro, aportar elementos para conducir más diligentemente las sociedades. Y cabe preguntarse: ¿No es “conducir una sociedad” una manera de construirla en el día a día? A nuestro juicio, en sus escritos subyace un análisis del proceso de construcción sociocultural.

Como prueba de lo anterior, haciendo uso de criterios empíricos, afirma en su *Defensa* que: «El clima y las demás causas físicas producen un infinito número de efectos».<sup>1112</sup> De tal manera que encontrará una cadena de efectos que vinculan cada clima con el espíritu de cada nación, el corazón de sus habitantes y las acciones humanas derivadas de tales premisas. Así afirma: «En una palabra, aquella física del clima puede producir diversas disposiciones de los espíritus; tales disposiciones pueden influir sobre las acciones humanas».<sup>1113</sup> Y justifica este razonamiento en que:

«Si el autor [refiriéndose a sí mismo] ha investigado lo que los magistrados de distintos países podían hacer para conducir sus naciones del modo más conveniente y más conforme a sus caracteres, ¿qué mal ha cometido?».<sup>1114</sup>

Cuando en el libro XIV de la Tercera Parte *Del Espíritu*, relaciona las leyes y la naturaleza del clima, dando una importancia primordial a este como fuente de construcción tanto de lo subjetivo como de lo sociocultural, expone:

«Si es verdad que el carácter de los espíritus y las pasiones del corazón son extremadamente distintos en los diversos climas, las leyes deben relacionarse tanto con la diferencia de esas pasiones como con la de los caracteres».<sup>1115</sup>

---

<sup>1111</sup> CASABIANCA, Denis de, “Climats”... Ya se hicieron algunas consideraciones al respecto en el capítulo primero dedicado a la importancia que la naturaleza tiene en su obra, no pudiendo olvidarse su afirmación de que: «El imperio del clima es el primero de todos los imperios». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 14, p. 385.

<sup>1112</sup> MONTESQUIEU, *Defensa* II, p. 869.

<sup>1113</sup> *Idem.*

<sup>1114</sup> *Idem.*

<sup>1115</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...* XIV, 1, p. 289.

Lo cual implica que los sentidos físicos no deben de ser, a su juicio, la única fuente de legitimación de nuestros criterios. Puesto que la diversidad física genera diversidad de caracteres y comportamientos, escribe:

« (...) como los objetos no afectan a los hombres del mismo modo; como lo que a unos da una sensación agradable produce disgusto en otros, se sigue que el testimonio de los sentidos no puede servir de regla en este caso (...).»<sup>1116</sup>

Aprueba Montesquieu una clara correlación entre la naturaleza, más en concreto entre la geografía, el clima, por un lado, y el carácter, la sensibilidad y pasiones de los pueblos, por otro, y así escribe: «Tal como se distinguen los climas por grados de latitud, se podría distinguirlos [los pueblos], por así decirlo, por los grados de sensibilidad».<sup>1117</sup> Diserta así sobre la fuerza, la confianza, el valor y la superioridad de los pueblos de climas fríos, frente a la timidez y laxitud de los de los climas cálidos.

Mientras unos pueblos tienen un mayor aguante físico, otros son más sensibles al dolor, lo cual trae como consecuencia que se fomenten vicios, tendencias y virtudes de todo tipo. Por ejemplo, una mayor o menor afinidad hacia «la unión de los dos sexos», o incluso una mayor o menor disposición para sobreponerse al propio espíritu, para «conducirse por sí mismo», escribe.<sup>1118</sup>

Los distintos caracteres generan a su vez una diversidad de comportamientos, lo que hará que se configuren de modo distinto las instituciones y normas que regulan las conductas sociales, dando lugar a una rica diversidad de formas sociales, culturales, religiosas y políticas, cada una de ellas propia de un entorno geoclimático. Las ejemplificaciones de Montesquieu son abundantes en este punto. La impresionabilidad de carácter de los pueblos del sur les otorga una mayor imaginación, lo que hace que deban cuidarse de los prejuicios y aferrarse con más ahínco a la razón.<sup>1119</sup> Ello hace que Oriente sea como es, y que encuentre males en el hecho de favorecer los vicios del clima en Oriente, que deberían encontrar su contrapeso en la moral y las leyes. Y lo prueba el mal ejemplo indio, al potenciar los males del clima con una doctrina «nacida

---

<sup>1116</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 17, p. 56.

<sup>1117</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...* XIV, 2, p. 291.

<sup>1118</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...* XIV, 2, pp. 289 ss.

<sup>1119</sup> *Ibíd.*, XIV, 3, p. 293.

de la pereza», frente a la sensatez del legislador chino, que aleja a los hombres del reposo.<sup>1120</sup>

Sus reflexiones sobre el tratamiento que deba darse por la religión y las leyes al cultivo, a la figura del monacato, a la industria o al consumo de alcohol, encuentran también su fundamento en razones geoclimáticas.<sup>1121</sup>

En su obra, relaciona las leyes con las enfermedades del clima.<sup>1122</sup> Y ya vimos cómo realiza numerosas consideraciones sobre la esclavitud y la servidumbre en base al mismo: «La servidumbre política no depende menos del clima que la civil y la doméstica».<sup>1123</sup>

Afirma de modo general, en un razonamiento que vincula toda explicación sobre lo social a la base geoclimática en que se sustenta, que:

«Son las diferentes necesidades en los diferentes climas lo que ha conformado las diferentes maneras de vivir, y esas diferentes maneras de vivir han conformado las diferentes clases de leyes. Si en una nación los hombres se comunican mucho, se necesitan ciertas leyes, se necesitan otras en un pueblo donde nadie se comunica».<sup>1124</sup>

A partir de ahí, abunda en las relaciones que aprecia entre las formas sociales y las características físicas del terreno en que se asientan, consideraciones que hoy serían calificadas como propias de una socio-bio-logía jurídico-política. Por ejemplo, en el libro XVIII de *Del Espíritu*, titulado “De la relación entre las leyes y la naturaleza del terreno”, afirma en relación a la fertilidad y esterilidad de la tierra que: «El gobierno de uno solo se encuentra más a menudo en los países fértiles y el de varios en los que no lo son, lo que a veces es una compensación».<sup>1125</sup> Y sigue analizando las leyes y formas sociales distinguiendo las llanuras de las zonas montañosas, los países cultivados de los desiertos, las tierras fértiles de las estériles, los pueblos isleños de los del continente, y

---

<sup>1120</sup> *Ibíd.*, XIV, 4, 5, pp. 294-295.

<sup>1121</sup> *Ibíd.*, XIV, 6 ss., pp. 295 ss.

<sup>1122</sup> *Ibíd.*, XIV, 11, p. 299.

<sup>1123</sup> *Ibíd.*, XVII, 1, p. 342.

<sup>1124</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, 1, p. 299. En esto choca con la tendencia uniformista del fenómeno de globalización actual.

<sup>1125</sup> *Ibíd.*, XVIII, 1 ss., p. 350.

los pueblos labradores, de los pastores y de los cazadores. Incluso relacionará el cultivo de las tierras con el uso de la moneda.<sup>1126</sup>

Como puede comprobarse, para nuestro autor es la naturaleza, con su variada geografía y sus diversos climas, la que proporciona los contextos y líneas generales bajo las que se desarrollan los procesos de construcción de lo personal y lo social. El autor es coherente con sus planteamientos, siguiendo en todo momento el criterio de explicar la diversidad de culturas existente teniendo en cuenta la diversidad de factores físicos que subyacen en cada comunidad. Investigando la naturaleza del hombre, condicionada como hemos visto por elementos geoclimáticos, llega a explicar las distintas formas sociales y culturales partiendo del presupuesto, bien descrito por C. Spector, de que «la identidad de una comunidad se forma a partir de determinantes físicos y morales: los individuos sometidos a las mismas causas están dotados de modales similares».<sup>1127</sup>

A su juicio, la naturaleza impone un comportamiento sustancialmente uniforme en cuanto a las relaciones que establecemos con nuestro entorno, pero las formas concretas de esas relaciones varían de acuerdo con las características ambientales y la experiencia histórica.

Sergio Cotta ha destacado acertadamente este aspecto de su obra, que a su juicio lo sitúa en una perspectiva original dentro del pensamiento iusnaturalista, pues al recurrir Montesquieu a una naturaleza que identifica mayoritariamente con el elemento físico, la identidad física impone un comportamiento sustancialmente uniforme, por lo que las leyes naturales tienen un valor universal, sin perjuicio de las diferencias particulares. Cotta señala que el autor distingue entre leyes naturales y leyes fundadas en la naturaleza de las cosas. Las primeras se basarían en características físicas, son invariables en cuanto dependen de una realidad inmutable y se refieren a la naturaleza físico-instintiva del hombre, y no a sus facultades racionales. Las segundas, derivadas de las relaciones particulares que se establecen en cada situación dada, se desprenden de las características, costumbres y usos particulares. En términos culturales, esas ‘leyes’

---

<sup>1126</sup> *Ibid.*, XVIII, 1 ss., pp. 350 ss. Hoy encontramos consideraciones sociobiológicas acerca de la coevolución de los elementos que forman parte de un ecosistema en función del tipo de cultura humana existente. Un ejemplo lo encontramos en TERRADAS, Jaume, “Sociedades mixtas y transformación de los ecosistemas”, en *op. cit.*, pp. 424 ss.

<sup>1127</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Esprit général”(…)

naturales marcan el modo de relacionarnos, pero no imponen un comportamiento uniforme, lo que explicaría la relatividad de la experiencia histórica.<sup>1128</sup>

De otro lado, en la número 89 de las *Cartas Persas* se desvela el paralelismo existente entre los procesos personales y colectivos, así como la correlación que Montesquieu aprecia entre los condicionantes naturales, y la canalización cultural de las pasiones humanas, dando como resultado distintas formas sociales: «Esta diferencia que se encuentra entre un hombre y otro se hace sentir también entre un pueblo y otro», escribe.<sup>1129</sup> Se puede observar que, junto a los condicionantes físicos, la naturaleza imprime en los seres humanos condicionantes de tipo espiritual. La carta comienza poniendo de manifiesto cómo los sempiternos instintos de conservación y de alcanzar gloria impresos naturalmente en el hombre, concuerdan con la aspiración humana, canalizada socialmente de diversos modos, de perdurar a través de la memoria de los otros. Tales instintos orientan genéricamente tanto la vida personal, como la social y la política de todas las culturas. Y así, escribe:

«Parece que aumentáramos nuestro ser cuando podemos llevarlo hasta la memoria de los otros: adquirimos una nueva vida que se nos hace tan preciosa como la que hemos recibido del cielo».<sup>1130</sup>

Pero al tiempo que tiene en cuenta lo común, trata de explicar las diferencias. Así lo hace cuando compara el sistema francés con el sistema persa en el tratamiento sociocultural de instintos y pasiones. Según la forma de organización cultural y política francesa, el hombre puede superar por sí mismo los temores más terroríficos, como el miedo a la muerte y otros, por el cumplimiento voluntario y deliberado de una satisfacción colectiva que le es superior, algo que, reflexiona, no permite en cambio la cultura política y social persa.<sup>1131</sup>

Queda así acreditado que si lo físico natural incide en lo sociocultural, es a través de las formas de organización político-sociales como se canalizan los instintos y caracteres naturalmente adquiridos y las pasiones en las que se traducen. Cada sistema sociocultural puede potenciar unos y menoscabar otros, siendo modificados «de mil

---

<sup>1128</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 366-370.

<sup>1129</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 89, pp. 222-223.

<sup>1130</sup> *Idem.*

<sup>1131</sup> *Idem.*



maneras», por «la imaginación y la educación», escribe Montesquieu.<sup>1132</sup> Se trata pues de un elemento a considerar de primer orden para comprender su teoría.

## 5.2.- Reflexiones de sociología comparada.

Para Montesquieu el conocimiento de otras culturas es fuente de luz, puesto que permite comparar los diferentes campos de posibilidades de relación entre factores medioambientales y culturales, cada uno de los cuales se corresponde con un sistema sociocultural que se hace necesario investigar, ampliando con ello las fronteras del propio conocimiento, y por eso escribe: «Hemos nacido en un reino floreciente, pero no hemos creído que sus límites fueran los de nuestros conocimientos y que solo la luz oriental debiera iluminarnos».<sup>1133</sup>

El intercambio cultural es a su juicio fructífero, y debe ser tenido en cuenta por la política: «¡Será muy útil para Europa y para Asia! Y ¡Es muy necesario interesar en ello a los monarcas».<sup>1134</sup> Solo por este planteamiento merece ser considerado como precursor de distintas ramas de la Sociología, entre ellas la Sociología del Conocimiento. De hecho, para algunos, «Montesquieu no es tanto el precursor de la sociología, ciencia de las instituciones sociales, cuanto “el sociólogo por antonomasia, según lo calificó León Brunschvicg»,<sup>1135</sup> pues como afirma Starobinski: « (...) la búsqueda de un orden en el seno del desorden aparente de los hechos, repitámoslo después de Émile Durkheim, Raymond Aron y Roger Caillois, es el objetivo mismo que se fijará la sociología».<sup>1136</sup>

A partir de este punto trataremos de analizar la forma en que esta perspectiva sociológica queda reflejada en la obra del bordelés. Y es que, según escribe, «la naturaleza, que se expresa de modos tan diferentes y se muestra bajo tantas formas»,<sup>1137</sup> tiene unas leyes comunes a todos. Montesquieu diserta sobre ello partiendo de un

---

<sup>1132</sup> *Idem.*

<sup>1133</sup> *Ibíd.*, 1, p. 21. Ni solo mirarnos hacia nosotros mismos nos alumbra, ni tampoco mirarnos únicamente a la luz de la razón. Esta línea de pensamiento sigue siendo objeto de investigación hoy día, por ejemplo, Alison Gopnik escribe a propósito de lo que acreditan sus investigaciones acerca de la fuerza de la imaginación en la infancia para transformar los mundos sociales: «Al imaginar mentes alternativas, modos alternativos de pensar y actuar, los seres humanos pueden transformarse a sí mismos y a sus comunidades (...) imaginar el futuro también significa valorar qué futuro deberíamos provocar». Cfr. GOPNIK, Alison, *op. cit.*, pp. 259-265.

<sup>1134</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 49, p. 129.

<sup>1135</sup> FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *op. cit.*, p. 202.

<sup>1136</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 89.

<sup>1137</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 63, p. 161.

presupuesto geoclimático. Afirma que los hombres tienen en común el apego a un territorio: «Vos y vuestros semejantes no estáis hechos para ser transplantados; y bien haréis en continuar rampando en los lugares donde os habéis engendrado».<sup>1138</sup> La convivencia en un determinado entorno físico y cultural imprime la uniformidad de caracteres: «Entre nosotros, los caracteres son todos uniformes (...)»;<sup>1139</sup> de tal modo que: «(...) los diversos caracteres de las naciones son una mezcla de virtudes y vicios, de buenas y malas cualidades».<sup>1140</sup>

A partir de ahí, sobre todo en *Del Espíritu*, encontramos consideraciones sobre los rasgos de los países, o de sus capitales y gobernantes, que perfilan el espíritu que caracteriza a las naciones. Hay también referencias a la frecuente visión etnocentrista que de sí tienen las diferentes culturas. Se trata de reflexiones de sociología comparada que alumbran el conocimiento acerca de la diversidad de formas socioculturales, y que parten muchas veces de detalles y aspectos particulares (como pueda ser la moda de los países) que le dan pie a realizar un análisis más general.

El etnocentrismo se muestra a través del ejemplo de la vestimenta.<sup>1141</sup> Hace uso del ejemplo de la moda para caracterizar a los pueblos y mostrar cómo juzgamos a los demás a través de esa secreta mirada que echamos sobre nosotros mismos: «Los caprichos de la moda entre los franceses me parecen asombrosos», afirma uno de sus personajes.<sup>1142</sup> Otro ejemplo lo encontramos en el siguiente párrafo:

“Te hablaba el otro día de la prodigiosa inconstancia de los franceses con respecto a sus modas. Sin embargo, es inconcebible hasta qué punto se aferran a ellas; son la regla según la cual juzgan todo lo que se hace en otras naciones: lo que es extranjero siempre les parece ridículo. Confieso que no sé conciliar este furor por las costumbres y la inconstancia con la cual las cambian todos los días (...) Confiesan de buena gana que los otros pueblos son más sabios.”<sup>1143</sup>

Montesquieu también manifiesta que cada sistema sociocultural imprime a los individuos un ritmo propio: «(...) no estoy hecho a este ritmo»,<sup>1144</sup> acabando por dibujar un vasto panorama de sociedades complejas, con factores e intereses muy

---

<sup>1138</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 49, p. 129.

<sup>1139</sup> *Ibid.*, 63, p. 161.

<sup>1140</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 10, p. 382.

<sup>1141</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 30, p. 87.

<sup>1142</sup> *Ibid.*, 99, p. 244.

<sup>1143</sup> *Ibid.*, 100, p. 246.

<sup>1144</sup> *Ibid.*, 24, p. 71.

diversos que interactúan entre sí, y que él trata de identificar y unificar elevándose a una perspectiva más general: « (...) Cuanto más diversos son los intereses, más necesario resulta que las leyes los relacionen con un interés», escribe, en este caso, en *Del Espíritu*.<sup>1145</sup>

Refleja pues la visión que unas culturas tienen de otras. Como ejemplo, tenemos la mirada según los persas de una ciudad occidental, hablando tanto de sus valores políticos, como de su estética, su carácter y sus hábitos. Así, en las *Cartas Persas* sitúa a París como referente europeo del «negro Occidente»:<sup>1146</sup>

«París, que es la sede del imperio de Europa».<sup>1147</sup> «París, esa soberbia rival de la ciudad del sol».<sup>1148</sup> «En París reinan la libertad y la igualdad». «París es quizá la ciudad más sensual del mundo, donde los placeres son más refinados; pero es quizá aquella donde se lleva una vida más dura. Para que un hombre viva deliciosamente, es menester que otros cien trabajen sin cesar».<sup>1149</sup> «Ni siquiera los hombres tienen en Persia la alegría que tienen los franceses. No se les ve esa libertad de espíritu que encuentro aquí en todos los estados y condiciones».<sup>1150</sup> «París (...) Una ciudad que es la madre de las invenciones (...) En esta ciudad de encantadores».<sup>1151</sup>

Añade que se trata de un lugar en el que las mujeres gozan de mayor libertad: «Tiene una mujer muy amable que une a una gran modestia una alegría que la vida retirada siempre quita a nuestras damas de Persia».<sup>1152</sup> Describe el carácter singular de los franceses, éstos, vistos desde fuera son sociables: «Ya que parece estar hecho únicamente para la sociedad»;<sup>1153</sup> son inconstantes: «Te hablaba el otro día de la prodigiosa inconstancia de los franceses (...)»;<sup>1154</sup> y gozan de poco amor por el sentido: «Un hombre de buen sentido no brilla en absoluto ante ellos».<sup>1155</sup> Se encuentran también referencias a otros pueblos, como al carácter vago y enamorado de los españoles y los portugueses.<sup>1156</sup>

---

<sup>1145</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 10, p. 333.

<sup>1146</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 48, p. 127.

<sup>1147</sup> *Ibíd.*, 23, p. 70.

<sup>1148</sup> *Ibíd.*, 27, p. 79.

<sup>1149</sup> *Ibíd.*, 106, pp. 260-261.

<sup>1150</sup> *Ibíd.*, 34, p. 94.

<sup>1151</sup> *Ibíd.*, 58, p. 151.

<sup>1152</sup> *Ibíd.*, 48, p. 121.

<sup>1153</sup> *Ibíd.*, 87, p. 219.

<sup>1154</sup> *Ibíd.*, 100, p. 246.

<sup>1155</sup> *Ibíd.*, 82, p. 210.

<sup>1156</sup> *Ibíd.*, 78, pp. 200-203.

Como vimos en el capítulo primero, aparte de describir las razones que llevan a los pueblos del norte a estar llamados a formar naciones libres basadas en la igualdad, la razón y la búsqueda de la felicidad;<sup>1157</sup> o de argumentar las causas para la fuerza, valor y libertad que manifiesta Europa, y la debilidad y esclavitud que hay en Asia;<sup>1158</sup> frente a Occidente, el gran referente que nos devuelve la mirada es Oriente, y habla también de Persia como «capital de las naciones».<sup>1159</sup> Sobre los tártaros afirma:

«Este pueblo es el verdadero dominador del universo: todos los demás parecen haber sido creados para servirlo; es igualmente el fundador y el destructor de los imperios (...) ha sido el azote de las naciones».<sup>1160</sup>

Acerca del Gran Mogol sostiene que: «Creía que su nombre debía ser llevado de uno a otro polo (...) él creía que debía hacer hablar a todo el universo».<sup>1161</sup> Sobre los turcos declara que: «(...) mientras las naciones de Europa se refinan todos los días, ellos permanecen en su antigua ignorancia». Hay referencias, además de a los persas y europeos, a los judíos, chinos, mahometanos<sup>1162</sup> y a los pueblos japonés e indio.<sup>1163</sup> Y el argumento más contundente al que recurre para acreditar la validez general de su planteamiento y consideraciones es el devenir de la propia historia. La misma historia es la prueba empírica de sus observaciones:

«Lo que acabamos de decir concuerda con los acontecimientos de la historia. Asia fue subyugada trece veces (...) En Europa, por el contrario, (...) no hemos conocido más que cuatro cambios (...) Conocidas son las dificultades que los romanos encontraron para conquistar Europa, y la facilidad que tuvieron para invadir Asia».<sup>1164</sup>

La conclusión es que, con independencia de lo acertado o no de sus afirmaciones, la mirada sociológica del bordelés es evidente.<sup>1165</sup> A su juicio, las características geoclimáticas y los usos sociales que estas provocan, imprimen los rasgos determinantes del espíritu de cada pueblo, condicionando su manera de vivir e influyendo en sus formas de gobierno (por ejemplo en las de Asia y Europa) y en el modo de relacionarse. De otro lado, las costumbres de cada pueblo facilitan o dificultan

---

<sup>1157</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVII, 5, p. 347.

<sup>1158</sup> *Ibid.*, XVII, 3, p. 345.

<sup>1159</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 7, p. 30.

<sup>1160</sup> *Ibid.*, 81, p. 207.

<sup>1161</sup> *Ibid.*, 44, p. 113.

<sup>1162</sup> De los mahometanos afirma que dicen de sí mismos: « (...) vivimos en una insensibilidad general y dejamos que todo lo haga la providencia». *Ibid.*, 119, p. 292.

<sup>1163</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 15, pp. 304-305.

<sup>1164</sup> *Ibid.*, XVII, 4, pp. 345-346.

<sup>1165</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 309.

la expansión de los demás, esto se ve por ejemplo en las facilidades o dificultades que se encuentran en las conquistas.<sup>1166</sup>

### 5.3.- Economía, comercio y tecnología.

«Somos pobres aun contando con las riquezas y el comercio de todo el universo (...)».

MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIII, 17.

No se tratará en este apartado de analizar en profundidad cuál era la visión económica y comercial de Montesquieu, sino de reflexionar acerca la perspectiva desde la que aborda estos factores. Trataremos de acreditar que, a su juicio, lo tres que abren este apartado se ven influenciados por las mismas causas medioambientales que afectan a todo sistema social, y que las diferentes formas en que pueden ser entendidos, llevan a posibilitar unos u otros modelos de organización societaria.

Si bien muchos de los términos que emplea no tenían en aquella época la misma significación que hoy, como ocurre con la 'economía', cuestiones tales como el comercio, las finanzas, la agricultura o la manufactura, centraban el debate económico en el siglo XVIII, y anteriormente, el estudio de las «fuerzas sociales y económicas subyacentes» en los procesos políticos habían sido ya tenidas muy en cuenta por las doctrinas republicanas inglesas del siglo XVII.<sup>1167</sup> Y pese a que el análisis más concreto de la historia de las relaciones institucionales entre aspectos económicos y políticos será desarrollada posteriormente, fundamentalmente a partir de la obra de Hegel, también fue contemplada por Montesquieu.<sup>1168</sup>

Señala Catherine Larrère que, en lo que se refiere al comercio y las finanzas, sus escritos de referencia se extienden a un largo período de tiempo y se encuentran en textos diversos que van desde manuscritos a textos publicados, y entre los que se encuentran no pocas contradicciones, quizá porque en los manuscritos privados el autor se expresaba con la libertad que le permitía el no estar sujeto a la censura; tal vez por ello, por algunos se les atribuyen un mayor valor en su pensamiento económico, y a esta cuestión dedica Larrère un análisis. Entre las obras de contenido económico cita las

---

<sup>1166</sup> Pues las costumbres de los moros facilitaron su establecimiento en España. *Ibid.*, XIV, 14, p. 304.

<sup>1167</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 384 ss.

<sup>1168</sup> *Ibid.*, p. 557. Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 58.

*Lettres persanes, L'Esprit des lois, Mémoire sur les dettes de l'État, Considérations sur les finances de l'Espagne, y Réflexions sur la monarchie universelle en Europe.*<sup>1169</sup>

Partiendo de la idea de que toda reflexión económica descansa sobre una determinada visión del mundo, la naturaleza, el hombre, la sociedad y la historia son los pilares a través de los que Montesquieu despliega sus observaciones en relación a los sistemas económicos, el comercio, la riqueza, los avances técnicos y la demografía. Y aunque la subyacente idea de plasticidad de la condición humana que encontramos en su obra no le lleve a una visión estrictamente tecno-económica de las sociedades, a la que se acercan otros autores ilustrados, como por ejemplo el escocés John Millar (1735-1801), el bordelés sí pone el acento en una posible explicación científica de los fenómenos socioculturales basada, más que en la actividad intelectual, en las condiciones materiales en que se desenvuelven.<sup>1170</sup> Tanto C. Iglesias como Catherine Larrère han puesto de manifiesto en sus investigaciones la vinculación que se da en la propia vida de Montesquieu, productor y vendedor de vino de Burdeos, entre sus facetas comercial e intelectual, material y filosófica. «El propio Montesquieu es muy consciente de estas interrelaciones comerciales e intelectuales», señala Carmen Iglesias.<sup>1171</sup>

La autoridad del bordelés en materia económica parece fuera de toda duda, pues como afirma R. Derathé, los cuatro libros de que se compone la cuarta parte de *Del Espíritu* dedicados al comercio, a la moneda y a la población, constituyen un verdadero tratado de economía política. También en estas materias asume muchos de los planteamientos de Platón y Aristóteles.<sup>1172</sup> A juicio de J. M. Keynes, Montesquieu fue el más grande economista francés, digno de ser confrontado con Adam Smith.<sup>1173</sup> En materia económica se inscribe dentro de una corriente liberal que reivindica el proclamado principio del libre consentimiento del impuesto, por el cual el rey no podía imponer por la fuerza los tributos que estimara oportunos, y que en parte dio lugar a la independencia de las colonias inglesas de Norteamérica, con sus consecuencias para

---

<sup>1169</sup> LARRÈRE, Catherine, “Commerce et finances dans les Pensées. Questions de méthode”, *Revue Montesquieu*, Nº 7, 2004, p. 41-56.

<sup>1170</sup> No se trata de aquí de aclarar si la obra de Montesquieu puede o no adscribirse prematuramente a las tesis del materialismo cultural. Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 21.

<sup>1171</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 62. Sobre la influencia de este aspecto en su pensamiento económico cfr. Catherine Larrère, “Bordeaux, le vin et les Anglais. Commerce ou passion?“, *Dix-huitième siècle*, 29, 1997, p. 103-116.

<sup>1172</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Platon”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=240>>.

<sup>1173</sup> FELICE, Domenico, *Carattere delle nazioni...*, p. 140.

Europa. El principal referente en materia económica a quien Montesquieu se opone es el escocés John Law (1671-1729), a quien presenta como un violento reformador y promotor del despotismo.<sup>1174</sup>

El bordelés distingue entre riquezas naturales y de signo: «El oro y la plata son una riqueza de ficción, o de signo».<sup>1175</sup> «La moneda es un signo que representa el valor de todas las mercancías».<sup>1176</sup> Y con su fe en las leyes de la naturaleza, preludiará la doctrina fisiocrática al considerar la agricultura como la verdadera fuente de riqueza.<sup>1177</sup> Dedicó el libro XXII de *Del Espíritu* a la relación entre las leyes y el uso de la moneda, estableciendo correlaciones entre los tipos de moneda, el comercio y la estabilidad de los tipos de cambio: «El cambio es la fijación del valor actual y momentáneo de las monedas».<sup>1178</sup> «El cambio, como he dicho en el libro precedente, ha eliminado los grandes abusos de autoridad, o al menos sus éxitos», reflexiona.<sup>1179</sup>

Pero más que una lectura económica, y un análisis vertical de su teoría en esta materia, interesa ahora una en clave antropológica y sociocultural. Más en concreto conviene mostrar la identificación de los factores que el autor considera que tienen relevancia económica, así como el modo en que los vincula a otros de distinta naturaleza, disertando sobre las posibilidades que los pueblos tienen de prosperar. Y en el manejo de la interdependencia de tales factores, a su juicio, Inglaterra «es el pueblo que en el mundo más ha sabido valerse de estas tres grandes cosas: la religión, el comercio y la libertad».<sup>1180</sup>

---

<sup>1174</sup> MONTESQUIEU, *Spicilège*, n° 615.

<sup>1175</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 16, p. 470.

<sup>1176</sup> *Ibid.*, XXII, 2, p. 477. Para una profundización en las observaciones de Montesquieu sobre los sistemas monetarios, que también se refiere la gran consideración que como economista tuvo Montesquieu por parte del ilustre John Maynard Keynes (1883-1946) en su obra *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, 1936, ver el párrafo noveno del artículo de ROTTA, Salvatore, «Economia e società in Montesquieu», *Cromohs*, 7 (2002): 1-10, <URL:[http://www.cromohs.unifi.it/7\\_2002/rotta\\_economia\\_societa.html](http://www.cromohs.unifi.it/7_2002/rotta_economia_societa.html)> e in *Scritti scelti di Salvatore Rotta*, in *Eliohs*<sup>®</sup>, 2002, [http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta\\_economia\\_societa.html](http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_economia_societa.html).

<sup>1177</sup> Los fisiócratas proclamarán la existencia de una ley natural por la cual el buen funcionamiento del sistema económico estaría asegurado sin la intervención de los gobiernos, su doctrina se resumirá en la expresión *laissez faire*, cercana a esa *mano invisible* de Adam Smith. Como señala C. Iglesias: « (...) el predominio de la agricultura en la vida económica francesa a lo largo de todo el siglo, y especialmente antes de 1750, es tan evidente que determina, como ya se dijo, el conjunto económico». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 445 ss.

<sup>1178</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXII, 10, p. 484.

<sup>1179</sup> *Ibid.*, XXII, 13, p. 497.

<sup>1180</sup> *Ibid.*, XX, 7, p. 415.

De entrada hay que resaltar que pese al ambiguo tratamiento que a veces otorga a la esclavitud, parece considerar la vida de las personas por encima de patrones de riqueza convencionalmente establecidos:

«Nada hay tan extravagante como hacer morir un número incalculable de hombres para sacar del fondo de la tierra el oro y la plata, metales inútiles en sí mismos y que solo son riquezas porque se los ha elegido para ser signos de ellas».<sup>1181</sup>

No encontramos en Montesquieu una visión cuantitativa de la economía apoyada en modelos económicos parecida a la homogeneización que opera en el campo de la economía Adam Smith, reduciendo la tierra y el trabajo al estatus de simples mercancías.<sup>1182</sup> La perspectiva que adopta el bordelés en relación al trabajo es «sorprendentemente actual»; por un lado abunda en la perspectiva antropológica del trabajo como elemento que reestructura el «universo material y mental» del hombre; por otro se suma a la «perspectiva moral y económica del trabajo que reorganiza el orden social a partir de nuevas necesidades ideológicas». Una perspectiva unificada que, como señala C. Iglesias, « (...) no ha hecho más que aumentar en los siglos siguientes (...) Por el trabajo el hombre se convierte en gran medida en dueño de su propio destino y, por tanto, es responsable de su propia situación».<sup>1183</sup>

En el centro de sus reflexiones sobre la actividad comercial subyace el factor antropológico, la naturaleza humana y sus pasiones, y por ello la codicia de bienes materiales aparece como preocupación constante en el autor: «He visto nacer de pronto en todos los corazones una insaciable sed de riquezas (...) He visto en estos desgraciados tiempos a un ciudadano honesto acostarse diciendo: «Hoy he arruinado a una familia, mañana arruinaré a otra».<sup>1184</sup> Y en otro momento escribe: «La avaricia de las naciones se disputa los bienes muebles de todo el universo».<sup>1185</sup>

El barón de La Brède no es un liberal puro, desentendido de las consecuencias humanas de los modelos económicos.<sup>1186</sup> Como para buena parte del liberalismo

---

<sup>1181</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 118, p. 290.

<sup>1182</sup> LARRÈRE, Catherine, "Céline Spector. Montesquieu et l'émergence de l'économie politique", *Revue Montesquieu*, N° 8, 2006, pp. 251.

<sup>1183</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 445 ss.

<sup>1184</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 146, p. 371.

<sup>1185</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XX, 23, p. 425.

<sup>1186</sup> En opinión de Jean-Patrice Courtois, para Jean Ehrard: «On voit un Montesquieu qui ne supprime pas tous les privilèges mais qui se soucie de la pauvreté, qui critique le rentier et valorise le travail productif». COURTOIS, Jean-Patrice, "Montesquieu – Les années de formation (1689-1720)", *Cahiers Montesquieu*,



moderado posterior, lo político y lo económico son para él campos entrelazados que conjuntamente deben de contribuir a los fines éticos de la sociedad.<sup>1187</sup>

Carmen Iglesias sostiene que Montesquieu no predica un retorno a modos de vida primitivos, pero incluso reconociendo la contribución del comercio y los sistemas económicos al progreso humano, rechaza la importancia que se concede al dinero porque empuja a los hombres a cosificar a sus semejantes, rebasando la ambición monetaria los límites de la naturaleza. Defiende valores de convivencia social y humana, advirtiendo –como Rousseau- de los riesgos deshumanizadores del dinero.<sup>1188</sup>

Su sentido de la justicia social y la moderación, y sus reflexiones sobre la trascendencia socioeconómica de la pobreza hacen de él un liberal atípico. Catherine Larrère aplica para definir su postura el término *humanisme commercial* acuñado por J. G. A. Pocock.<sup>1189</sup> Su intención, afirma Larrère, es la de «preparar las condiciones para una intervención razonable y medida del Estado en el dominio de la economía».<sup>1190</sup> Como apunta Starobinski:

«En el rechazo simultáneo de la ambición de gloria y del apetito de dinero, la moral de Montesquieu manifiesta una de sus tendencias más características. Lo que este condena en la sed de riquezas es el desconocimiento de los demás, es la falta de toda compasión, es el egoísmo a corto plazo del “cada quien para sí”».<sup>1191</sup>

No hay que olvidar que la concepción ideal del Estado que tiene se acerca, más que al mantenimiento de una situación de perpetuo subsidio, a la de un Estado asistencial en el que se vive en libertad. Como señala Salvatore Rotta: «No olvidemos que Montesquieu va siempre en busca de remedios para hacer frente a la penuria de los

---

n° 5, 1999, textes réunis et présentés par Catherine VOLPILHAC-AUGER”, *Revue Montesquieu*, 4, 2000, p. 216. Se puede ampliar la idea en ERHARD, Jean, «Montesquieu et le libéralisme économique»...C. Iglesias afirma que su pensamiento está inscrito en la corriente liberal que «tolera una cierta desigualdad. Pues la igualdad absoluta sería para él el Estado absoluto». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 489.

<sup>1187</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 548.

<sup>1188</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 451 ss.

<sup>1189</sup> LARRÈRE, Catherine, "Montesquieu économiste? Une lecture paradoxale", en Catherine Volpillac-Augé (ed.) *Montesquieu en 2005*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, pp. 243-266.

<sup>1190</sup> LARRÈRE, Catherine, "Céline Spector. Montesquieu et l'émergence...", pp. 252 ss. Como bien señala George Sabine: «Identificar al liberalismo con una teoría puramente negativa de la relación entre el gobierno y la economía es una exageración tendenciosa, que no vale la pena discutir». SABINE, George, *op. cit.*, p. 552.

<sup>1191</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 57.

hombres». <sup>1192</sup> Así lo manifiesta el bordelés cuando se refiere a los hospicios, justificando, no obstante, un socorro pasajero para un mal igualmente momentáneo:

«Por más limosnas que se den a un hombre desnudo en la calle, estas no cumplirán las obligaciones del Estado, que debe a todos los ciudadanos una subsistencia asegurada, alimento, vestido conveniente y un tipo de vida que no sea contrario a la salud». <sup>1193</sup>

Montesquieu vincula sus reflexiones económicas a valores y virtudes morales como la moderación, la compasión, la dignidad, la igualdad, la libertad, la globalización, la tolerancia y la paz. En el capítulo 1 del libro XIII de *Del Espíritu*, dedicado a los tributos, sienta el principio de que hay que garantizar la dignidad económica de los individuos:

«Los ingresos del Estado están constituidos por la porción de sus bienes propios que cada ciudadano aporta para tener el resto de ellos en seguridad y poder disfrutarlos (...) No se debe exigir del pueblo por encima de sus reales necesidades por imaginarias necesidades del Estado». <sup>1194</sup>

La vinculación con el valor de la libertad, se recoge en la regla general que predica en el capítulo titulado “De la magnitud de los tributos en su relación con la libertad”: «Se pueden imponer tributos más fuertes en proporción a la libertad de los súbditos; y se está obligado a moderarlos a medida que aumenta la servidumbre». <sup>1195</sup>

A imitación del dinamismo, del intercambio continuo que muestran las leyes de la vida, se muestra partidario del comercio, afirmando que: «El comercio reanima todo entre unos, y la vida monástica lleva la muerte a los otros». <sup>1196</sup> Incluso un comercio desventajoso puede ser útil: <sup>1197</sup> «La verdadera máxima es no excluir a ninguna nación de su comercio sin tener poderosas razones para ello». <sup>1198</sup>

El comercio tiene un efecto globalizador, pues escribe: «Todas las mercancías, pertenecen al mundo entero, el cual, en este sentido, no compone más que un Estado del cual son miembros todas las naciones». <sup>1199</sup> Además, el comercio lleva a la perfección de

---

<sup>1192</sup> ROTTA, Salvatore, *op. cit.*

<sup>1193</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 29, pp. 541-543.

<sup>1194</sup> *Ibid.*, XIII, 1, p. 269.

<sup>1195</sup> *Ibid.*, XIII, 12, p. 277.

<sup>1196</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 117, p. 289.

<sup>1197</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XX, 6, p. 414.

<sup>1198</sup> *Ibid.*, XX, 9, p. 416.

<sup>1199</sup> *Ibid.*, XX, 23, p. 425.

las artes: «El efecto del comercio son las riquezas, el de las riquezas el lujo, el del lujo la perfección de las artes», escribe.<sup>1200</sup>

Como se recordará del capítulo dedicado al método, de su obra se deduce la importancia que tiene el viaje como camino cognoscitivo, y es ahora cuando vamos a justificar una parte de dicha afirmación y relacionarla con los factores de construcción social que ahora se analizan.

Para él es una realidad que el enorme desarrollo tecnológico de la civilización, es deudor de grandes inventos como la pólvora, la brújula y la imprenta, y los tres tienen en común un objetivo espacio-temporal: permiten viajar. Viajan las personas y las cosas conquistando nuevos territorios y mercados, viajan la imaginación y el intelecto con la lectura, colonizando espacios poblados de nuevas ideas. Sin la aventura del viaje nada de esto habría sido posible, y el comercio actúa de motor. Para él, la tecnología es la llave que permite acceder al viaje, y con él al descubrimiento de nuevos mundos, pues como escribe a propósito del descubrimiento de América: «La brújula abrió el universo (...) El efecto del descubrimiento de América fue unir Asia y África a Europa».<sup>1201</sup> Por ello tiene en tan buena consideración los efectos del comercio, por su vinculación con los viajes. En el capítulo 1 de la cuarta parte de *Del Espíritu* titulado “Del comercio” expone:

«El comercio elimina los prejuicios destructores (...) allí donde hay comercio, florecen las costumbres benévolas (...) El comercio ha hecho que el conocimiento de las costumbres de todas las naciones haya penetrado en todas partes, permitiendo compararlas entre ellas, de lo cual ha resultado gran bien».<sup>1202</sup>

Al igual que ocurre a gran escala con las sociedades, para Montesquieu el comercio tiene también su propio espíritu, encierra sus caracteres y potencialidades. En “Del espíritu del comercio” diserta sobre el efecto que tiene la práctica del comercio sobre las naciones y sobre los particulares, mostrando su perspectiva más humanista de la economía al relacionar comercio y virtudes morales:

«Dos naciones que negocian entre ellas se hacen recíprocamente dependientes; si una tiene un interés en comprar, la otra lo tiene en vender, y todas las uniones se fundan sobre necesidades mutuas. Pero si bien el

---

<sup>1200</sup> *Ibíd.*, XXI, 6, p. 430.

<sup>1201</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 21, p. 467.

<sup>1202</sup> *Ibíd.*, XX, 1, p. 409.

comercio une a las naciones no une del mismo modo a los particulares. Vemos que en los países donde solo impera el espíritu del comercio se trafica con todas las acciones humanas y todas las virtudes morales; las cosas más nimias, las que la humanidad exige, se hacen o se dan por dinero». <sup>1203</sup>

Y mientras que a su entender, «el efecto natural del comercio consiste en conducir hacia la paz (...) La privación total del comercio, por el contrario, produce el bandolerismo». <sup>1204</sup>

Montesquieu rompe con toda una línea predominante en la época de pensamiento mercantilista, que asocia el comercio a la guerra, y la sustituye por una visión dinámica fundada en los recíprocos efectos que producen los intercambios comerciales. Se opone a un mercantilismo concebido como expresión de la política bélica y absolutista representativa del Antiguo Régimen. Su visión del comercio es inseparable de la política, y, a diferencia de Locke, no concibe la propiedad como un derecho natural independiente de las instituciones políticas, sino como algo que variará según los gobiernos. La forma de ejercitar la práctica comercial variará igualmente en función de la forma de gobierno establecida. Y, sin llegar a convertirla en una ciencia atribuye a la Economía un lugar destacado dentro de la Ciencia Política. <sup>1205</sup>

En el capítulo 4 del libro XX de *Del Espíritu* titulado “Del comercio en los diversos gobiernos”, se ve reflejado que los principios que rigen las formas de gobierno se relacionan con sus Constituciones, y estas se apoyan en la economía del país. A su entender, para cada forma de gobierno conviene un tipo de economía, y viceversa. Es una evidencia que «las grandes empresas de negociantes están siempre necesariamente mezcladas en los asuntos públicos». <sup>1206</sup> También las leyes se fundamentan para él en parte en razones económicas y comerciales, pues escribe:

«Las leyes tienen gran relación con el modo en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia. Para un pueblo que se dedica al comercio y al mar, se necesita un código de leyes más extenso que para uno que se contenta con el cultivo de sus tierras. Se necesita uno mayor para este que para uno

---

<sup>1203</sup> *Ibid.*, XX, 2, p. 410.

<sup>1204</sup> *Ibid.*, XX, 2, p. 410.

<sup>1205</sup> Cfr. LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector. Montesquieu et l’émergence...”, pp. 250 ss.

<sup>1206</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XX, 4, p. 411.

que vive de sus rebaños; y uno mayor para este último que para un pueblo que vive de la caza».<sup>1207</sup>

Montesquieu muestra cómo la naturaleza de cada territorio promueve una forma diferente de subsistencia, y por tanto conlleva una forma específica de comerciar que implica que puedan apreciarse en los pueblos allí asentados unas determinadas características psicológicas. El medio ambiente, la economía y el carácter aparecen así claramente vinculados. A su juicio, la ignorancia de los rasgos naturales propios de cada territorio y de las formas de subsistir y de comerciar que conllevan está relacionada con la violencia y el abuso, lo que da lugar al nacimiento del comercio de economía.<sup>1208</sup>

La verdadera riqueza se halla en los valores reales de cada comunidad: «Un tributo accidental que no depende de la industria de la nación, del número de habitantes ni del cultivo de la tierra es una mala especie de riqueza».<sup>1209</sup> En su visión, la naturaleza proporciona a cada pueblo, con su geografía y modo predominante de subsistencia, unas cualidades físicas y morales que los hacen más aptos para el ejercicio de unas actividades que para otras. Así razona, por ejemplo, que la naturaleza había destinado a los árabes para el comercio, pero no para la guerra.<sup>1210</sup>

La correlación existente entre las características geográficas y climáticas, la religión y las maneras de vivir por un lado, con el comercio por otro, se observa muy bien en los capítulos del libro XXI en los que diserta de modo general sobre los pueblos indios, africanos y europeos:

«Los indios tienen sus artes, adaptadas a su manera de vivir. Nuestro lujo no podría ser el suyo, ni nuestras necesidades las suyas. Su clima no les demanda, ni les permite, casi nada de lo que proviene de nosotros. Van en buena parte desnudos; el país los provee de vestidos convenientes, y su religión, que tiene tanto imperio sobre ellos, les inspira repugnancia por las cosas que a nosotros nos sirven de alimento. No tienen pues necesidad más que de nuestros metales (...)».<sup>1211</sup>

En Grecia se encuentra el ejemplo de la conjunción armoniosa de los factores que intervienen en la conformación de una sociedad, incluido el económico y comercial. Como señala C. Volpilhac-Auger, fruto de su viaje a Italia conoció las características de

---

<sup>1207</sup> *Ibíd.*, XVIII, 8, p. 355.

<sup>1208</sup> *Ibíd.*, XX, 5, pp. 411,412.

<sup>1209</sup> *Ibíd.*, XXI, 22, p. 474.

<sup>1210</sup> *Ibíd.*, XXI, 16, 460.

<sup>1211</sup> *Ibíd.*, XXI, 1 ss., pp. 427 ss.

la escultura griega, interrogándose por cómo se dio en el pasado del pueblo griego la confluencia de factores que llevaron a tal perfección en las artes.<sup>1212</sup> El pasado de un pueblo es ejemplo para el presente, lo que confirma además lo ya dicho a propósito de su visión de la historia, y así, escribe:

«¡Cuántas causas de la prosperidad para Grecia, juegos que ofrecía, por decirlo así, al universo; templos, a los que todos los reyes enviaban sus ofrendas; fiestas donde se reunían gentes de todas partes; oráculos que despertaban la atención de toda la humana curiosidad; finalmente, el gusto y las artes llevados a tal punto que creer superarlos significará siempre no conocerlos en realidad!».<sup>1213</sup>

A propósito de sus reflexiones sobre las leyes suntuarias muestra la importancia de los sistemas económicos, y en especial de un reparto equitativo de las riquezas, para alcanzar la estabilidad social: «Quitando de pronto las riquezas a unos y aumentándolas en igual medida a otros, se produce una revolución en cada familia y otra, pero esta vez general, en el Estado».<sup>1214</sup>

Se muestra a favor del libre comercio y de la libre competencia, y no es partidario de intervenciones estatales arbitrarias en la esfera económica. En todo caso, estas no deben perseguir el propio enriquecimiento sino la justicia social, como muestra en sus consideraciones sobre los impuestos, muy próximas a las concepciones que expresa Rousseau en su *Discurso sobre economía política*.<sup>1215</sup>

En materia de competencia afirma: «Es la competencia lo que pone precio justo a las mercancías y establece las verdaderas relaciones entre ellas».<sup>1216</sup> Aunque a su juicio, en algunas formas de gobierno ni el príncipe ni la nobleza deben realizar comercio.<sup>1217</sup>

A tenor de lo expuesto, para Montesquieu no existen por tanto recetas generales y universalmente aplicables para la solución de los problemas económicos, sino soluciones adaptadas a la situación particular y características del espíritu general de

---

<sup>1212</sup> VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Antiquité (classique)”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=109>>.

<sup>1213</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 7, p. 438.

<sup>1214</sup> *Ibid.*, VII, 2, p. 137.

<sup>1215</sup> SPECTOR, Céline, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 285 ss.

<sup>1216</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XX, 9, p. 416.

<sup>1217</sup> *Ibid.*, XX, 19 ss., p. 422 ss. No entramos a analizar este aspecto.

una nación.<sup>1218</sup> Si bien hay principios comunes a todos, como apunta Rotta,<sup>1219</sup> la principal ocupación de un Estado bien administrado debe ser ofrecer a todos los ciudadanos la oportunidad de trabajar y multiplicar sus riquezas: «Un hombre no es pobre porque no tenga nada, sino porque no trabaja».<sup>1220</sup>

Un apartado especialmente interesante es mostrar la vinculación que Montesquieu establece entre la psicología de hombres y pueblos con la economía.<sup>1221</sup>

El autor realiza interesantes observaciones a propósito de los efectos que el comercio tiene sobre la valoración de los productos y su consumo: «Está en la naturaleza del comercio hacer útiles las cosas superfluas, y necesarias las útiles», reflexiona.<sup>1222</sup> En un libro anterior a *Del Espíritu* dedicado a los tributos y la magnitud de los recursos públicos en relación con la libertad, había profundizado en esta cuestión:

«No se debe exigir del pueblo por encima de sus reales necesidades por imaginarias necesidades del Estado. Las necesidades imaginarias son las que demandan las pasiones y debilidades de los que gobiernan; el atractivo de un proyecto extraordinario, el deseo enfermizo de una gloria vana, cierta impotencia del espíritu contra las fantasías. Con frecuencia, bajo el príncipe, aquellos con espíritu inquieto que estaban al frente de los negocios públicos, pensaron que las necesidades del Estado eran las necesidades de sus pequeñas almas».<sup>1223</sup>

Los efectos psicológicos de las políticas públicas son muy a tener en cuenta para Montesquieu. Se trata de una afirmación fundamental para un análisis de sesgo antropológico y sociocultural como el que se intenta realizar aquí. De sus reflexiones se deduce que tanto las decisiones políticas, como la configuración legislativa de las instituciones jurídicas, trascienden lo puramente racional, y que puede hacerse una valoración psicológica de sus efectos, de modo que afectan a los sentimientos, traduciéndose en actitudes concretas de alcance sociopolítico, económico y cultural. Así, por ejemplo, escribe que en el estado despótico: « (...) el señor, que en cualquier momento puede ser despojado de sus tierras y sus esclavos, no está tan inclinado a

---

<sup>1218</sup> «...les remèdes à la crise des finances doivent être adaptés à la nature *locale* des choses», SPECTOR, Céline, *Montesquieu et l'émergence...*, p. 284.

<sup>1219</sup> ROTTA, Salvatore, *op. cit.*

<sup>1220</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 29, p. 541

<sup>1221</sup> Desde la Antropología filosófica de hoy se hace la siguiente pregunta: «¿Se corresponde el sistema social y económico de Occidente con la estructura íntima del ser humano?». RODRÍGUEZ VALLS, F., *Antropología y Utopía*, p. 147. Algo que hoy se analiza también desde la perspectiva de la Neuroeconomía. MORA, Francisco, *Neurocultura...*, pp. 103 ss.

<sup>1222</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XX, 23, p. 426.

<sup>1223</sup> *Ibid.*, XIII, 1, p. 269.

conservarlos». Continúa el texto narrando la sabia decisión de Pedro I de Rusia, quien dictó una reglamentación económica que motivaba para conservar y no maltratar a los campesinos.<sup>1224</sup>

Coherentemente pues con su visión interdisciplinar y complementaria de las realidades sociales, en la economía, como en el resto de facetas de lo humano, no solo interviene la razón. En el libro citado acerca de los tributos dedica un capítulo titulado “De como se conserva la ilusión”, en el que se puede leer que cuando no se conserva la debida proporción entre el gravamen y la consideración de la mercancía que se grava: « (...) el príncipe elimina la ilusión de sus súbditos; estos ven que no están conducidos de un modo que no es razonable, lo que les hace sentir intensamente su servidumbre».<sup>1225</sup> Encontramos más ejemplos de este tipo:

«Los tributos deben ser muy livianos en el gobierno despótico. Sin ello, ¿quién querría tomarse el trabajo de cultivar la tierra? Y además, ¿cómo pagar grandes tributos en un gobierno que no devuelve en nada lo que el súbdito ha dado?».<sup>1226</sup>

Y advierte de las consecuencias de una u otra política económica, escribiendo: «Si, por el contrario, al pueblo no se le deja más que lo estrictamente necesario para vivir, la menor desproporción tendrá las mayores consecuencias».<sup>1227</sup> Montesquieu vincula política, economía y psicología, afirmando que en determinados casos, como expone a propósito de las facilidades con que conquistaron los mahometanos, resulta:

« (...) más feliz de obedecer a una nación bárbara que a un gobierno corrompido, en el cual sufrían todos los inconvenientes de una libertad que ya no tenían, unida a todos los horrores de una esclavitud real».<sup>1228</sup>

Si anteriormente se citaba su opinión respecto de los hospicios y la limosna, puede apreciarse también que se muestra claramente poco partidario de la caridad debido a sus efectos perversos, pues la misma alimenta «un interés en ser pobre».<sup>1229</sup>

A su entender, los mecanismos psicológicos deben tenerse en cuenta hasta en los procedimientos mismos de recaudación. Diserta incluso sobre la conveniencia de buscar mecanismos que atenúen los efectos perjudiciales de la importuna avaricia de los

---

<sup>1224</sup> *Ibid.*, XIII, 6, p. 272.

<sup>1225</sup> *Ibid.*, XIII, 8, p. 275.

<sup>1226</sup> *Ibid.*, XIII, 10, p. 276.

<sup>1227</sup> *Ibid.*, XIII, 6, p. 272.

<sup>1228</sup> *Ibid.*, XIII, 16, p. 281.

<sup>1229</sup> LARRÈRE, Catherine, Céline Spector, “Montesquieu et l’émurgence...” , p. 253.



recaudadores: «Como aquel que tiene dinero es siempre amo del otro, el recaudador se vuelve despótico hasta con el príncipe; no es un legislador, pero obliga a dictar leyes», reflexiona.<sup>1230</sup>

Finaliza el libro XIII citado con una reflexión sobre los premios, en unos casos materiales, en otros de carácter moral (y por tanto de naturaleza psicológica) que corresponden a cada estamento o profesión: La riqueza material para los recaudadores, la gloria y el honor para la nobleza, el respeto y la consideración para los magistrados.<sup>1231</sup>

Para Montesquieu debe observarse la coherencia entre cada uno de los órdenes que conforman los procesos sociales, incluida la relación entre el orden económico y el psicológico, pues como con carácter general había expuesto en una de las *Cartas Persas*, si el gobierno de las sociedades quiere subsistir debe ser coherente en todos los sentidos con sus presupuestos, y garantizar la motivación permanente de los individuos que las integran es uno de ellos. Así queda reflejado en este texto:

«¿Por qué me piden que trabaje por una sociedad en la que yo no quiero participar? ¿Qué sostenga pese a mí mismo una convención que se ha realizado sin mí? La sociedad se funda sobre una mutua ventaja; pero cuando se me hace onerosa, ¿qué me impide renunciar?». <sup>1232</sup>

La necesaria motivación aparece también en materia tributaria, pues cuando se pregunta acerca de en qué gobiernos los impuestos son susceptibles de aumento se contesta que:

« (...) se pueden aumentar los impuestos en la mayor parte de las repúblicas; porque el ciudadano, que cree pagarse a sí mismo, tiene la voluntad de pagarlos y generalmente los medios de hacerlo, por efecto de la naturaleza del gobierno». <sup>1233</sup>

La precocidad de sus reflexiones, así como el valor que tienen para reformular el contenido de la ciencia política es indiscutible. Montesquieu, paladín de la virtud y el término medio, termina sus consideraciones sobre la economía de los pueblos (en este caso a propósito de los préstamos) como no podía ser en él de otra manera: «Siempre lo

---

<sup>1230</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIII, 19, p. 284.

<sup>1231</sup> *Ibid.*, XIII, 20, p. 285.

<sup>1232</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 76, p. 197.

<sup>1233</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIII, 13, p. 278.

repetiré; es la moderación quien gobierna a los hombres, y no los excesos».<sup>1234</sup> Y nos recuerda: «Nada hay que la prudencia y la sensatez deban regular más que la porción que se quita y la que se deja a los súbditos».<sup>1235</sup> Escribe M. Santaella: «El espíritu de moderación en el legislador se halla en el sustrato del pensamiento liberal, que encuentra en nuestro autor sus raíces más puras».<sup>1236</sup> Y como vemos, su filosofía de los límites se manifiesta también en materia económica.<sup>1237</sup>

Son varios los estudiosos que se plantean la posible autonomía que para Montesquieu pueda tener la ciencia económica respecto de la política. Lo cierto es que ciencia económica y arte de la política no tendrían por qué excluirse. Si bien, siguiendo el punto de vista expuesto, para armonizar economía y política se haría necesario cambiar de “paradigma” y renunciar al reduccionismo económico dominante en su época, adoptando el punto de vista de la complejidad.<sup>1238</sup> Salvatore Rotta se interroga sobre si hay en Montesquieu una primacía de lo económico sobre lo político, o si es al revés. Rotta parece tenerlo claro: La propiedad de las tierras es la primera condición para el funcionamiento de los sistemas jurídico-políticos, «la economía depende directamente de la superestructura política».<sup>1239</sup>

De otro lado, y en materia relacionada con lo económico, junto al comercio se interesa por la tecnología. Algo se ha mencionado ya de la importancia que concede a los avances técnicos. Montesquieu considera los avances técnicos como ingredientes fundamentales del devenir político y sociocultural. De hecho, tras la muerte de Luis XIV empiezan a tomar forma los cambios sociales que conducirían a la Revolución francesa, impulsados en parte por el desarrollo de las técnicas agrícolas e industriales.

Dentro del complejo cuadro que dibuja del espíritu general, atribuye a cada uno de los factores que lo componen, entre ellos al técnico, una importancia relativa. De su obra se deduce que la influencia de los factores físicos y materiales es máxima en los estadios de evolución primitivos, atenuándose con el progreso de la civilización. Aunque hoy no se puede compartir del todo esa afirmación, a tenor del alto grado de

---

<sup>1234</sup> *Ibid.*, XXII, 22, p. 508.

<sup>1235</sup> *Ibid.*, XIII, 1, p. 269.

<sup>1236</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 97.

<sup>1237</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 3.

<sup>1238</sup> Cfr. LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector. Montesquieu et l’émergence...”, p. 258. La actualidad de estas apreciaciones resulta más que evidente. Algo tan necesario hoy como entonces en un mundo enfrentado, al menos, a los retos conjuntos de la globalización y la sostenibilidad.

<sup>1239</sup> ROTTA, Salvatore, *op. cit.*

influencia que la técnica ha tenido y sigue teniendo en el desarrollo de toda cultura.<sup>1240</sup> Pero, para Montesquieu, resulta evidente que existe una relación de dependencia entre todas las artes, incluidas las “técnicas”,<sup>1241</sup> así como entre estas y la generación de riquezas, el comercio y el poder: «El efecto del comercio son las riquezas, el de las riquezas el lujo, el del lujo la perfección de las artes», escribe.<sup>1242</sup> En la número 106 de sus *Cartas* expresa:

« (...) se vería el fin de esa circulación de riquezas y esa progresión de los ingresos que proviene de la dependencia en que se encuentran las artes unas respecto de otras (...) De todo esto debe concluirse, Rhedi, que para que un príncipe sea poderoso, es menester que los súbditos vivan en medio de las delicias; él debe esforzarse con la misma atención para que obtengan tanto las cosas superfluas como las necesidades imperiosas de la vida».<sup>1243</sup>

El autor argumenta sobre la necesaria utilización de las artes para la supervivencia del poder:

«Dices que casi todos los fundadores de los imperios han ignorado las artes (...) Pero presta atención: aprendieron las artes o las hicieron ejercer a los pueblos vencidos, sin lo cual, su poder hubiera pasado como el ruido del trueno y las tempestades».<sup>1244</sup>

En la misma carta 106 destaca la importancia que los factores técnicos tienen sobre la economía:

«Fíjate hasta dónde llegan los réditos de la industria. Una tierra produce anualmente a su dueño solamente una vigésima parte de su valor; pero gastando apenas una pistola en colores, un pintor puede hacer un cuadro que le reportará cincuenta. Lo mismo puede decirse de los orfebres, los obreros de la lana y la seda y de toda clase de artesanos».<sup>1245</sup>

Montesquieu reflexiona sobre los efectos de la tecnología aplicada a las guerras:

« (...) si llegara a descubrirse una invención fatal, pronto sería prohibida por el derecho de gentes (...) Desde la invención de la pólvora, las batallas son mucho menos sangrientas de lo que fueron, porque en ellas ya casi no se combate cuerpo a cuerpo».<sup>1246</sup>

---

<sup>1240</sup> «Cuanto más nos alejemos de lo biológico y nos aproximemos a lo puramente tecnológico, dicen Carbonell y Sala, más nos podremos llamar humanos». Bermúdez de Castro, *op. cit.*, p. 102. «Nuestra tecnología está todavía muy lejos de controlar las furias de la naturaleza», *op. cit.*, p. 131.

<sup>1241</sup> Arte entendido como técnica, ‘tecné’ en su acepción original.

<sup>1242</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 6, p. 430.

<sup>1243</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 106, pp. 261-262.

<sup>1244</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>1245</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>1246</sup> *Ibid.*, pp. 259-260.

Se interesa pues por las posibilidades que abren los avances técnicos, pero también por el mal uso que puede hacerse de ellos, y por ende del conocimiento científico:

«Vas a considerarme un bárbaro, pero no sé si la utilidad que se obtiene de ellas compensa a los hombres por el mal uso que les dan todos los días (...) He oído decir que solo la invención de las bombas había quitado la libertad a todos los pueblos de Europa (...) Sabes que desde la invención de la pólvora ya no hay plazas imposibles de tomar; es decir, Usbek, ya no hay asilo en la tierra contra la injusticia y la violencia (...) Pero he oído a personas sensatas hablar de los estragos de la química (...) ¿De qué nos ha servido la invención de la brújula y el descubrimiento de tantos pueblos, sino a comunicarnos sus enfermedades más bien que sus riquezas?». <sup>1247</sup>

Por último, en su entendimiento, el genio de los pueblos, unido a la tecnología, facilita o dificulta el comercio, como se aprecia con las posibilidades de navegación guerrera y comercial de los romanos. <sup>1248</sup>

Terminamos este apartado reafirmando en poner de manifiesto el punto de vista interdisciplinar y complejo que Montesquieu adopta en algunas -no en todas- de sus reflexiones a propósito de la economía, y dentro de ella del comercio y de la tecnología, subrayando los vínculos entre los aspectos económicos, los medioambientales y los psicológicos, culturales y políticos. Todos sus razonamientos acerca de la economía se ven impregnados de un fuerte sentido orientado a garantizar una mayor cohesión societaria, y de un componente humanista que no se desentiende de las consecuencias de los modelos económicos, ni de las influencias recíprocas que mantiene con otros órdenes que conforman lo social.

#### **5.4- La demografía.**

Junto al comercio y los avances técnicos, el incremento de la población es, como hace notar Salvatore Rotta, una de las cuestiones socioeconómicas por las que más interés manifiesta Montesquieu. <sup>1249</sup> En la número 113 de la *Cartas Persas* uno de los personajes comenta a otro:

«El mundo, querido Rhedi, no es incorruptible; ni siquiera los cielos lo son. Los astrónomos son testigos oculares de sus cambios, que son efectos

---

<sup>1247</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, pp. 257-258.

<sup>1248</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 13 ss., p. 456 ss.

<sup>1249</sup> «Il primo interesse è, dunque, l'aumento della popolazione», ROTTA, Salvatore, *op. cit.* Es también un tema de creciente interés hoy día.

naturales del movimiento universal de la materia (...) Cada instante produce nuevas combinaciones. Los hombres, en una morada tan sujeta a los cambios, están en un estado igualmente incierto; pueden actuar cien mil causas capaces de destruirlos, y con más razón de aumentar o disminuir su número».<sup>1250</sup>

Este texto sirve para contextualizar el significado que el autor otorga al aspecto demográfico.<sup>1251</sup> El modo en que aborda la cuestión en las *Cartas Persas* es un ejemplo de su intento de aproximación científica a los problemas sociales. Supone además una muestra del interés conjunto que manifiesta Montesquieu por las cuestiones económicas y demográficas, algo que luego se reflejará especialmente en la obra del británico Malthus.<sup>1252</sup>

Montesquieu, describe que vivimos en un universo en constante movimiento cuya incertidumbre afecta a los hombres tanto como al resto de sus moradores. Los cambios son el fruto de fenómenos naturales, y todos los seres vivos están sujetos a las mismas inclemencias, tan capaces de destruirnos como de inducirnos a incrementar nuestro número. La naturaleza tiene pues mucho que ver con la demografía. Como ejemplo, en la carta 121 se señala que: «Cuando un país está desierto, se debe a algún vicio particular de la naturaleza del terreno o del clima».<sup>1253</sup>

No todos valoran por igual la conexión con el factor medioambiental que encontramos en los escritos del bordelés. Durkheim criticará la importancia excesiva que Montesquieu atribuye a la extensión del territorio y al número de habitantes, aunque sí lo valora en la medida en que sirve para determinar la intensidad y calidad de los fenómenos de intercambio social. Le critica asimismo el haber sobredimensionado la importancia de los factores naturales tales como la geografía, la naturaleza del terreno y el clima, entendiendo que la causalidad relativa que establece entre realidades naturales y fenómenos sociales corre el riesgo de acabar en una ciencia incompleta y engañosa al

---

<sup>1250</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 113, p. 276.

<sup>1251</sup> «En muchos aspectos, la primera mitad del siglo XVIII europea marca el punto de partida de las grandes transformaciones que aún perduran a finales de nuestro siglo. Entre otras, el extraordinario desarrollo demográfico. Si a comienzos del siglo la población había tardado más de seiscientos años en duplicarse, en los dos siglos siguientes se triplicará. Y, lo que es más importante, se trata de una expansión demográfica continuada, roto ya el viejo ciclo en el que los períodos de crecimiento se veían frenados por periódicas hambrunas, guerras o epidemias». V.V.A.A., “1728-1745: Madrid-París-Londres”, en *Historia de la Música*, Club Internacional del Libro, Madrid, 1998, p. 9.

<sup>1252</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu...*, p. 165. Es conveniente recordar que es a lo largo del siglo XVIII, época en que escribe Montesquieu, cuando los estudios sobre población comienzan a consolidarse con autores como Graunt (1620-1674), Süssmilch (1707-1767) y sobre todo Malthus (1766-1834).

<sup>1253</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 121, p. 295.

romper la constancia e inmutabilidad de las conexiones causales, cosa que hace el bordelés al detenerse en cuestiones accidentales más propias de las artes que de las ciencias.<sup>1254</sup> Lo cierto es que el barón de La Brède se ocupó bastante de las cuestiones demográficas, preocupándose también por su evolución histórica y por lo que la naturaleza humana, en su degeneración, ha tenido que ver en ello. Y así, pone en boca de uno de sus personajes:

«¿Cómo que el mundo está tan poco poblado en comparación con como lo estaba antaño? ¿Cómo la naturaleza ha podido perder la prodigiosa fecundidad de los primeros tiempos? ¿Estará ya en su vejez y cayendo de debilidad? (...) En fin recorro la tierra y no veo más que desastres; creo verla salir de los azotes de la peste y el hambre (...) He descubierto que apenas hay sobre la tierra una décima parte de los hombres que había en los tiempos antiguos. Lo asombroso es que se despuebla cada día, y si esto continúa, en diez siglos no será más que un desierto. Esta es, querido Usbek, la más terrible catástrofe que jamás haya sucedido en el mundo. Pero apenas se la ha percibido, porque ha llegado insensiblemente y durante un largo número de siglos, cosa que señala un vicio interior, un veneno secreto y oculto, una enfermedad de languidez que aflige a la naturaleza humana».<sup>1255</sup>

Pero cuando se pronuncia sobre la disminución de los pueblos manifiesta: « (...) independientemente de las causas físicas, también las hay morales para producir este efecto».<sup>1256</sup> Se ocupa así de las razones tanto históricas, como materiales y espirituales, que pueden constituir un obstáculo a la propagación de la especie humana, escribiendo:

«Las hembras de los animales tienen, poco más o menos, una fecundidad constante. Pero en la especie humana, los modos de pensar, el carácter, las pasiones, las fantasías, los caprichos, la idea de conservar la belleza, las molestias del embarazo y las de una familia demasiado numerosa, obstaculizan de mil maneras la propagación».<sup>1257</sup>

Asimismo, razona sobre los aspectos naturales que nos inclinan al emparejamiento:

« (...) donde se encuentre un lugar donde dos personas puedan vivir con comodidad, se celebra un matrimonio. La naturaleza proporciona suficiente inclinación, cuando no se ve detenida por las dificultades de la subsistencia».<sup>1258</sup>

---

<sup>1254</sup> Cfr. BORGHERO, Carlo, "Durkheim lettore di Montesquieu", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 671-711.

<sup>1255</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 112, pp. 273-275.

<sup>1256</sup> *Ibid.*, 113, p. 278.

<sup>1257</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 1, pp. 510-511.

<sup>1258</sup> *Ibid.*, XXIII, 10, p. 517.

Especula incluso sobre los nutrientes que mejor convienen para lograr la fecundación: «Tal vez, incluso las partes oleosas del pescado son adecuadas para proveer la materia que sirve para la generación».<sup>1259</sup>

Es evidente que, aunque hoy no se pueden compartir muchas de sus consideraciones, y pese a que otras sí han sido confirmadas por la ciencia moderna, su intento de acercamiento científico e interdisciplinar a temas sociopolíticos es notable. Con sus escritos hace algo más que introducirnos en un análisis sociocultural comparativo: « (...) puesto que hay países donde un hombre no vale nada, y los hay en los que vale menos que nada»,<sup>1260</sup> buscando las razones históricas que fomentan o desaceleran la propagación de un pueblo.

Particularmente breve e interesante es el análisis socioeconómico que hace a propósito de la demografía en los países habitados por los salvajes, con consideraciones sobre el trabajo en la agricultura, la caza o la pesca, el territorio y la práctica habitual del aborto.<sup>1261</sup>

El legislador ocupa en la materia un papel importante, pues tras disertar respecto de la situación demográfica de Europa después de la caída de Roma, considera que: «Europa, todavía hoy, se encuentra en el caso de necesitar leyes que favorezcan la propagación de la especie humana».<sup>1262</sup> Y en cambio, como advierte Salvatore Rotta, en la observación de la «capilaridad social» de los comportamientos matrimoniales entre las diferentes clases sociales, apunta muy sutilmente a la planificación familiar en las clases más bajas de la jerarquía social.<sup>1263</sup>

Se ocupa, tanto de los aspectos más intangibles y espirituales, por ejemplo de la imaginación, como cuando afirma que: « (...) la fecundidad de un pueblo depende a veces de las circunstancias más pequeñas, de manera que a veces no se necesita sino un nuevo giro de la imaginación para hacerlo mucho más numeroso de lo que era»,<sup>1264</sup> como de las virtudes necesarias para gobernar y su influencia en lo demográfico. A su entender la forma de gobernar puede invitar a procrear o fomentar el decrecimiento

---

<sup>1259</sup> *Ibíd.*, XXIII, 13, p. 519.

<sup>1260</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 17, p. 522.

<sup>1261</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Cartas...*, 120, p. 293.

<sup>1262</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 26, p. 539.

<sup>1263</sup> ROTTA, Salvatore, *op. cit.*

<sup>1264</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 119, p. 291.

demográfico, influyendo en el estado de ánimo de los hombres. Vemos cómo ciencia política, demografía y psicología social van de la mano en sus reflexiones:

«La dureza del gobierno puede llegar hasta destruir los sentimientos naturales a través de los mismos sentimientos naturales. ¿Acaso las mujeres de América no abortaban, para que sus hijos no tuvieran amos tan crueles?». <sup>1265</sup>

En la número 122 de las *Cartas Persas*, queda reflejada nuevamente la moderación como eje de todo su pensamiento. En ella se observan también las vinculaciones recíprocas existentes entre todos los factores que configuran una sociedad. Se dice que: «La moderación del gobierno contribuye maravillosamente a la propagación de la especie». La moderación trae libertad, la libertad genera opulencia, la abundancia favorece la igualdad, y esta el crecimiento demográfico, que a su vez genera riqueza. <sup>1266</sup>

En su opinión, el crecimiento demográfico es generalmente bueno, porque aumenta el comercio:

« (...) cuantos más hombres hay en un estado, más florece el comercio (...) cuanto más florece el comercio, más aumenta el número de hombres; estas dos cosas se ayudan una a la otra y necesariamente se favorecen». <sup>1267</sup>

Las políticas gubernamentales deben tener en cuenta el aspecto demográfico. En este sentido no parece estar a favor de la creación de colonias, pues opina que a la larga tienen efectos perjudiciales: «Se pueden comparar los imperios con un árbol cuyas ramas demasiado extensas quitan toda la savia del tronco y no sirven más que para hacer sombra ». <sup>1268</sup>

De este modo, el barón de La Brède analiza las causas y busca los remedios para la despoblación:

«El mal casi incurable se produce cuando la despoblación viene de largo tiempo, por un vicio interior y un mal gobierno (...) Los países desolados por el despotismo o por las ventajas excesivas del clero sobre los laicos, son dos grandes ejemplos de esto». <sup>1269</sup>

---

<sup>1265</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 11, p. 518.

<sup>1266</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Cartas...*, 122, p. 299.

<sup>1267</sup> *Ibid.*, 115, p. 283.

<sup>1268</sup> *Ibid.*, 121, p. 297.

<sup>1269</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 28, p. 540.



En *Del Espíritu de las Leyes* dedicará todo un libro a estudiar las relaciones entre las leyes y el número de habitantes,<sup>1270</sup> sin perjuicio de analizar no solo las leyes, sino la configuración de las religiones, creencias, instituciones y prácticas sociales en relación a este tema, basándose en una premisa a la que ya hemos hecho referencia en capítulos anteriores: las características geoclimáticas. De tal manera que el legislador tiene a veces un carácter subsidiario: «Hay países donde la naturaleza lo ha hecho todo; el legislador, pues, nada tiene que hacer. ¿Para qué obligar a la propagación por medio de leyes si la fecundidad del clima produce bastante población?». <sup>1271</sup>

Del tenor de sus reflexiones se deduce que el sentido de las instituciones debe enraizarse tanto en el conocimiento obtenido con el estudio de la naturaleza humana como en las características del entorno físico y sociocultural, lo cual conlleva beneficios para el orden social. Lo contrario acarrea consecuencias negativas también en el orden demográfico:

«De modo que no hay que asombrarse si entre los cristianos se ve a tantos matrimonios aportar un número tan pequeño de ciudadanos (...) las mujeres ya no pasan sucesivamente, como entre los romanos, a las manos de varios maridos, que sacaban de ellas el mejor partido posible». <sup>1272</sup>

Ya se expuso que, en la carta 116, habla de la paradoja de imponer a una unión mutua y voluntaria, regida por los asuntos del corazón, como el matrimonio, la rigidez, necesidad y fatalidad que conlleva la prohibición de divorcio por los cristianos, y que ello repercute además negativamente en el crecimiento demográfico. <sup>1273</sup> En la carta 117 insiste en las contradicciones del cristianismo católico al consagrar simultáneamente el matrimonio y el celibato, perjudicando igualmente el crecimiento. En cambio el mundo protestante, más poblado, se beneficia de mayores impuestos y de un floreciente comercio. En materia de principios religiosos y sus efectos demográficos afirma:

«Los principios de la religión influyeron extremadamente sobre la propagación de la especie humana; a veces la alentaron, como entre los judíos, mahometanos, guebros, chinos, y a veces se opusieron a ella, como

---

<sup>1270</sup> *Ibíd.*, Libro XXXIII, titulado “De la relación entre las leyes y el número de habitantes”.

<sup>1271</sup> *Ibíd.*, XXIII, 16, p. 521.

<sup>1272</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 116, p. 285.

<sup>1273</sup> «No solamente se quitó toda la dulzura al matrimonio, sino que también se apuntó a su fin: queriendo apretar sus nudos, se los aflojó, y en lugar de unir los corazones, como se pretendía, se los separó para siempre (...) Nada contribuía más al mutuo apego que la facultad del divorcio: marido y mujer estaban inclinados a sostener pacientemente las penas domésticas sabiendo que eran dueños de hacerlas terminar». *Ibíd.*, 116, p. 284.

hicieron los romanos devenidos cristianos. No se dejó de predicar continencia (...)».<sup>1274</sup>

Se ocupa así de analizar la poligamia, el matrimonio, el divorcio, pero también la figura de los hijos bastardos, los eunucos, la esclavitud, el peculio, el mayorazgo, el celibato, y el tratamiento que se da a la vejez o al abandono de los hijos. Entiende que es bueno que los gobiernos regulen estos temas, reforzando la obligación natural de alimentar a los hijos en que se inspira la institución del matrimonio: «Las conjunciones ilícitas contribuyen poco a la propagación de la especie».<sup>1275</sup> En cuanto a la senectud afirma que «los romanos (...) tuvieron hacia la vejez ese respeto que inspira todos los honores y todos los privilegios».<sup>1276</sup> Se refiere a las tasas demográficas como indicativas del grado de florecimiento de un pueblo, reflejo de sus instituciones y prácticas religiosas, y jurídicas. «La familia es una suerte de propiedad»,<sup>1277</sup> afirma. De ello se deduce el necesario consentimiento de los padres para celebrar el matrimonio, aunque el mismo se funde también sobre la responsabilidad de la tutela y sobre el amor:

«El consentimiento de los padres se funda sobre su poder, es decir, sobre su derecho de propiedad; también sobre su amor, la razón y la incertidumbre de la de sus hijos, que la edad mantiene en estado de ignorancia y las pasiones en estado de ebriedad».<sup>1278</sup>

Por último, observa también que los sistemas económicos y la tecnología tienen mucha incidencia en materia demográfica: «Las máquinas que simplificaran la manufactura, es decir, que disminuyeran el número de obreros, serían perniciosas».<sup>1279</sup> No cabe, pues, mejor ejemplo de interacción entre los diferentes factores de construcción de lo social.

## 5.5.- Infancia, educación y modelos de ciudadanía.

Los orígenes de la vinculación entre la educación y la ciudadanía se remontan al pensamiento de la filosofía griega clásica. Tal nexo comienza a sistematizarse en el

---

<sup>1274</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 21, p. 534.

<sup>1275</sup> *Ibíd.*, XXIII, 2, p. 511.

<sup>1276</sup> *Ibíd.*, XXIII, 21, p. 528.

<sup>1277</sup> *Ibíd.*, XXIII, 4, p. 512.

<sup>1278</sup> *Ibíd.*, XXIII, 5, p. 513.

<sup>1279</sup> *Ibíd.*, XXIII, 15, p. 520. Para una profundización en esta cuestión, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 460 ss. Hoy el factor demográfico es especialmente relevante en cuestiones sociales, E. H. Gombrich situó el vertiginoso incremento de la población como el cambio más destacable e influyente de toda la evolución de la Humanidad. GOMBRICH, E. H., *Breve historia del mundo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000, p. 294.

pensamiento de Sócrates, encontrando su formulación más simple en la idea de que el hombre puede adquirir científicamente, y transmitir por medio de la educación, un conocimiento que le permitirá realizarse a través de su condición de ciudadano, en sociedades en las que se manifiesta una armonía de intereses. Platón y Aristóteles expresaron sus ideas al respecto,<sup>1280</sup> siendo la educación una de las cuestiones fundamentales que se retoman en la Ilustración, época en la que se amplía el concepto que se tiene de la misma, apuntando hacia su concepción pública y adquiriendo connotaciones ideológicas, en tanto comienza a ser utilizada como instrumento de nuevas concepciones políticas del mundo.<sup>1281</sup>

Para Rousseau, *La República* de Platón constituía «la obra más grande jamás escrita en materia de educación».<sup>1282</sup> Y es en el pensamiento de Rousseau (1712-1778) en donde la infancia, la educación y la idea de ciudadanía, se entrelazan más estrecha y explícitamente, trasladándose del ámbito de las pequeñas ciudades-estado al ámbito de las naciones.<sup>1283</sup> Como señala Touchard: «Rousseau piensa en el fondo, como Montesquieu, que las instituciones nada son sin las costumbres y que hay que dedicarse ante todo a formar a los ciudadanos».<sup>1284</sup>

Pero el análisis que nos ocupa corresponde a un momento muy posterior que presenta una realidad social mucho más compleja que la de la Grecia clásica. Aunque en el fondo, ni el hilo argumental de los problemas de la filosofía política, ni la naturaleza humana habían cambiado tanto. Además, la confianza en la educación como remedio para los males sociales vuelve a manifestarse con la misma fuerza original.

Si las diferentes escuelas antropológicas se ocupan todavía hoy de debatir el problema de si se ha de dar prioridad a los factores materiales o a los ideales en la configuración de las sociedades, Montesquieu abarcaba ya con su obra el análisis de ambas perspectivas. El bordelés, como algunos de los más grandes pensadores políticos, fue consciente de la importancia política de la educación. Para él, el elemento educativo es un factor fundamental para la vertebración sociocultural, contemplándolo como un proceso en el que convergen aspectos materiales e ideales.

---

<sup>1280</sup> Cfr. HEATER, Derek, *op. cit.*, pp. 33 ss.

<sup>1281</sup> Cfr. PUELLES BENÍTEZ, *op. cit.*, pp. 45 ss.

<sup>1282</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 52-53, 71.

<sup>1283</sup> De hecho, para George Sabine, el verdadero resurgimiento de la filosofía griega clásica tiene lugar con Rousseau. *Ibid.*, pp. 442, 443, 446, 452.

<sup>1284</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 332.

Las referencias de Montesquieu a la infancia, y a la relevancia del factor educativo como elementos destacados de los procesos de individualización y socialización son múltiples, como por otra parte es habitual en un autor del XVIII. Haciéndose partícipe de las ideas de su época, resumidas en la obra de Condorcet,<sup>1285</sup> encuentra en la educación uno de los más importantes motores de transformación personal y colectiva.<sup>1286</sup> Como señala Robert Granderoute, la idea de educación y la confianza en su poder propia del Siglo de las Luces está presente, de una manera crítica hacia a su tiempo, en el conjunto del trabajo intelectual del bordelés, prefigurando de algún modo la doctrina educativa de Rousseau.<sup>1287</sup> Ello, aunque no llegue a los extremos de Rousseau de vincular la educación de la propia identidad individual a la condición de ciudadano de un estado. Y esto es así porque, mientras Rousseau supedita la libertad individual a los intereses de la mayoría, para Montesquieu la libertad tiene un rango mayor que debe preservarse siempre. La tensión entre individualidad y sociabilidad, apreciable en materia educativa, es algo no suficientemente resuelto es su teoría.<sup>1288</sup>

La infancia de los colectivos humanos aparece ya en la obra de Montesquieu como hipotético, histórico e idealizado estado primitivo del hombre, en el paraíso perdido descrito en las *Cartas Persas*. Aparece también como condición cognitiva que reúne las características necesarias para abrirse ante el mundo y poder conocerlo en toda su dimensión. La apertura al conocimiento requiere de la mirada inocente y espontánea de los niños, y así, escribe:

«Aquellos que gustan de instruirse nunca están ociosos (...) Todo me interesa, todo me asombra. Soy como un niño cuyos órganos aún tiernos se impresionan vivamente con los menores objetos».<sup>1289</sup>

---

<sup>1285</sup> PUELLES BENÍTEZ, op. cit., p. 46. Condorcet afirmó, en su informe titulado *Educación para la democracia*, que «las ciencias morales y políticas debían desempeñar un papel fundamental en la educación política». HEATER, Derek, op. cit., p. 238.

<sup>1286</sup> Carmen Iglesias pone de manifiesto cómo el problema de la naturaleza y la educación es central en todo el pensamiento del siglo XVIII. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 465. Hoy sabemos de la importancia de la educación como factor primario de socialización y de su importancia para la construcción social, cfr., BERGER, P. y LUCKMANN, T., op. cit., p. 164.

<sup>1287</sup> GRANDEROUTE, Robert, "Éducation, instruction", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 6 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=126>>. El propio Rousseau reconoce «que no hace sino seguir las huellas de Montesquieu». SANTAELLA, Manuel, op. cit., p. 24.

<sup>1288</sup> SABINE, George, op. cit., pp. 447, 450, 451.

<sup>1289</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 48, p. 121.

La infancia se contempla en sus escritos como una fase de la vida que emociona y motiva el estado presente del que la recuerda: « (...) el recuerdo de nuestra infancia sigue encantándome».<sup>1290</sup> La infancia es también retratada como una etapa de debilidad, lo que explica la dependencia natural del niño respecto de sus padres, y aclara la preferencia del bordelés por las razones biológicas antes que por cualquier explicación convencional sobre el origen de la sociedad.<sup>1291</sup>

Reflexiona también Montesquieu, de modo metafórico, sobre la condición y trascendencia de la infancia cuando se refiere al poder que la regulación legal de la institución familiar otorga a la autoridad paterna, al tiempo que se recoge la importancia de legislar en esta materia en uno u otro sentido:

« (...) algunos legisladores (...) han dado a los padres una gran autoridad sobre los hijos (...) nada extiende más tranquilidad en un Estado, donde las costumbres siempre hacen mejores ciudadanos que las leyes. De todos los poderes, este es aquel del que menos se abusa; es la más sagrada de las magistraturas la única que no depende de convenciones y que incluso las ha precedido (...) Los padres son la imagen del creador del universo que, aunque pueda conducir a los hombres por su amor, no deja de atraerlos por motivos de esperanza y de temor».<sup>1292</sup>

Y sobre todo, la infancia aparece en su obra vinculada a una educación orientada a alcanzar la virtud, íntimamente ligada al devenir social. C. Iglesias señala que aunque Montesquieu, separándose en este punto de Locke, no renuncia al innatismo cartesiano, « (...) le interesa la educación como eficaz ayuda de la naturaleza, en un intento de evitar la degeneración de los sistemas políticos».<sup>1293</sup>

La educación es el mejor ejemplo que encuentra Montesquieu para poner de manifiesto cómo, partiendo de unas condiciones medioambientales y de una naturaleza humana dada, el hombre puede en ejercicio de su parcela de libertad, hacer uso de los conocimientos que tiene para modelar a los individuos y configurar las formas sociales. Y este es el objetivo fundamental que persigue con sus escritos,<sup>1294</sup> una idea plenamente

---

<sup>1290</sup> *Ibíd.*, 67, p. 174.

<sup>1291</sup> GRANDEROUTE, Robert, "Éducation, instruction"...

<sup>1292</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 315.

<sup>1293</sup> «Las leyes educativas pueden ayudar a corregir las imperfecciones de la naturaleza débil del hombre y no es casualidad por ello que en el despotismo no sean necesarias, pues la esencia del sistema despótico es precisamente la corrupción». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 466.

<sup>1294</sup> «Si pudiera hacer de modo que los que mandan aumentaran sus conocimientos sobre lo que deben prescribir, y los que obedecen encontrasen un nuevo placer en obedecer, me sentiría el más feliz de los mortales». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

vigente y en pleno proceso de investigación desde distintas perspectivas intelectuales, especialmente por la Política Educativa.<sup>1295</sup>

Tanto en su *Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y los caracteres*, como en *Del Espíritu de las Leyes*, el bordelés deja claro que aunque existe una relación recíproca entre los factores físicos y los morales, las causas morales contribuyen a formar el carácter de individuos y naciones en mayor medida que las causas físicas, sobre todo en los pueblos que han alcanzado un mayor nivel de evolución, y entre ellas destaca la educación. En *Del Espíritu*, esta es examinada en relación con las pasiones que rigen cada forma de gobierno, y a ello dedica el libro IV titulado “De cómo las leyes de la educación deben relacionarse con los principios del gobierno”.

Como ya se puso de manifiesto al hablar de la evolución de las sociedades, para Montesquieu las causas morales afectan más a los pueblos con un grado de desarrollo más avanzado, y menos a los pueblos salvajes, en los que las causas físicas causan un mayor impacto.<sup>1296</sup> Y, de entre las primeras, la educación es la principal fuente de ideas y la causa más relevante que influye en la formación y diferenciación de los caracteres.

A juicio de Felice, el bordelés distinguiría entre una educación particular, que se recibe en la familia y en la escuela, y otra general que se recibe de la sociedad en la que se vive, y que deriva del espíritu general y modo de sentir de la sociedad a la que se pertenece. Junto a la familia, la escuela y la sociedad, nos influirían factores tales como la índole de las personas que frecuentamos, la reputación social, los libros que leemos, los viajes que realizamos, el estilo de vida, o la profesión que ejercemos. Y este último factor nos influye de un modo especial, puesto que a juicio del barón de La Brède lleva a valorar aquello a que nos dedicamos por encima de muchas otras cosas. Como señala acertadamente Felice, las reflexiones de Montesquieu se insertan en el «grandioso y genial proyecto de construcción de una ciencia universal del sistema político-social».<sup>1297</sup>

---

<sup>1295</sup> Cfr. GOPNIK, Alison, “Cómo la infancia cambia el mundo”, en *op. cit.*, pp. 23 ss. La Política Educativa es hoy la «rama particular de la Ciencia Política que estudia y analiza todos los aspectos políticos de la educación». PUELLES BENÍTEZ, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1296</sup> Cfr. Capítulo 2.2 de esta tesis: “Evolución social. El Montesquieu posibilista y relacional”.

<sup>1297</sup> Cfr. FELICE, Domenico, *Carattere delle nazioni...*, pp. 130-133.

La verdadera educación, que no consiste tanto en la transmisión de conocimientos como en la formación global de los individuos,<sup>1298</sup> aparece también estrechamente relacionada con la adquisición de virtud, puesto que para el bordelés la virtud se adquiere por el concurso de varias circunstancias, no es un don de la naturaleza sino que requiere de la colaboración del ser humano.<sup>1299</sup> También los factores políticos se encuentran íntimamente ligados a los educativos y a la virtud, pues en su obra la virtud democrática y la moderación aristocrática son inalcanzables sin la acción educativa, siendo «en el gobierno republicano donde se necesita todo el poder de la educación».<sup>1300</sup>

En general, puede afirmarse que las conquistas sociopolíticas a las que aspira Montesquieu, que quedan reflejadas en su descripción del paraíso de los trogloditas, así como el logro de la felicidad personal, son inalcanzables sin una educación que abarque todos los aspectos de la naturaleza humana y en la que prime, de entre las fases de desarrollo humano, la de la infancia.

Siguiendo la línea de su pensamiento, expuesta en capítulos anteriores, sabemos que en la naturaleza humana encontramos tanto razón como sentimiento.<sup>1301</sup> Como se analizó, las ideas no convencen por sí mismas, hay que sentirlas. En la número once de las *Cartas Persas* se dice: «Hay ciertas verdades tales que no basta con persuadir de ellas, sino que además hay que hacerlas sentir: tales son las verdades de la moral». Tanto es así que respecto de los trogloditas escribe que:

«Toda su atención estaba consagrada a educar a sus hijos en la virtud (...) les hacían sentir que el interés de los particulares se encuentra siempre en el interés común (...) y que la justicia para con los demás es una caridad para con nosotros mismos».<sup>1302</sup>

La educación es para él una inversión de futuro. Según opinaba Voltaire, leyendo con atención la obra de Montesquieu, los jóvenes quedarían a resguardo de toda

---

<sup>1298</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 467.

<sup>1299</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 153.

<sup>1300</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 108-109.

<sup>1301</sup> Cfr. Especialmente los capítulos 2 y 3 de esta investigación.

<sup>1302</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Cartas...*, 10, 11, 12, pp. 39-46.

especie de fanatismo, y sentirían que la paz es el fruto de la tolerancia y el verdadero fin de toda sociedad.<sup>1303</sup>

Montesquieu analiza la realidad vinculando unos factores a otros de acuerdo con su idea de ley,<sup>1304</sup> y considera que la consecución de fines individuales se encuentra en estrecha relación con el logro de los colectivos, apostando por una metodología persuasiva.<sup>1305</sup> Todo ello impregna su pensamiento de un afán pedagógico en el que se concibe la educación en su sentido más amplio, pues según se deduce del análisis de su obra, todo aquello que nos transmite algún saber nos educa en algún modo.<sup>1306</sup> Como se ha dicho, puede así distinguirse en sus reflexiones entre factores formales orientados específicamente a la función educativa (la familia), y otros informales o indirectos que se desprenden de la propia vida en sociedad.<sup>1307</sup>

Montesquieu aspira a poder cambiar los mundos sociales, pero antes quiere entender sus reglas así como las de los elementos implicados en su construcción. Y una vez ha comprendido la naturaleza tanto racional como emocional de los seres humanos, opina que la educación no ha de limitarse a la dimensión intelectual, sino que ha de abarcar también la sentimental, dado que, insistimos, de acuerdo con sus consideraciones sobre la naturaleza humana ciertas ideas no convencen por sí mismas sino que hay que sentirlas.<sup>1308</sup>

Pretende pues instruir acerca de cómo deben dirigirse las sociedades aplicando la metodología adecuada a cada factor y conjunto de circunstancias, y relacionándolo todo en una cadena racional que parte de lo natural y desemboca en lo político. Todas las piezas son a su entender importantes en ese proceso y deben de ser tenidas en cuenta por el legislador. Los remedios deben adecuarse a la naturaleza del asunto, y para una

---

<sup>1303</sup> VENTURELLI, Piero, “Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo). MONTESQUIEU.IT (en línea). 1-2009 [referencia de 24 de marzo de 2011], p. 142. Disponible en [http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1\\_2009.pdf](http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1_2009.pdf).

<sup>1304</sup> Para Montesquieu «predicamos de algo que es una ley cuando acreditamos una “relación necesaria derivada de la naturaleza de las cosas”». CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1305</sup> Se analizó en el capítulo cuarto de esta tesis.

<sup>1306</sup> Esta idea coincide bastante con el sentido actual del término ‘enculturación’.

<sup>1307</sup> «C’est en réalité l’«éducation» au sens large (éducation particulière dans la famille, éducation générale dans la société) qui permet de concevoir l’acquisition par un peuple d’une culture commune : lois, coutumes, préceptes religieux, forme du gouvernement, exemples reçus contribuent à former le caractère national et à lui conférer des traits ou des passions dominantes. Le rôle de l’imitation et de la communication des passions, des esprits et des caractères est déterminante». SPECTOR, Céline, “Esprit général”... Hoy se distingue también entre factores primarios o secundarios y entre factores formales o informales. Cfr. PUELLES BENÍTEZ, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>1308</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 10, 11, 12, pp. 39-46.



educación sentimental unos medios son más adecuados que otros: « (...) es una muy mala política cambiar por medio de leyes lo que debe ser cambiado por las maneras», escribe. De ahí su exaltación del valor de las costumbres: «¿Se debe esperar todo de la fuerza de la razón y nada de la dulzura de la costumbre?». <sup>1309</sup> Este es uno de los claros ejemplos que explican por qué Montesquieu no descarta el valor de hábitos, usos y costumbres, pues muestra al humano como un ser cuyo día a día, aunque guiado por la fuerza de la razón, está construido a base de hábitos. Comprende que las costumbres deben adquirirse ya desde la infancia. Y no le basta con conocer y sentir las costumbres, dice que hay que practicarlas desde las fases más tempranas de desarrollo: « (...) a fin de que nos sostenga en ese tiempo crítico en que comienzan a nacer las pasiones y nos alientan a la independencia». <sup>1310</sup>

También afirma que hay que valerse de los sentidos para educar. Así, a propósito de los griegos, el autor diserta sobre el papel de la música en la educación, en las pasiones, y en las costumbres:

«No se puede decir que la música inspirara virtud; sería inconcebible, pero impedía el efecto de la ferocidad de la institución, y hacía que el alma tuviera, en la educación, una parte que no habría tenido (...) Si esas mismas personas llegaran a tomar gusto por la música, se encontraría pronto una diferencia en sus maneras y costumbres (...) La música (...) puede hacer que el alma sienta la suavidad, la piedad, la ternura, el dulce placer (...) ¿por qué preferir la música? Porque entre todos los placeres de los sentidos, no hay ninguno que corrompa menos el alma». <sup>1311</sup>

Conocimiento racional, sentidos, sentimientos, praxis e infancia son pues indisociables en su visión de la educación, y no pueden desvincularse de cualquier aspiración a transformar una sociedad. <sup>1312</sup> La actualidad de sus planteamientos es bien

---

<sup>1309</sup> *Ibid.*, 62, p. 159.

<sup>1310</sup> *Idem.*

<sup>1311</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...* IV, 8, p. 71. Hoy tenemos criterios científicos para asegurar que frente a lo que ocurre en otros primates el desarrollo cerebral de los seres humanos tiene lugar a lo largo de una prolongada infancia. Hoy sabemos que el cerebro de los humanos sigue creciendo y evolucionando después del nacimiento, que el niño imita las conductas de los adultos, y somos conscientes de su plasticidad, que se conserva a lo largo de casi toda la vida. BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, "Claves de la evolución de Homo", en *op. cit.*, pp. 64 ss. Por el estudio del cerebro sabemos que los factores ambientales son muy importantes, y que «la mente de un niño que se desarrolla en un ambiente poco propicio a recibir una pluralidad y diversidad de estímulos acabará por convertirse en una mente de adulto poco flexible, incapaz de comprender relaciones complejas». "Cerebro, lenguaje y tecnología", *Ibid.*, p. 93. En cuanto al efecto de la música sobre la condición humana y su neuroplasticidad hoy es estudiado por la 'musicoterapia'.

<sup>1312</sup> Actualmente el planteamiento de Montesquieu está plenamente vigente y queda reflejado en las más recientes teorías educativas. Cfr. TORRE, Saturnino de la/ CÁNDIDA, M., *Sentipensar. Fundamentos y estrategias para reencantar la educación*, Archidona, Ediciones Aljibe, 2005.

visible desde la perspectiva de la construcción sociocultural.<sup>1313</sup> De sus escritos se desprende que el niño es un ser flexible que atraviesa un período crítico de vital influencia para su posterior evolución. Y sin duda, la educación es también para el autor un factor objeto de instrumentalización por aquellos que gozan de poder, especialmente político.<sup>1314</sup> La naturaleza plástica del carácter y aptitudes de los niños, así como el poder creativo que sobre ellos pueden ejercer los adultos, queda reflejado en el texto ya citado sobre la autoridad paterna: « (...) los padres son la imagen del creador del universo».<sup>1315</sup>

Así pues, Montesquieu apuesta firmemente por la educación. E insistimos, los objetivos que promueve con su obra son inalcanzables sin una educación que abarca todos los aspectos de la naturaleza humana.<sup>1316</sup> La intención ética y pedagógica de sus reflexiones se manifiesta también explícitamente en su *Defensa del Espíritu*, cuando argumenta que su obra es acertada para formar personas honestas:

«Tratando de instruir a los hombres se puede practicar esa virtud general que comprende el amor de todos. El hombre, ser flexible, al plegarse en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza, cuando se la muestran, y hasta de perder todo sentimiento de ella cuando se la ocultan».<sup>1317</sup>

Desde el punto de vista de sus escritos, todo lo que el ser humano absorbe de su entorno lo educa. Como se ha expuesto, para él no hay una sola educación en sentido formal sino que existen elementos que informan al hombre, educándolo en un sentido amplio. Por ejemplo, como hacíamos notar unas líneas más arriba, infundiéndole hábitos a través del ritmo de vida que imprimen las diferentes culturas. Tal educación informal, acentuada por su capacidad de observación, es la que le lleva a hacerle comprender la existencia de leyes de relación entre factores físicos, antropológicos y socioculturales. En la terminología empleada por el propio Montesquieu, el objetivo principal de la educación es establecer una «justa proporción», una «armonía» entre las impresiones del mundo externo, agudizando «la facultad comparativa, que es la gran

---

<sup>1313</sup> Como lo demuestra la citada obra de Berger y Luckmann. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 162 ss.

<sup>1314</sup> «La ignorancia se ha utilizado en todas las épocas históricas como un factor de enorme eficacia para el dominio de voluntades». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, «Origen y éxito de Homo sapiens», en *op. cit.*, p. 133.

<sup>1315</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 315. En el siglo XVII la Escuela de Cambridge expone sus tesis de las 'naturalezas plásticas'. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 102.

<sup>1316</sup> Sobre la inmensidad de los temas que abarca, cfr. MONTESQUIEU, *Defensa II*, p. 861.

<sup>1317</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

facultad del alma», subraya S. Cotta.<sup>1318</sup> Pero la educación, que civiliza, atenuando las pasiones y reconciliando al ser humano con el elemento racional, también nos hace pagar un precio, pues según el bordelés: « (...) la educación, que nos atormenta, nos hace perder siempre algo de lo natural». <sup>1319</sup>

Para lograr esa armonía de impresiones que se persigue con la educación, causa y reflejo de una sociedad equilibrada, es condición necesaria que exista coherencia en todos los niveles implicados: la familia, la sociedad, las costumbres e instituciones, la política, etc.<sup>1320</sup> A este respecto, el autor es muy crítico con el clima social de su época. Lo manifiesta en el capítulo que titula “De la diferencia de los efectos de la educación entre los antiguos y entre nosotros” de la siguiente manera:

«Hoy recibimos tres educaciones diferentes o contrarias: la de nuestros padres, la de nuestros maestros, la del mundo. Lo que nos dicen en esta última derriba todas las ideas de las dos primeras. Esto se debe en parte al contraste que existe entre los compromisos de la religión y los del mundo, cosa que los antiguos no conocían». <sup>1321</sup>

De otro lado, el vínculo de unión específico de lo educativo con lo político lo recoge el autor en el Libro IV de *Del Espíritu*, titulado “De cómo las leyes de la educación deben relacionarse con los principios del gobierno”. Siguiendo el método de enmarcar los fenómenos en contextos más amplios, regido cada uno por sus leyes, vincula la educación con los posibles modelos de ciudadanía. En su capítulo primero, “De las leyes de la educación”, se advierte esa visión “sistémica” u orgánica en la que

---

<sup>1318</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 337. Aunque hay referencias a la educación griega, por ejemplo en el capítulo 6 del libro IV de *Del espíritu*, no obstante, en Montesquieu no llega a plasmarse la visión clásica griega de la *paideia* tal y como es entendida por la acepción que nos ha gustado de la investigadora de la Filosofía M. J. Hermoso: «Utilizo el término *paideia* para significar la educación en el sentido profundo que se le atribuye en Grecia, como un camino de expansión del alma a través del refinamiento de todas sus potencias. Tal proceso no implica la adición de elementos que estén ausentes en ella sino el enseñar a volver la mirada hacia el centro más profundo del alma que es uno con la realidad presente de las cosas. Todas las disciplinas van encaminadas a este fin, atendiendo a la totalidad del alma humana. Esta es la noción de educación que expresa Platón en los libros centrales de su República. A este respecto es siempre interesante consultar la obra ya clásica de W. Jaeger, *Paideia*». HERMOSO FÉLIX, María Jesús, *op. cit.*, p. 189.

<sup>1319</sup> MONTESQUIEU, “Del no sé qué”, en *Ensayo sobre el gusto...*, p. 56. Hoy se sigue afirmando lo mismo desde el campo antropológico: «Somos primates culturales que regulamos nuestra conducta mediante unas normas más o menos sofisticadas y refinadas de educación. Poco a poco nos hemos ido alejando mentalmente de nuestra verdadera condición, que suele quedar enmascarada por el vestido y el calzado, la higiene y las buenas formas. De ese modo hemos perdido la perspectiva real de nuestra verdadera condición biológica (...) Solo así estaremos preparados para comprender la razón de nuestra conducta». BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, “Primates con cultura”, en *op. cit.*, p. 43.

<sup>1320</sup> En la línea de la opinión de Montesquieu existe un antiguo proverbio africano que resume muy bien su espíritu y dice así: «Para educar a un niño se necesita a toda la tribu».

<sup>1321</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, IV, 4, p. 65.

los individuos se agrupan en familias y estas en sociedades en pos de una condición última, la de ciudadano, persiguiendo el cumplimiento de fines compartidos con cada especie de gobierno:

«Las leyes de la educación son las primeras que recibimos. Y, como ellas nos preparan para ser ciudadanos, cada familia particular debe ser gobernada según el plan de la gran familia que las comprende a todas. Si el pueblo en general tiene un principio, las partes que lo componen, es decir las familias, también lo tendrán. Las leyes de la educación serán pues diferentes en cada especie de gobierno. En las monarquías, tendrán por objeto el honor, en las repúblicas, la virtud, en el despotismo, el temor».<sup>1322</sup>

En esta misma línea, el autor cree que en las monarquías «el honor tiene sus reglas supremas; y la educación está obligada a conformarse a ellas».<sup>1323</sup> En el gobierno despótico «la educación (...) se reduce a instalar el miedo en el corazón (...) El saber será peligroso».<sup>1324</sup> El siguiente texto del bordelés se transcribe por resultar especialmente explícito:

«Es en el gobierno republicano donde se necesita todo el poder de la educación. El temor de los gobiernos despóticos nace por sí mismo entre las amenazas y los castigos; el honor de las monarquías se ve favorecido por las pasiones y a su vez las favorece; pero la virtud política es un renunciamiento a sí mismo, lo que siempre es algo muy penoso (...) es el amor de las leyes y la patria (...) exige una preferencia continua por el interés público por sobre el suyo propio (...) el gobierno es como todas las cosas del mundo, para conservarlo hay que amarlo (...) Todo depende pues de establecer ese amor (...) Pero para que los niños puedan sentirlo, hay un medio seguro: y es que los padres lo tengan también (...) No es el pueblo naciente el que degenera; este no se pierde más que cuando los hombres maduros están ya corrompidos».<sup>1325</sup>

Esa renuncia a uno mismo de la que habla, esa necesaria y continua preferencia por el interés público que Montesquieu predica de las pequeñas repúblicas más que de los modernos Estados del siglo XVIII, hace que, si se sigue su teoría, y como en la de Rousseau, el individuo corra el riesgo de verse disuelto en el Estado, y que pueda reprocharse al autor que se interese prioritariamente por una educación civil. Como se dijo anteriormente, a propósito de la cuestión educativa se aprecia una tensión entre individualidad, libertad y sociabilidad no bien resuelta en su teoría.<sup>1326</sup>

---

<sup>1322</sup> *Ibid.*, IV, 1, p. 60.

<sup>1323</sup> *Ibid.*, IV, 2, p. 63.

<sup>1324</sup> *Ibid.*, IV, 3, p. 64

<sup>1325</sup> *Ibid.*, IV, 5, pp. 65-66.

<sup>1326</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 447, 450, 451.

La visión organicista expuesta se completa en el libro V con otra más mecanicista, que será muy tenida en cuenta por los autores de los planes educativos de la segunda mitad del siglo.<sup>1327</sup> En ella, el bordelés se decanta definitivamente por que no exista una separación tajante entre la educación del individuo y la educación del ciudadano. En un paralelismo con las leyes del mundo físico, apuesta por la conveniente correlación que -a su juicio- debe existir entre la educación, los principios de gobierno y las leyes. Tal fenómeno, que en términos actuales se integraría dentro del más amplio análisis del proceso de socialización, y que, como señalan Berger y Luckmann «nunca es total y nunca termina»,<sup>1328</sup> según expone el bordelés, se retroalimenta e impulsa mutuamente, siendo esta reciprocidad de efectos que manifiesta uno de los mayores valores de su teoría que refleja la complejidad de sus planteamientos:

«Acabamos de ver que las leyes de la educación deben estar en relación con el principio de cada gobierno. Sucede lo mismo con aquellas que el legislador da a toda la sociedad. Esta relación de las leyes con el principio sostiene todos los resortes del gobierno, y este principio recibe a su vez nueva fuerza. Es así como, en los movimientos físicos, la acción siempre se ve seguida de una reacción».<sup>1329</sup>

Así pues, encontramos reflejados en el análisis del factor educativo los rasgos fundamentales que venimos predicando del conjunto de su obra: Montesquieu hace uso de analogías del mundo natural para explicar los procesos educativos y su influencia en los sociopolíticos. Parte de razones biológicas y de las características de la naturaleza humana para explicar la importancia de la educación en la infancia. Habla así de la debilidad humana en los primeros estadios de desarrollo, y de las características psicológicas de esta fase, para explicar la sociabilidad y la especial importancia que hay que prestar a la infancia. Entiende que la educación debe contemplar a los hombres como un todo, abarcar el conjunto de facetas que los conforman y comprender conjuntamente los planos racional, emocional y experimental. Ve el educar como resultado de procesos tanto reglados como informales, y advierte de la necesidad de que exista coherencia entre ellos, si lo que se pretende con la educación es el logro de objetivos no contradictorios. Ejerce una autocrítica importante en relación a la época en la que le toca vivir, y de entre los factores educativos informales destaca los ritmos y hábitos que cada sistema social imprime en sus conciudadanos. Montesquieu vincula los

---

<sup>1327</sup> Cfr. GRANDEROUTE, Robert, "Éducation, instruction"...

<sup>1328</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 172.

<sup>1329</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 1, p. 73.

finés personales con los sociales basándose en la necesaria coherencia que debe haber entre ambos, habida cuenta que los hombres solo pueden cumplir sus fines en sociedad, poniendo el acento en la educación para la ciudadanía. En este punto se acerca mucho a la idea que expondrá Rousseau de que la moralidad se encuentra muy vinculada a la condición de ciudadano.<sup>1330</sup> El pensamiento de Montesquieu comparte la idea, luego desarrollada en la práctica por los revolucionarios franceses, de que hay que «reforzar – forjar, incluso- los lazos que unen y comprometen al ciudadano tanto con el estado como con otros ciudadanos».<sup>1331</sup> Por tanto, distingue las motivaciones y métodos educativos en función de los principios políticos que rigen en cada sociedad, analizando el fenómeno educativo, no como algo independiente, sino en relación recíproca con otros fenómenos que participan del proceso de construcción sociocultural.

Por último, hemos visto en este apartado que, así como su propia obra está fuertemente impregnada de un afán pedagógico, muestra la fuerza de la educación, pudiendo ser utilizada tanto en beneficio de la colectividad, como instrumentalizada por los que detentan el poder en favor de los principios que inspiran su sistema político. Principios de los que la propia educación, tanto en su forma como en sus contenidos, no deja de ser sino un reflejo.

### **5.6.- El tratamiento del género femenino.**

En la visión unitaria e interdependiente que preside la obra de Montesquieu todo tiene profundas relaciones. En ella el tratamiento de lo femenino ocupa un lugar destacado, máxime si se tiene en cuenta que es en la época ilustrada cuando se fraguan los movimientos sociales que reivindican los derechos de la mujer.<sup>1332</sup> En el capítulo de *Del Espíritu* que dedica a la influencia del gobierno doméstico sobre lo político, encontramos la siguiente reflexión:

---

<sup>1330</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 443.

<sup>1331</sup> HEATER, Derek, *op. cit.*, p. 235.

<sup>1332</sup> SPECTOR, Céline, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 9 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241>>. Ya en su tiempo Platón se tomó muy en serio la posición social de la mujer. SABINE, George, *op. cit.*, p. 46. C. Iglesias, quien dedica un apartado a la condición de la mujer, recomienda para un análisis profundo de la cuestión los trabajos de GEFRIAUD ROSSO, J., *Montesquieu et la feminité*, Pisa, La Goliardica, 1977, y de HOFFMANN, P., *La femme dans la pensée des Lumières*, París, Ophrys, 1977, citados en IGLESIAS, C., “La servidumbre doméstica o la condición de la mujer”, en *El pensamiento...*, p. 413-427. Cfr. HEATER, Derek, *op. cit.*, p. 223.

«Todo está extremadamente relacionado, el despotismo del príncipe se une naturalmente con la servidumbre de las mujeres; la libertad de las mujeres, con el espíritu de la monarquía».<sup>1333</sup>

En el citado capítulo, pese a manifestarse en ocasiones con la misma ambigüedad que el discurso general que la Ilustración mantiene en este asunto, queda reflejada su opinión respecto del tratamiento que las diferentes culturas otorgan al género femenino.<sup>1334</sup>

Sin duda, hay en la visión de Montesquieu un reconocimiento implícito del carácter marcadamente patriarcal de las sociedades contemporáneas en su época, y una iniciación al estudio sociológico de las relaciones e influencias entre sociedad y tratamiento de género que continúa hasta nuestros días.<sup>1335</sup> Montesquieu no elude dudar de las razones filosóficas que sustentan el que se les reconozca a las mujeres una mayor o menor libertad, o se defienda su natural sometimiento.

El autor realiza un panegírico de la mujer, denunciando la tiranía a la que es sometida, sin encontrar más razón para ello que la falta de educación de los pueblos. Su mirada recuerda al lector que hubo épocas y culturas en las que las mujeres gobernaban con acierto. Indaga en la imagen que se devuelven hombres y mujeres, proclamando el imperio natural de la mujer sobre el hombre gracias al efecto sutil que producen su gracia y belleza en los mecanismos de las pasiones, que mantienen preso al género masculino. En su entendimiento, la belleza acerca naturalmente a la mujer hacia el poder.

El autor constata la falta de libertad que padece la mujer en algunos países de Oriente, planteando descriptivamente la necesidad de tener en cuenta tanto el clima, como la propia condición humana, a la hora de reconsiderar el papel de las mujeres en instituciones tales como el matrimonio. Por último, describe la posición del género femenino en los diferentes gobiernos, así como su estrecha relación con el lujo, para

---

<sup>1333</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 15, p. 386.

<sup>1334</sup> «El discurso que la Ilustración mantiene sobre las mujeres se mueve en una ambigüedad fundamental», y más adelante se sostiene que dicha ambigüedad, lejos de ser una curiosidad: «Todavía no ha sido superada, ni siquiera dentro del pensamiento feminista que ya es plural (...)». *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS...*, p. 14, edición a cargo de Alicia H. Puleo. Asimismo cfr. AMORÓS, Celia, “El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas”, en PULEO, Alicia H., *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 2008.

<sup>1335</sup> Una completa enumeración de tales estudios contemporáneos la encontramos en cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 513. Para un análisis acerca del tratamiento dado a la mujer en el marco del concepto de ciudadanía, cfr. HEATER, Derek, *op. cit.*, pp. 218-235.

concluir en un contexto más amplio y propio de la Ilustración, el de la problemática de la igualdad.<sup>1336</sup>

Montesquieu se presta a interpretaciones ambivalentes en relación a la mujer, figura por la que, ya al final de sus días, parece profesar -según sus anotaciones privadas- cierta inclinación misógina. Pero lo que nos importa destacar aquí es que a través de sus referencias se adentra claramente en una «búsqueda antropológica y sociológica de las raíces del comportamiento humano»,<sup>1337</sup> y que, pese a que reconoce que el equilibrio social y la moderación que persigue con su obra, requieren del reconocimiento y aceptación de la libertad de las mujeres, previene de su inconstante naturaleza. Una inconstancia que, no obstante, predica en general del ser humano.

Asimismo, analiza algunas de las consecuencias -no siempre favorables- que para la autonomía de la mujer tienen su pudor natural y su conformación fisiológica, fundamentando en razones naturales su desigual y subordinada consideración por algunas culturas. Como afirma C. Iglesias: «Parecería que en ningún otro tema se manifiesta más tajantemente la relación paradójica entre la naturaleza física y la naturaleza humana que en este de las mujeres».<sup>1338</sup>

Para nosotros, por tanto, el análisis de lo femenino que encontramos en su obra es una perspectiva privilegiada desde la que contemplar los procesos socioculturales. Como en la mayoría de sus razonamientos, el autor parte en sus reflexiones de elementos naturales tales como la geografía y el clima. Vista desde Oriente, la naturaleza:

« (...) parecía haber dispuesto la dependencia de las mujeres (...) ese sexo, que cuando no se le permite ser vano comienza a volverse soberbio, y que resulta menos fácil de humillar que de aniquilar».<sup>1339</sup>

El bordelés otorga una considerable importancia a la religión (de musulmanes, judíos y cristianos) como fuente de la visión que se tiene de las mujeres en las diferentes

---

<sup>1336</sup> Su contemporáneo Condorcet (1743-1794) entiende que «entre los progresos del espíritu humano más importantes para la felicidad general, debemos contar la destrucción completa de los prejuicios que han establecido entre los dos sexos una desigualdad de derechos funesta para el mismo que la favorece (...) Esta desigualdad no tiene otro origen que el abuso de la fuerza (...) ». CONDORCET, “Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano”, en *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, La Ilustración Olvidada...*, pp. 107-108.

<sup>1337</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 424.

<sup>1338</sup> *Ibid.*, pp. 413-428.

<sup>1339</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 22, p. 68.



culturas. En referencia a la musulmana, uno de los personajes orientales de las *Cartas Persas* afirma: « (...) dado que las mujeres son de una creación inferior a la nuestra (...) no entrarán en el paraíso». <sup>1340</sup> Privar a la mujer del paraíso implicaba alejarla de la utopía humana, negarle su dignidad como persona y su derecho a la felicidad.

Algunas religiones permiten la degradación de la mujer hasta el extremo de concebirla sin alma, quitándole la oportunidad de alcanzar una felicidad más allá de esta vida, e ignorando así, tanto la infinita sabiduría divina, como la igualdad natural de los géneros que debería conllevar el hecho compartido de la muerte. En las *Cartas Persas*, dejando a las mujeres la defensa de sí mismas, pone en boca de una mujer del serrallo la siguiente reflexión a propósito de la afirmación de que el paraíso solo está hecho para los hombres:

« (...) nada hay que no se haya hecho para degradar nuestro sexo (...) La nación judía, que sostiene, con la autoridad de sus libros sagrados, que nosotras no tenemos alma. Estas injuriosas opiniones no tienen otro origen que el orgullo de los hombres, que quieren llevar su superioridad más allá de la vida, y no piensan que en el gran día, todas las criaturas comparecerán ante Dios como la nada, sin que haya entre ellas otras prerrogativas que las que la virtud haya puesto. Dios no se limitará en sus recompensas». <sup>1341</sup>

El autor encuentra en el orgullo masculino la fuente de este tratamiento desigual y apela a la justicia divina para reparar este agravio. A su juicio la muerte nos iguala a todos ante Dios, quien no dejará de recompensar a todo aquél que haya usado bien del imperio que en este mundo se tiene sobre las mujeres, y tampoco a aquellas mujeres que hayan sabido ser virtuosas. Pero lo paradójico del ser humano se manifiesta aquí también, y es que en contra de la igualdad, la propia mujer puede soñar con el sometimiento, en este caso masculino:

« (...) así también las mujeres virtuosas irán a un lugar de delicias donde se embriagarán en un torrente de voluptuosidad con hombres divinos que les estarán sometidos; cada una de ellas tendrá un serrallo en el que estarán encerrados, y eunucos aun más fieles que los nuestros para cuidarlos». <sup>1342</sup>

Montesquieu no elude abordar otras cuestiones tan filosóficas como prácticas que subyacen en torno a la consideración de la mujer. Es el caso de la libertad, y así escribe: «Es un gran problema entre los hombres saber si es más ventajoso quitar la

---

<sup>1340</sup> *Ibid.*, 24, p. 73.

<sup>1341</sup> *Ibid.*, 141, p. 344.

<sup>1342</sup> *Idem.*

libertad a las mujeres o dejársela. Me parece que hay muchas razones a favor y en contra».<sup>1343</sup> O el de la ley natural: «Saber si la ley natural somete las mujeres a los hombres es otra cuestión».<sup>1344</sup> Pero en la misma carta que referimos realiza un panegírico de la mujer por su «humanidad», su «razón», su «imperio natural» de belleza, al tiempo que reconoce que los hombres no han sido razonables en su apreciación de las cualidades femeninas:

« (...) la naturaleza nunca ha dictado tal ley. El imperio que sobre ellas tenemos es una verdadera tiranía; nos lo han dejado tomar solo porque son más dulces que nosotros y en consecuencia tienen más humanidad y razón. Esas ventajas, que sin duda debieran darles superioridad si hubiéramos sido razonables, se la han hecho perder porque nosotros no lo somos. Ahora bien, si es verdad que no tenemos sobre las mujeres más que un poder tiránico, no lo es menos que ellas tienen sobre nosotros un imperio natural; el de la belleza, a la que nada se resiste».<sup>1345</sup>

Más adelante sostiene que basar el poder sobre la mujer en la fuerza es una verdadera injusticia, pues: « (...) las fuerzas serían iguales si la educación también lo fuera».<sup>1346</sup> El autor atribuye así a la educación un papel fundamental en el proceso de socialización de la mujer.<sup>1347</sup> Citando a egipcios, babilonios y romanos, hace además referencia a una presumible época matriarcal: «Hay que reconocerlo, aunque choque con nuestras costumbres: entre los pueblos más civilizados, las mujeres siempre han tenido autoridad sobre sus maridos».<sup>1348</sup>

Por otro lado, también diserta sobre el fundamento de las relaciones entre el hombre y la mujer, encontrándolo en mecanismos naturales que tienen que ver con el placer de los sentidos. Así lo manifiesta en la exposición que realiza sobre la galantería:

«Nuestra relación con las mujeres se funda sobre la felicidad relacionada con el placer de los sentidos, sobre el encanto de amar y ser amado y sobre

---

<sup>1343</sup> *Ibid.*, 38, p. 102.

<sup>1344</sup> *Ibid.*, 38, p. 103.

<sup>1345</sup> *Idem.*

<sup>1346</sup> *Idem.*

<sup>1347</sup> «La famosa afirmación de Simone de Beauvoir según la cual una mujer no nace, sino que se hace, tiene numerosos antecedentes. La fundamental importancia que los ilustrados otorgaron a la educación, explica la fuerza con que se luchó contra la opinión que concebía todas las diferencias entre los sexos como revelaciones de las respectivas esencias masculina y femenina que, en tanto esencias, eran consideradas, como es de suponer, invariables y universales». *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS...*, p. 13. Lo cierto es que la idea de que las diferencias entre los seres humanos tienen su origen en la educación y las diversas condiciones de vida se desarrollan hasta sus últimas consecuencias en el período ilustrado. Cfr. *Ibid.*, p. 77. Para una visión actual del planteamiento desde la perspectiva neurocientífica, BRIZENDINE, Louann, *El cerebro femenino*, Barcelona, RBA Libros, 2008.

<sup>1348</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 38, pp. 102-104.

el deseo de complacerlas, porque son jueces muy clarividentes de una parte de las cosas que constituyen el mérito personal. Este deseo general de gustar produce la galantería, que no es amor sino la delicada, ligera, perpetua, mentira del amor (...) Así nació la galantería, cuando se imaginaron hombres extraordinarios, que viendo la virtud unida a la belleza y la debilidad, se vieron impulsados a exponerse al peligro por ella, y a complacerla en las acciones ordinarias de la vida».<sup>1349</sup>

Asimismo, deja entrever la mutua mirada que ambos géneros se intercambian. A su juicio, la mujer transmite al hombre una imagen impregnada de sentimientos diferentes según la época y contexto. Se trata de roles que hombres y mujeres, demasiado inmersos en su concreto ambiente sociocultural, asumen de sí mismos de manera espontánea.

La diversificación cultural que lleva aparejada la variedad natural de ambientes y climas se refleja también en el distinto tratamiento que se otorga al género femenino. Como ejemplos tenemos que, mientras para el hombre occidental, inserto en el sistema de caballería, la mujer es un ser virtuoso, lleno de belleza y débil, por el que se aventura el caballero, en el oriente de Ispahán en cambio, la mujer es un ser escondido tras cerrojos, objeto del deseo y los celos del hombre, y obligada a vivir en la estrechez: «Debéis darme las gracias de la estrechez en que os hago vivir, porque solo por ella merecéis todavía vivir», pone en boca de un personaje.<sup>1350</sup> Mientras que en Moscovia las mujeres se ofrecen a los huéspedes extranjeros y « (...) no se podría creer a cuántas mujeres les gusta que las castiguen: no pueden comprender que posean el corazón de su marido si este no las golpea como es debido»,<sup>1351</sup> en Oriente la mujer se oculta a todas las miradas y es instrumento para la exclusiva felicidad de su hombre:

«La naturaleza, industriosa a favor de los hombres, no se limitó a darles deseos, ha querido que nosotras mismas los tengamos, y fuéramos instrumentos animados de su felicidad; nos ha puesto en el fuego de las pasiones para hacerlos vivir tranquilos».<sup>1352</sup>

De este modo, en los países orientales la mujer es «libre por las ventajas de su cuna, esclava por la violencia de su amor». Pero también el género masculino transmite una imagen al femenino, pues para la mujer el hombre es cruel. Hay en él un tinte de brutalidad natural:

---

<sup>1349</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVIII, 22, pp. 661-662.

<sup>1350</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 20, p. 64.

<sup>1351</sup> *Ibid.*, 51, p. 133.

<sup>1352</sup> *Ibid.*, 62, p. 160.

«¡Sois muy crueles, vosotros los hombres! Estáis encantados de que tengamos pasiones que no podemos satisfacer, y nos tratáis como si fuéramos insensibles; y estaríais muy molestos si lo fuésemos».<sup>1353</sup>

De boca de sus personajes se deduce que en Oriente el hombre manipula emocionalmente a la mujer, tratando con ello de ocultar sus propias carencias: «Es difícil hacerse amar: es más fácil obtener de la desesperación de nuestros sentidos lo que no os atrevéis a esperar de vuestro mérito».<sup>1354</sup> Esa es la labor del eunuco, quien se encuentra en el serrallo como en un pequeño imperio, viendo con placer que todo gira a su alrededor:

« (...) ellas hacen proyectos y yo las detengo de pronto; (...) en mi boca no hay más palabras que deber, virtud, pudor, modestia; las desespere hablándoles sin cesar de la debilidad de su sexo y de la autoridad del amo».<sup>1355</sup>

Según plasma en las *Cartas Persas*, para los hombres no hay sino falsedad y engaño en la mujer: «Saben fingir enfermedades, desfallecimientos, miedos: no les faltan pretextos para llevarme al punto que quieren».<sup>1356</sup>

En esta misma obra, Oriente aparece como una cultura de exaltación de la pureza en la que la limpieza del cuerpo es imagen de la limpieza del alma,<sup>1357</sup> y en la que la mujer es utilizada como ejemplo del sometimiento a las reglas del pudor y la virtud:

« (...) sabemos que la pureza nunca será excesiva y la menor mancha puede corromperla»; en Europa en cambio, « (...) en ese combate entre el amor y la virtud (...) las mujeres han perdido todo freno; se presentan ante los hombres con el rostro descubierto (...) se ve una brutal impudicia a la que es imposible acostumbrarse».<sup>1358</sup>

Frente a la señalada falta de libertad de la mujer en Oriente, siendo esta una de las primeras cuestiones que aborda Montesquieu en su *Cartas*, por el contrario en Europa: «Las mujeres gozan de gran libertad».<sup>1359</sup> Y parece ser que las mujeres de

---

<sup>1353</sup> *Ibíd.*, 141, p. 345.

<sup>1354</sup> *Ibíd.*, 7, pp. 30-32.

<sup>1355</sup> *Ibíd.*, 9, p. 37.

<sup>1356</sup> *Ibíd.*, 9, pp. 36-37.

<sup>1357</sup> *Ibíd.*, 2, p. 23. Aparece aquí esa sociología comparativa de la que hace uso el autor y que reflejamos en el capítulo dedicado al método.

<sup>1358</sup> *Ibíd.*, 26, p. 77.

<sup>1359</sup> *Ibíd.*, 23, p. 70.

Persia son más tiernas y modestas, les falta la alegría que siempre quita una vida retirada,<sup>1360</sup> mientras que las francesas son más alegres y divertidas.<sup>1361</sup>

Una cuestión que merece ser destacada, al tratarse de reflexiones de trascendencia sociopolítica, es el hecho de que a su juicio la mujer tiende a detentar, o cuando menos influir en el poder por un fundamento también natural, y lo hace gracias a su belleza: «El papel de una mujer bonita es mucho más serio de lo que se cree», escribe.<sup>1362</sup> Detrás de un hombre poderoso hay una mujer que mueve sus resortes. Las mujeres actúan con camaradería, están muy cerca y a veces llegan a controlar el poder, pueden actuar como un segundo Estado. Es así como un elemento físico tal que la belleza se relaciona con el factor psicológico, y al asociarse a determinados usos socioculturales se desvela su trascendencia política:

«Todas estas mujeres [se refiere a las de la corte] tienen relaciones unas con otras, y forman una especie de república cuyos miembros, siempre activos, se socorren y sirven mutuamente; es como un nuevo Estado en el Estado. Y quien está en la Corte, sea en París, sea en Provincias, y ve actuar a ministros, magistrados, prelados, sin conocer a las mujeres que los gobiernan, es como un hombre que ve una máquina que funciona pero no conoce sus resortes<sup>1363</sup> (...) En Persia se quejan de que el reino está gobernado por dos o tres mujeres; en Francia es mucho peor; aquí las mujeres gobiernan en general, y no solamente toman al por mayor, sino que incluso se reparten al por menor toda la autoridad».<sup>1364</sup>

Así pues, género femenino y poder aparecen estrechamente relacionados. Si en el capítulo dedicado a la naturaleza se constató que, a su entender, el imperio de lo natural se extiende más allá de lo político, ahora, en referencia al imperio que la mujer ejerce sobre el hombre con fundamento en aspectos también naturales y físicos, se subraya que mientras el poder del hombre es limitado, en cambio el poder de la belleza –atributo de la mujer– es universal. El poder de la mujer llega a ser mayor que el de los hombres, pues según escribe: «Nuestro poder no se extiende a todos los países, pero el

---

<sup>1360</sup> *Ibíd.*, 48, p. 121.

<sup>1361</sup> *Ibíd.*, 34, p. 94.

<sup>1362</sup> *Ibíd.*, 10, p. 269.

<sup>1363</sup> Aunque no estemos abordando ahora cuestiones epistemológicas, es cierto que esta afirmación nos recuerda el ejemplo que utiliza Leibniz para explicar que «la percepción y lo que de ella depende es inexplicable por razones mecánicas, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos», y pone el ejemplo del sujeto que se encuentra dentro de un molino agrandado que, viendo cómo unas piezas impelen a otras, en cambio no es capaz de explicar su funcionamiento. LEIBNIZ, *Monadología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 109. Para una epistemología de la diferencia de sexos, cfr. POSADA K., Luisa, “La epistemologización de la diferencia y la impugnación del paradigma de la igualdad entre los sexos”, en PULEO, Alicia H., *El reto de la igualdad de género...*

<sup>1364</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 107, p. 264.

de la belleza es universal». <sup>1365</sup> Montesquieu asocia así al discurso sobre el poder político la influencia que las cualidades físicas de la mujer tienen sobre la psicología propia de los hombres, pues la belleza es un atributo físico natural, y las razones de rendir tributo a la belleza y a la gracia de la mujer responden a la natural psicología masculina. Asimismo, se ha visto que tal circunstancia sitúa al hombre en cierta desventaja, en un estado de carencia que le lleva a manipular emocionalmente a la mujer. <sup>1366</sup>

El autor diserta también sobre la relación entre belleza y gracia, afirmando en su *Ensayo sobre el gusto* que:

«En las personas y en las cosas hay a veces un encanto invisible, una gracia natural que no se puede definir, y que uno se ve obligado a llamar el “no sé qué” (...) La gracia se encuentra con más frecuencia en el espíritu que en el rostro (...) La gracia se encuentra menos en los rasgos del rostro que en las maneras; pues las maneras nacen a cada instante, y en cada momento pueden crear una sorpresa. En una palabra: una mujer no puede ser bella más que de una sola manera, pero es linda de cien mil modos diferentes (...) la educación, que nos atormenta, nos hace perder siempre algo de lo natural (...) De manera que la gracia no se adquiere; para tenerla, hay que ser ingenuo». <sup>1367</sup>

De modo que los hombres quedan presos y a expensas del poder seductor del género femenino, de «la voz halagadora de ese sexo que es capaz de hacerse oír hasta de las rocas y de mover incluso las cosas inanimadas», según escribe. <sup>1368</sup> La mujer acarrea pasión al sexo masculino, y en el fondo, de lo que el bordelés habla es de la relación entre el poder y las pasiones, ya que el hombre -que detenta el poder- no puede alcanzar la paz que da la ausencia de deseos, pues las pasiones, entre las que se cuenta la pasión por el género femenino, lo dominan y le llevan al error y la mentira:

«En vano buscamos en el desierto un estado tranquilo; las tentaciones nos siguen a todas partes; nuestras pasiones, figuradas por los demonios, no nos abandonan: esos monstruos del corazón, esas ilusiones del espíritu, esos vanos fantasmas del error y de la mentira, se nos muestran siempre para seducirnos y nos atacan hasta en los ayunos y cilicios, es decir, hasta en nuestra misma fuerza». <sup>1369</sup>

---

<sup>1365</sup> *Ibíd.*, 38, p. 103.

<sup>1366</sup> *Ibíd.*, 7, pp. 30-32.

<sup>1367</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, pp. 53 ss.

<sup>1368</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 27, p. 80.

<sup>1369</sup> *Ibíd.*, 93, p. 231.

En cambio, y pese a que la naturaleza ha puesto el mismo deseo en las mujeres, las leyes no son nada equitativas en el trato: «Han exigido de las mujeres un grado de continencia que no exigían a los hombres».<sup>1370</sup> Se trata ahora de poner de manifiesto el uso que se hace del poder para someter al otro género. Montesquieu argumenta que la naturaleza ha hablado a todas las naciones y «todas las naciones están de acuerdo en despreciar la incontinencia de las mujeres».<sup>1371</sup> En su perfección y sabiduría la misma naturaleza ha establecido «la defensa y el ataque», y es por nuestras imperfecciones en este sentido por lo que ha instalado el pudor y la vergüenza, la modestia y el recato, sostiene ambiguamente.<sup>1372</sup>

El autor plantea abiertamente, como ya sabemos, que existe una correlación entre la naturaleza y clima del lugar, el carácter y pasiones de los pueblos asentados, las leyes y costumbres por las que se rigen, y el papel que en cada caso desempeña o debiera desempeñar la mujer. Así, en el apartado titulado “De cómo las leyes de la esclavitud doméstica tienen relación con la naturaleza del clima”,<sup>1373</sup> expone que las mujeres deben encontrarse en situación de mayor o menor dependencia respecto de los hombres en función de si nos encontramos en un clima cálido, templado o frío.<sup>1374</sup> Afirma que «en los climas cálidos se tienen menos necesidades, mantener una mujer e hijos cuesta menos. Por consiguiente, se puede tener mayor número de mujeres».<sup>1375</sup>

Pone de manifiesto que, al existir una correlación entre todos los factores que conforman un modelo social, la forma en que se configuran las instituciones, incluidas aquellas que reflejan el tratamiento específico que se otorga a las mujeres, influye en el resto de factores. De tal modo que la labor del analista social es identificar esos rasgos e informar al gobernante y al legislador sobre su trascendencia, así como sobre las leyes, usos y formas organizativas más adecuadas para lograr la estabilidad política, con fundamento en los análisis geoclimáticos, antropológicos y socioculturales. La coherencia entre tales factores conlleva beneficios para el orden social, y lo contrario acarrea consecuencias negativas en todos los órdenes, inclusive en el orden demográfico.

---

<sup>1370</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 8, p. 594.

<sup>1371</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 12, p. 336.

<sup>1372</sup> Nociones, por cierto, absolutamente variables de una cultura a otra. *Ibid.*, XVI, 12, p. 336.

<sup>1373</sup> *Ibid.*, XVI, 1 ss., pp. 326-341.

<sup>1374</sup> *Ibid.*, XVI, 1, p. 326.

<sup>1375</sup> *Ibid.*, XVI, 1, p. 328.

He aquí una reflexión que sirve de ejemplo sobre lo que decimos, y en el que la permisividad o no de una institución (en este caso del divorcio) influye en la psicología humana, más en concreto en la relación género masculino-género femenino, y acaba por afectar a su configuración social, en este caso a la demografía del pueblo romano:

«De modo que no hay que asombrarse si entre los cristianos se ve a tantos matrimonios aportar un número tan pequeño de ciudadanos. El divorcio ha sido abolido, los matrimonios mal avenidos ya no se acomodan, las mujeres ya no pasan sucesivamente, como entre los romanos, a las manos de varios maridos, que sacaban de ellas el mejor partido posible».<sup>1376</sup>

A su juicio, la naturaleza impulsa a los seres humanos en una u otra dirección, influyendo en su carácter e instintos, y a su vez, son las creencias, las leyes, las instituciones y las costumbres las que proporcionan los medios para que tales instintos y tendencias del carácter (condicionados naturalmente), se encaucen o no adecuadamente.

En el fondo, puede apreciarse que Montesquieu investiga insistentemente cómo hacer posible el equilibrio entre las reglas de la naturaleza, las pasiones y caracteres de los seres humanos y los diversos sistemas socioculturales. Así, a lo largo de su obra se pone de manifiesto una cadena de relaciones causales que hace que todos los factores se vean recíprocamente afectados. La naturaleza influye en el carácter de los pueblos, alimentando una forma específica de encarar la vida y de considerar al género femenino. Cada cultura, religión y cuerpo de leyes, costumbres y usos, otorgará a la mujer su papel dentro del núcleo familiar y del mundo social, permitiéndole afrontar de uno u otro modo el miedo que –según sus escritos- el género femenino manifiesta ante el paso del tiempo, y encauzando el modo de gestionar socialmente los impulsos sexuales de hombres y mujeres, así como el «imperio natural» que su belleza ejerce sobre los hombres y el poder a través de ellos.

El modo en que se configuran instituciones como la del matrimonio, alimenta a su vez una visión de la mujer, haciendo que se canalicen de uno otro modo sentimientos desde la vergüenza o los celos, hasta cuestiones tales como el sentido de la posesión o la propiedad sobre los otros. Defiende, por tanto, que cuestiones aparentemente prosaicas como prohibir los juegos de azar a las mujeres: « (...) su pasión por el juego parece rejuvenecer [a las mujeres] y llenar todo el vacío que dejan las demás», escribe,<sup>1377</sup> o

---

<sup>1376</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 116, p. 285.

<sup>1377</sup> *Ibíd.*, 56, p. 146.



permitir a los hombres beber vino, no solo tienen relación con la conveniencia de establecer o no la poligamia, sino consecuencias insospechadas en la consideración que se va a otorgar a hombres y mujeres.

Por tanto, sus reflexiones, fundamentadas en la psicología humana, sirven para entender y configurar mejor la institución del matrimonio. Se trata de fijar criterios que sirvan para administrar la economía doméstica, para modelar las costumbres en la manifestación de la coquetería, etc. Todo con la intención de hacernos conscientes de la importancia de la trascendencia sociopolítica de los detalles cotidianos, de la necesidad de regularlos bien para amortiguar los efectos de instintos y pasiones, objetivo final de sus escritos. Así se recoge en la carta 56 de sus *Cartas*, donde se cuenta el ejemplo musulmán:

«Parece que nuestro santo profeta [musulmán] tuvo principalmente la intención de privarnos de todo lo que pudiera turbar nuestra razón: nos ha prohibido el uso del vino, que la hunde; por un precepto expreso, nos ha prohibido los juegos de azar; y cuando le fue imposible eliminar la causa de las pasiones, las ha amortiguado. El amor, entre nosotros, no conlleva ni turbación ni furor; es una pasión lánguida, que deja nuestra alma tranquila, porque la pluralidad de mujeres nos salva de su imperio y atempera la violencia de nuestros deseos».<sup>1378</sup>

Respecto de la implantación o no de instituciones como la poligamia sigue su método de utilizar la guía de la naturaleza: «El clima es quien debe decidir estas cosas»;<sup>1379</sup> y «Así, la ley que no permite tener más que una mujer está más relacionada con el clima de Europa que con el de Asia».

A su juicio la diversidad climática influye decisivamente en lo cultural. Ya conocemos su afirmación que dice que: «Las razones humanas están siempre subordinadas a esta causa suprema, que hace lo que quiere y se sirve de todas las que quiere».<sup>1380</sup> Si bien, más adelante prevé que en los casos en los que el clima viola la ley natural, las leyes civiles deben intervenir corrigiendo tales excesos:

«Así pues, cuando el poder físico de ciertos climas viola la ley natural de los dos sexos y la de los seres inteligentes, corresponde al legislador establecer

---

<sup>1378</sup> *Ibíd.*, 56, p. 147.

<sup>1379</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 11, p. 335. El papel del clima no parece aquí equiparable a la providencia naturalizada o secularizada, característica de los ilustrados.

<sup>1380</sup> *Ibíd.*, XVI, 2, p. 327.

leyes civiles que fueren la naturaleza del clima y restablezcan las leyes primitivas».<sup>1381</sup>

Como se expuso en el capítulo dedicado a la condición humana el autor distingue en los seres humanos esa doble naturaleza, como seres físicos y como seres inteligentes.<sup>1382</sup> Continúa realizando numerosas consideraciones antropológicas sobre la poligamia considerándola salvo excepciones abusiva, ya que:

« (...) con prescindencia de las circunstancias que pueden hacerla tolerar un poco, no resulta útil al género humano, ni a ninguno de los dos sexos, ni al que abusa ni al que sufre el abuso. Tampoco es útil a los niños; y uno de sus grandes inconvenientes es que el padre y la madre no pueden sentir el mismo afecto por sus hijos; un padre no puede amar a veinte niños como una madre ama a dos. Es mucho peor cuando una madre tiene varios maridos (...) La posesión de muchas mujeres no siempre previene los deseos por la de otro; la lujuria es como la avaricia, que aumenta su sed con la adquisición de tesoros».<sup>1383</sup>

Lo que sí le parece bueno de la poligamia es que promueve la igualdad: «De la ley de pluralidad de mujeres se sigue la de la igualdad de tratamiento».<sup>1384</sup>

También dedica amplias reflexiones a la institución del matrimonio, al divorcio, a la dote y al tratamiento del lujo. Coherente en su intento de alcanzar un equilibrio entre lo personal y lo social, y de enraizar el sentido de las instituciones en la condición humana, el autor se pregunta: «Si se dejan en libertad los movimientos del corazón, ¿cómo se podrían obstaculizar las debilidades del espíritu?».<sup>1385</sup>

Según él, la continuidad política se apoya en la estabilidad sociocultural, y esta última requiere de un conocimiento tanto antropológico como medioambiental que se logra investigando, así como tratando de garantizar el equilibrio entre todos los factores implicados, en un proceso que se retroalimenta permanentemente, y en el que el legislador juega un papel esencial. Por tanto, no es de extrañar que le resulte difícil comprender por qué los cristianos no hacen descansar el matrimonio en el placer de los sentidos. Muestra también la paradoja de imponer a una unión mutua y voluntaria regida por los asuntos del corazón, la rigidez y fatalidad que conlleva la prohibición del

---

<sup>1381</sup> *Ibíd.*, XVI, 12, p. 336.

<sup>1382</sup> Posteriormente, Kant distinguirá nuestra naturaleza como seres fenoménicos y como seres nouménicos.

<sup>1383</sup> *Ibíd.*, XVI, 6, p. 330.

<sup>1384</sup> *Ibíd.*, XVI, 7, p. 331. Aunque hay que aclarar que esta apreciación de Montesquieu es errónea, y en la práctica se sigue generalmente una jerarquía entre las esposas.

<sup>1385</sup> *Ibíd.*, VII, 14, p. 150.

divorcio por los cristianos, lo cual como se ha visto, repercute además negativamente en el crecimiento demográfico:

«No solamente se quitó toda la dulzura al matrimonio, sino que también se apuntó a su fin: queriendo apretar sus nudos, se los aflojó, y en lugar de unir los corazones, como se pretendía, se los separó para siempre. (...) En una acción tan libre, en la que el corazón ha de tener tanta participación, se impusieron la rigidez, la necesidad y la fatalidad del destino. (...) Se ataron sin retorno y sin esperanza, personas agobiadas una de las otra y casi siempre mal conjuntadas, y se hizo como esos tiranos que mandaban atar hombres vivos a cuerpos muertos. Nada contribuía más al mutuo apego que la facultad del divorcio: marido y mujer estaban inclinados a sostener pacientemente las penas domésticas sabiendo que eran dueños de hacerlas terminar, y con frecuencia conservaban este poder durante toda su vida sin utilizarlo, por la única consideración de que eran libres de aplicarlo».<sup>1386</sup>

Insiste, más adelante, en las contradicciones del cristianismo católico al consagrar simultáneamente -como vimos- el matrimonio y el celibato, perjudicando el crecimiento demográfico mientras el mundo protestante, más poblado en su época, se beneficia de mayores impuestos y de un floreciente comercio.<sup>1387</sup>

Junto a los vínculos entre lo femenino y el poder, aborda también Montesquieu la existencia de gobiernos de mujeres. A este último aspecto dedica el capítulo de *Del Espíritu* que titula “De la administración de las mujeres”. Mejor que las virtudes duras y feroces de los hombres, la suavidad y moderación de la mujer pueden ser, a su juicio, más convenientes para gobernar. El capítulo comienza haciendo una afirmación que podríamos hacer nuestra: «Resulta contra la razón y contra la naturaleza que las mujeres sean amas en la casa, como estaba establecido entre los egipcios; pero no lo es que gobiernen un imperio».<sup>1388</sup> Y continúa enumerando los gobiernos de mujeres de los que se tenían noticias en la Indias, en África, en Moscovia y en Inglaterra, para concluir dando un claro voto de confianza a la mujer: «(...) se verá que ellas triunfan igualmente tanto en el gobierno moderado como en el despótico».<sup>1389</sup>

Aborda igualmente la problemática del lujo y su consideración por los diferentes gobiernos.<sup>1390</sup> Mujer y lujo se encuentran estrechamente relacionados en sus escritos,

---

<sup>1386</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 116, pp. 284 ss.

<sup>1387</sup> *Ibid.*, 117, pp. 287 ss.

<sup>1388</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VII, 17, p. 152.

<sup>1389</sup> *Idem.*

<sup>1390</sup> C. Iglesias recoge esta polémica de la época de la participa Montesquieu: «En la querrela del lujo, polémica vital en el siglo XVIII, en la que se interfieren cuestiones económicas, morales y religiosas (...)»

dedicando un capítulo a la condición de las mujeres en los diversos gobiernos y su vinculación con este. Así, lo relaciona con las monarquías, de las que escribe: « (...) con ellas siempre reina el lujo». Por otro lado, en los Estados despóticos: « (...) ellas mismas no son sino un objeto de lujo». Y en su opinión: «En las repúblicas, las mujeres son libres por las leyes y cautivas por las costumbres; no existe el lujo, y sin él no hay corrupción ni vicios».<sup>1391</sup> El lujo es algo propio de la mujer, como muestran las leyes romanas sobre la sucesión que tratan de moderar sus excesos:

«Al impedir que las mujeres heredaran, [el Derecho romano] quiso prevenir las causas del lujo, así como al defender la ley Opia quiso detener el lujo mismo».<sup>1392</sup>

En el libro VII de *Del Espíritu* titulado “Consecuencias de los diferentes principios de los tres gobiernos en relación con las leyes suntuarias, el lujo y la condición de las mujeres”, realiza consideraciones que no son sino un retrato sociológico anticipado de las opulentas sociedades de consumo de hoy:

«El lujo siempre se encuentra en proporción a la desigualdad de las fortunas (...) Para que las riquezas sigan siendo igualmente compartidas, es necesario que la ley no dé a cada uno más que lo físicamente necesario (...) El lujo se encuentra también en proporción con la grandeza de las ciudades (...) Cuantos más hombres haya juntos, más vanos serán, y sentirán nacer en ellos el deseo de señalarse por pequeñas cosas (...) Algunas personas han pensado que reuniendo tanta gente en una capital, se disminuiría el comercio, porque los hombres ya no están a cierta distancia los unos de otros. No lo creo, cuando están juntos, tienen más deseos, más necesidades y más caprichos».<sup>1393</sup>

Según su teoría, el lujo concebido como exceso corrompe las almas y se adapta mejor o peor según a qué forma de gobierno, teniendo que moderarse según el caso:

---

Cfr. IGLESIAS, C., “El paraíso perdido en las «Cartas persas» y en los «Discursos» roussonianos”, en *Revista de estudios políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, N.º 8, 1979, p.178. En otra parte C. Iglesias afirma: «Del terreno del análisis moral al de la economía social, del individualismo cristiano del siglo XVII a las preocupaciones prácticas de utilidad social del siglo XVIII, el debate y la apología del lujo ha supuesto, como escribió Morizé, un elemento sumamente activo en la evolución de la conciencia moral del siglo ilustrado». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 446.

<sup>1391</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VII, 9, p. 144.

<sup>1392</sup> *Ibid.*, XXVII, capítulo único, p. 622.

<sup>1393</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VI, 1, pp. 135-137. A propósito del lujo en las actuales sociedades desarrolladas: «Un fenómeno reciente del mercado global es la democratización del lujo: paradoja que lleva una forma de comunitarismo de satisfacción insatisfecha, del placer y bienestar fugaces». FLAMARIQUE, Lourdes, “Veinte años sin el muro”, en *Nuestro Tiempo*, Universidad de Navarra, enero-febrero 2010, p. 104.

« (...) cuanto menos lujo haya en una república, más perfecta será esta (...) Pero un alma corrompida por el lujo tiene muchos otros deseos; pronto se hará enemiga de las leyes que la molesten».<sup>1394</sup>

En la aristocracia, «el lujo, contrario al espíritu de moderación, debe ser desterrado».<sup>1395</sup> Así, en otro párrafo encontramos:

« (...) el lujo es singularmente propio de las monarquías (...) Es menester que los ricos gasten en proporción a la desigualdad de las fortunas (...) para que se sostenga el Estado monárquico, el lujo debe ser creciente (...) lo es también [necesario] en los Estados despóticos».<sup>1396</sup>

Y más adelante afirma vinculando el lujo a la economía y la demografía: «Así, para saber si hay que alentar el lujo o proscribirlo, se deben poner los ojos en la relación que existe entre el número de la población y las posibilidades de subsistencia».<sup>1397</sup> De ahí que afirme que en China el lujo puede tener fatales consecuencias.<sup>1398</sup>

Pero la problemática de la mujer se encuentra en ocasiones subsumida en un tema más amplio, cuyo interés queda explícito a lo largo de toda su obra, y es el de la igualdad. Montesquieu contribuye a reforzar el ideal igualitario de la Ilustración que se replantea el papel a otorgar a la mujer.<sup>1399</sup> Aborda así asuntos que van desde la tutela de las mujeres entre los romanos,<sup>1400</sup> pasando por la ley Voconia («(...) hecha [en contra de los sentimientos naturales] para evitar las excesivas riquezas de las mujeres»),<sup>1401</sup> hasta las legislaciones históricas de la sucesión y la dote, o las relaciones entre la mujer, el lujo y su trascendencia política en las diferentes culturas. En todo caso, pone de manifiesto que hay que reconsiderar el papel de la mujer.

---

<sup>1394</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VII, 2, p. 137.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, VII, 3, p. 138.

<sup>1396</sup> *Ibid.*, VII, 4, p. 139.

<sup>1397</sup> *Ibid.*, VII, 6, p. 141.

<sup>1398</sup> *Ibid.*, VII, 7, p. 143. C. Iglesias sostiene que: « (...) a lo largo de toda su obra, aflora esa dicotomía entre una vida simple y virtuosa vinculada a la tierra, con una conexión emocional a la naturaleza, y la vida de lujo y ocio, generalmente asociada a las ciudades, de los Estados modernos». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 450.

<sup>1399</sup> Montesquieu no es el único autor que afronta esta cuestión en su época. Condorcet, por ejemplo, también lo hace en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, donde, al reconocer que las virtudes domésticas constituyen el fundamento de las demás, afirma que: «Entre los progresos del espíritu humano más importantes para la felicidad general, debemos contar la destrucción completa de los prejuicios que han establecido entre los dos sexos una desigualdad de derechos funesta para el mismo que la favorece. Buscaríamos en vano pretextos para justificarla, por las diferencias de su organización física, por la que se querría encontrar en la fuerza de su inteligencia, en su sensibilidad moral. Esta desigualdad no tiene otro origen que el abuso de la fuerza y a partir de ahí se ha intentado, sin lograrlo, excusarla con sofismas», en *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS...*, pp. 107-108.

<sup>1400</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VII, 12, p. 147.

<sup>1401</sup> *Ibid.*, XXVII, capítulo único, p. 623.

A su juicio, así como consideremos a las mujeres, serán más o menos igualitarias las leyes e instituciones que establezcamos, y viceversa. Así entendamos la igualdad y los fines de la ley y las instituciones, haremos de la dignidad de la mujer una u otra realidad. De lo que no parece haber duda es de que apuesta por la igualdad de la mujer, y en “De cómo las leyes establecen la igualdad en la democracia”, capítulo V del libro V de *Del Espíritu*, considera que:

« (...) la desigualdad entrará por el costado que las leyes no hayan protegido (...) Es necesario pues que con este objetivo, se regulen las dotes de las mujeres, las donaciones, las sucesiones, los testamentos; en fin, todas las maneras de contratar».<sup>1402</sup>

Por tanto, la consideración del género femenino es pues un asunto sobre el que se reflexionó en el período Ilustrado y que, como acabamos de observar, está muy presente en la obra de Montesquieu. Para él, todos los humanos, sin excepción, tienen derecho a la felicidad, pero las creencias religiosas y el modo en que cultural y jurídicamente se encauzan los instintos y las pasiones, especialmente el orgullo masculino, hacen que se otorgue a las mujeres un tratamiento distinto frente a los hombres. El autor describe la diversidad sociocultural existente, denunciando la injusticia que supone un tratamiento desigual frente a otras épocas históricas en las que la mujer gozó de un merecido reconocimiento, y pone de manifiesto el imperio natural de la mujer en materia de belleza, cuyas cualidades la acercan sutilmente al poder, preguntándose si la suavidad y moderación que caracterizan su psicología no la hacen más adecuada para gobernar.<sup>1403</sup>

A nuestro juicio, sus descripciones acerca del tratamiento que las diferentes culturas otorgan al género femenino, contribuyen a fraguar la conciencia política que llevó a las reivindicaciones feministas que incluía la Revolución francesa.

---

<sup>1402</sup> *Ibíd.*, V, 5, p. 76.

<sup>1403</sup> Uno de los campos de investigación contemporánea comunes a diversas ciencias es el de la consideración de las cualidades físicas y psíquicas femeninas y su relación con las aptitudes necesarias para reconducir los procesos sociales. Los ejemplos abarcan desde el estudio de las características cerebrales que defiende Brizendine Louann (BRIZENDINE, Louann, *El cerebro femenino*, Barcelona, RBA Libros, 2008), hasta las reflexiones históricas socioculturales acerca de la fractura que supuso el declinar del papel social de la mujer que realiza Steve Taylor (*op. cit.*), pasando por las reflexiones acerca de la agonía de las sociedades patriarcales que predice el psicólogo gestaltista Claudio Naranjo (NARANJO, Claudio, *La agonía del patriarcado*, Madrid, Kairós, 1993), o las reivindicaciones de algunas vertientes del feminismo contemporáneo.

A propósito de la mujer, el autor sostiene que la condición humana hace al género masculino especialmente sensible a determinadas pasiones, al tiempo que recuerda que las ideas que las diferentes religiones y culturas inculcan acercan del otro género condicionan la forma de relacionarse ambos sexos. Así, considera, en una reflexión compartida por buena parte de sus contemporáneos, que la educación es la base de la igualdad de género, y que a la hora de dotar de contenido a las instituciones sociales, jurídicas y políticas, deben tenerse en cuenta los condicionantes derivados del medio ambiente tanto como los derivados de la propia condición humana y de la psicología de cada género.

Al hilo del tratamiento que se da al género femenino en las diferentes culturas, Montesquieu realiza agudas consideraciones psicológicas sobre el ser humano, prestando atención a los usos culturales y hábitos cotidianos y recordándonos su trascendencia a la hora de dictar las leyes que vertebran una sociedad. La profundidad y agudeza de sus consideraciones sobre psicología humana, y el argumentar que estos aspectos debieran tenerse en cuenta en la dirección de las sociedades y la configuración de las instituciones, hacen del bordelés un autor a tener en cuenta, no solo como filósofo de la política, sino como investigador de lo social, e incluso como precursor de una antropología transversal que engloba lo biológico, lo psicológico y lo social en su sentido más amplio. Su investigación tiene por objeto desentrañar los factores y procesos de construcción sociocultural, persiguiendo la estabilidad social mediante un equilibrio de sus componentes basado en el conocimiento previo que se tiene de los mismos.

También a propósito de sus reflexiones sobre la mujer, Montesquieu tiene en cuenta las relaciones entre las pasiones humanas y el poder político. Partiendo de los aspectos más íntimos de la naturaleza humana, el corazón y la razón, y abarcando todos los aspectos posibles de la realidad de acuerdo con las limitaciones cognitivas existentes, apunta a un estudiado equilibrio medioambiental, antropológico y sociocultural que permita la realización del ideal de felicidad de los seres humanos en sociedades cultural y políticamente diferenciadas, que -en su deseo personal- coexistirían de modo pacífico.

## 5.7.- Espíritu individual y espíritu general.

En este apartado se tratará de poner de manifiesto que el barón de La Brède analiza los procesos sociales asumiendo un punto de vista que hoy calificaríamos de global y complejo, y tal perspectiva queda manifiesta en su concepción del espíritu general de los pueblos. El fecundo encuentro de reflexiones históricas y sociológicas hace que su pensamiento desemboque en el concepto de espíritu general. En opinión de R. Shackleton, las consideraciones que realiza sobre el espíritu general constituyen quizá el aspecto más destacado de toda su obra.<sup>1404</sup> Del mismo modo, C. Iglesias opina que toda la complejidad, el dinamismo, la diversidad y la interacción de diferentes realidades que encontramos en su obra «está explícita en su famosa formulación del espíritu general». Escribe Iglesias:

«El espíritu general resumiría esa compleja relación causal que se establece entre el orden natural físico y la múltiple realidad política y social que los hombres han creado en diferentes espacios y tiempos históricos (...) Jamás es un dato definitivo, sino, como dice Vernière, un conjunto evolutivo».<sup>1405</sup>

Una expresión, el espíritu (*l'esprit*), usada además de por Montesquieu por Condorcet y Voltaire que, en función de la perspectiva desde la que se observa, algunos autores prefieren traducir por «mente» o por «intelecto».<sup>1406</sup>

Para S. Cotta, Montesquieu rompe con la rígida construcción racionalista del iusnaturalismo al observar la multiplicidad y variedad de la condición humana. En el concepto de espíritu general, el bordelés sintetiza el relativismo que conlleva la infinita variedad de los fenómenos del mundo natural y humano. En dicha idea convergen sus investigaciones sobre las causas físicas y morales, que no son fruto de una deducción racional apriorística, sino de un esfuerzo empírico. Con ello, el bordelés marca el camino para «una sistematización científica de los hechos humanos» anticipándose al positivismo sociológico comtiano y, con su recurso a la historia, al historicismo romántico (*Volksgeist*) de Hegel.<sup>1407</sup> Supone también un antecedente de los que, más recientemente y en el marco de la Antropología filosófica, reclaman la necesidad de

---

<sup>1404</sup> SHACKLETON, Robert, *Montesquieu a Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp 316-317. Citado en FELICE, Domenico, *Carattere delle nazioni...*, pp. 137 ss. Domenico Felice analiza los elementos y relaciones que reúne Montesquieu.

<sup>1405</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 499-500.

<sup>1406</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 34.

<sup>1407</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 101, 170, 171, 334. Cfr. ALTHUSSER, Louis, op. cit., p. 58.



investigar científicamente la dimensión sociológica de los mundos del espíritu objetivo en su concreción histórica, como hizo Gehlen.<sup>1408</sup>

La idea de espíritu general implica que a los elementos físicos, como la geografía y el clima, y a la diversidad de factores que influyen en el carácter de los sujetos, se suman los hábitos y las costumbres, sustento de las instituciones sociales, que fundamentalmente junto con la religión, las leyes y la forma de gobierno, caracterizan de modo general a los pueblos representando un espíritu propio. En el libro XIX de la tercera parte de *Del Espíritu*, titulado “De la relación entre las leyes y los principios que forman el espíritu general, las costumbres y maneras de una nación”, Montesquieu se dedica a tratar de desentrañar los factores que componen ese “alma” colectiva en que consiste el espíritu general de un pueblo.<sup>1409</sup> Previamente, en un brevísimo capítulo de su anterior *Ensayo sobre el gusto* (1717) titulado “Del espíritu en general”<sup>1410</sup> había recogido ya que:

«El espíritu es el género que abarca muchas especies: el genio, el buen sentido, el discernimiento, la precisión, el talento, el gusto (...) si la cosa particular es exclusiva de un pueblo, el talento se llama espíritu, como el arte de la guerra y la agricultura para los romanos, la caza para los salvajes, etc.».<sup>1411</sup>

Posteriormente en el capítulo de *Del Espíritu* titulado “¿Qué es el espíritu general?”, responde aportando una definición descriptiva y dinámica del mismo:

«Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, el religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de cosas pasadas, las costumbres, las maneras, de donde se forma un espíritu general que resulta de todo ello. A medida que en cada nación actúa con más fuerza una de las causas, las otras van cediendo en la misma proporción (...).».<sup>1412</sup>

Como también escribe C. Iglesias:

«La penetrante mirada del presidente supo ver que todas las manifestaciones de la vida de los pueblos, incluso las más cotidianas, se articulan entre sí en una totalidad dinámica que él definió como «espíritu general».<sup>1413</sup>

---

<sup>1408</sup> GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 449.

<sup>1409</sup> También Durkheim, en su *tesis latina* utilizó la expresión “*alma social*” (*civitatis anima*) para analizar a Montesquieu. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 45.

<sup>1410</sup> Expresión que, como también señala Domenico Felice, ya había sido utilizada por Montesquieu en el *Ensayo sobre el gusto*. FELICE, Domenico, *Per una scienza universale...*, p. 120.

<sup>1411</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 21.

<sup>1412</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 4, p. 378.

<sup>1413</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 504.

El espíritu de un pueblo no es pues algo fijo y estático sino dinámico y cambiante, lo componen el conjunto de relaciones existentes entre los factores de la naturaleza (geografía, clima, etc.), los humanos y los sociales. Es algo que finalmente se puede deducir como efecto de la propia naturaleza, puesto que según escribe: «El clima que hace que una nación guste de comunicarse hace también que le guste cambiar; y lo que hace que a una nación le guste cambiar hace también que forme su gusto».<sup>1414</sup> Pero como apunta Céline Spector: « (...) el espíritu general no define la esencia singular de una nación. Es el efecto de una causalidad variable».<sup>1415</sup> Es más, a juicio de Spector: « (...) el concepto de espíritu general permite considerar a las sociedades como resultado de una combinación de causas físicas y morales», poniendo de manifiesto que hay «diferentes tipos de vínculos sociales y diferentes formas de relacionarse el poder y la sociedad».<sup>1416</sup>

Starobinski también sostiene esta tesis: «Pero el carácter de una nación no es inmutable. Se altera y se transforma a medida que varían algunos de sus componentes».<sup>1417</sup> El mero contacto cultural genera transformaciones, el propio Montesquieu lo afirma: «Cuanto más se comunican los pueblos, más fácilmente cambian de maneras, porque cada uno es un espectáculo para otro».<sup>1418</sup>

Junto al espíritu de los individuos, el barón de La Brède contempla el espíritu de las naciones y el espíritu general, siendo utilizados a veces estos dos últimos conceptos de modo indistinto. Siguiendo el criterio de que las cosas son en cierto modo un reflejo y reproducción a escala unas de otras, en el capítulo noveno del mismo libro XIX de *Del Espíritu* muestra que las naciones y sus gobiernos también tienen sus pasiones. Puede que en su elaboración de la idea de espíritu general, el autor se inspirara en la visión de la naturaleza de su contemporáneo Maupertuis, quien afirma que de la unión de las moléculas animadas surge un conjunto con una conciencia total de la que participan sus elementos.<sup>1419</sup> De hecho, como señala C. Spector, Montesquieu traza así de modo peligroso el paso de la psicología individual a la colectiva, pues tan solo en el

---

<sup>1414</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 8, p. 380. Se trata de una visión naturalista vigente aún hoy. La idea de que tanto la Naturaleza como la Cultura son fruto de una recombinación y reelaboración de elementos se sostiene hoy por la sociobiología contemporánea. TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1415</sup> SPECTOR, Céline, “Esprit général”...

<sup>1416</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Société”...

<sup>1417</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 108.

<sup>1418</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 8, p. 380.

<sup>1419</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 109-110.

transcurso de unos pocos años (entre 1731 y 1738), reflexionando sobre esta misma cuestión, el autor pasa de un análisis centrado en las causas que gobiernan a los Estados, a una perspectiva antropológica centrada en las causas que gobiernan a los hombres.<sup>1420</sup>

Vanidad, orgullo, pereza, gravedad, son algunas de las caracterizaciones que hace de gobiernos y naciones,<sup>1421</sup> caminando así, de la mano de los paradigmas de la biología de su época acerca del funcionamiento del cuerpo humano, hacia concepciones que hoy denominaríamos “holísticas” u “organísmicas”.<sup>1422</sup> Y, como ocurre en los seres humanos, reflexiona el bordelés: «Los diversos caracteres de las naciones son una mezcla de virtudes y vicios, de buenas y malas cualidades».<sup>1423</sup> De manera que una vez detectado, y según escribe:

«Corresponde al legislador seguir el espíritu de la nación, cuando no es contrario a los principios del gobierno; puesto que nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente y siguiendo nuestro genio natural».<sup>1424</sup>

El concepto de nación que utiliza el autor, entendida como representación de la voluntad popular, sirve para entender el concepto de espíritu general, que vendría a ser fruto indirecto del conjunto de factores que alimentan la identidad de una colectividad.<sup>1425</sup> El espíritu general es lo que física y socioculturalmente subyace en términos de complejidad a cada una de las naciones,<sup>1426</sup> diferenciadas de otras por sus maneras y el carácter de su espíritu.<sup>1427</sup> Carmen Iglesias habla abiertamente de la «complejidad causal» de una obra que en Montesquieu conjuga:

---

<sup>1420</sup> «Entre deux pensées rédigées à quelques années d'intervalle (*Pensées*, n° 542, entre 1731 et 1733 ; *Pensées*, n° 854, entre 1733 et 1738), le point de vue étatique (« les États sont gouvernés par cinq choses » ; souligné par nous, comme dans les citations suivantes) cède la place à une perspective anthropologique (« les hommes sont gouvernés par cinq choses » ; repris dans *L'Esprit des lois*, XIX, 4 : « plusieurs choses gouvernent les hommes ». SPECTOR, Céline, “Esprit général”...

<sup>1421</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 9, p. 381.

<sup>1422</sup> Cfr. TIERNO GALVÁN, Enrique, “Introducción”, en MONTESQUIEU, *Del Espíritu de la Leyes*, Madrid, Tecnos, 1987. La introducción no está numerada, por tanto me remito a las reflexiones acerca del cuerpo humano.

<sup>1423</sup> *Ibid.*, XIX, 10, p. 382. «Car il y a, dans chaque nation, un caractère général, dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins. Il est produit de deux manières: par les causes physiques qui dépendent du climat [...] et par les causes morales qui sont la combinaison des lois, de la religion, des mœurs et des manières, et cette espèce d'émanation de la façon de penser, de l'air et des sottises de la cour et de la capitale qui se répandent au loin », *Essai sur les causes*, OC, t. IX, p. 254, l. 625-630.

<sup>1424</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 5, p. 379.

<sup>1425</sup> Cfr. CAPITANI, Pietro, “Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l'Esprit des lois» di Destutt de Tracy”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 461-478.

<sup>1426</sup> «...la complication des causes qui forment le caractère général d'un peuple est bien grande». MONTESQUIEU, *Essai sur les causes...*, p. 255.

<sup>1427</sup> «J'appelle génie d'une nation les mœurs et le caractère d'esprit de différents peuples dirigés par l'influence d'une même cour et d'une même capitale». MONTESQUIEU, *Pensées*, n° 348.

« (...) la riqueza empírica y la «globalidad orgánica y relativista propia de *Esprit des Lois*» donde la causalidad se multiplica y causas físicas y morales –clima, religión, leyes, costumbres, etc.- convergen en un «esprit général», que busca un eje explicativo que comprenda la diversidad de lo real». <sup>1428</sup>

Junto a Roma, Montesquieu dedica a China, pueblo al que caracteriza como «trapacero» por su comportamiento comercial resultante de la naturaleza del clima, algunas reflexiones que sirven de ejemplo de lo que decimos. <sup>1429</sup> En el caso chino prima la idea de autoridad:

«Este imperio está formado sobre la idea de la autoridad paterna. Si disminuís la autoridad paterna (...) la relación de amor entre el príncipe y los súbditos se perderá también poco a poco». <sup>1430</sup>

El concepto de espíritu general, asimilable en ocasiones al de carácter de los pueblos, <sup>1431</sup> que inicialmente aborda Montesquieu en su *Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y los caracteres*, y que luego desarrollará con mayor precisión en los libros XIV a XIX de *Del Espíritu*, resume y unifica en una síntesis los presupuestos que se reflejan en toda su obra.

A modo de hilo conductor, apoyándose en autores clásicos como Aristóteles, Hipócrates, Galeno o el autor español Juan de Huarte, <sup>1432</sup> y siguiendo postulados cercanos a él como el dualismo cartesiano <sup>1433</sup> y la gnoseología empírica de Locke, <sup>1434</sup> Montesquieu distingue, de entre los factores que afectan al espíritu y al carácter de los pueblos, los factores externos de los internos. Los primeros se corresponden con características geográficas y climáticas, entre las que se encuentran la composición físico-química del territorio, las características del alimento y las cualidades del aire y la temperatura. <sup>1435</sup> A ellos se suma la constitución física de la propia “máquina” corporal, cuya interacción con los agentes físicos y espirituales da lugar a la diversidad de espíritus nacionales, destacando la gran diferencia existente entre los pueblos fríos del

---

<sup>1428</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 201.

<sup>1429</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 20, p. 391.

<sup>1430</sup> *Ibid.*, XIX, 19, p. 390.

<sup>1431</sup> ESKÉNAZI, A., “Peuple et nation dans De l’esprit des loix”, *Revue Montesquieu*, 3, 1999, pp. 111-124.

<sup>1432</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 270.

<sup>1433</sup> Y su neurofisiología derivada, que distingue un hombre constituido de cuerpo y alma, cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 31.

<sup>1434</sup> Que reconduce toda operación del alma a sensaciones previas.

<sup>1435</sup> Siguiendo estos criterios en su ensayo juvenil titulado *De la diferencia de los genios*, escrito en 1717, distingue el espíritu volátil de los franceses, el carácter voluble de los ingleses y el «bilioso» de los italianos. Ver la carta 75 de sus *Cartas Persas*.

norte y los del sur, sometidos éstos a cálidas temperaturas.<sup>1436</sup> El paralelismo y paso de lo individual a lo colectivo resulta evidente.

Son varias las cuestiones que surgen en torno a este controvertido y original concepto. Es interesante analizar si existe primacía de unas causas sobre otras a la hora de conformar tal espíritu general. A este propósito, y aunque se vuelva sobre esta cuestión en el siguiente apartado, cabe señalar que compartimos la opinión de C. Spector acerca de que no necesariamente hay que buscar una causa que domine a las demás, pudiendo darse el caso de que las circunstancias varían de tal modo en cada sociedad, que más que unas causas primen sobre otras, nos encontramos con que el espíritu general « (...) se determina como una suma de causas o una mezcla química, por su fuerza relativa o la proporción que prevalece entre sus componentes».<sup>1437</sup>

De otro lado, C. Spector se pregunta si, una vez que ha descrito los caracteres de los pueblos, no hay en el bordelés un modelo de humanidad en función del cual deban ser juzgadas las naciones. A su juicio no parece haberlo, siendo lo importante el que Montesquieu, más que por una teleología de la historia, se interesa por «evaluar los efectos de las disposiciones nacionales sobre la prosperidad económica, forma moderna del poder».<sup>1438</sup>

La opinión de D. Felice matiza las anteriores. En primer lugar destaca que según se deduce, en algunas naciones hay factores que inciden especialmente sobre los demás en la formación de su espíritu, por lo que tales factores componen una totalidad dinámica y jerárquicamente estructurada. Y en segundo lugar, sostiene que hay que recordar que, según Montesquieu, la prevalencia de los factores físicos cede progresivamente en favor de los morales, en la medida en que las sociedades evolucionan desde sus inicios como pueblos salvajes que viven de los frutos que espontáneamente produce la tierra.<sup>1439</sup> Como vemos se trata de una muestra más del argumento evolutivo implícito en su obra que hemos compartido desde aquí.<sup>1440</sup>

---

<sup>1436</sup> Cfr. FELICE, Domenico, *Carattere delle nazioni...*, pp. 119 ss.

<sup>1437</sup> SPECTOR, Céline, “Esprit général”... Esta misma tesis de ausencia de jerárquica de factores sostiene C. Iglesias, quien habla, no de suma de factores, sino de combinación e interdependencia. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 500.

<sup>1438</sup> SPECTOR, Céline, “Esprit général”... Sobre la ausencia de una idea histórica de progreso teleológica en Montesquieu, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 482. Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 61 ss.

<sup>1439</sup> Cfr. FELICE, Domenico, *Carattere delle nazioni...*, pp. 141-142.

<sup>1440</sup> Cfr. capítulo 2.2 “Evolución social. El Montesquieu posibilista y relacional”, de esta tesis.

En otro orden de cosas, la idea de espíritu general se relaciona estrechamente con la de soberanía, ampliando las fronteras de lo jurídico-político a lo sociológico, pues como también subraya D. Felice (apoyándose en los argumentos de S. Cotta) y en una afirmación fundamental para entender la concepción de la ciencia política que se desprende de la obra de Montesquieu, la originalidad de la categoría conceptual del espíritu general radica en que supone una ruptura decisiva respecto de las modernas teorías sobre la soberanía estatal, centradas sobre todo en la dimensión jurídico-política. En cambio, el bordelés se apoya en la totalidad de las relaciones económicas, sociales, históricas, culturales, etc., que confrontadas con los factores geográficos «definen la existencia particular de una colectividad nacional diferenciándola de las demás».<sup>1441</sup>

Ya en el siglo XIX Hegel, reconocerá la importancia de las enseñanzas de Montesquieu a propósito de la individuación del espíritu general de las naciones.<sup>1442</sup> Y Raymond Aron, en el siglo XX, reconociendo el carácter equívoco del concepto, lo sitúa como el verdadero resultado de la sociología del bordelés.<sup>1443</sup> De este modo, la precoz sociología jurídica en que se inicia el barón de La Brède, nos enseña que una sociedad no puede organizarse ni gestionarse adecuadamente si no se respeta su espíritu. El bordelés propugna pues que sea la política, a través del legislador, la que fundamentalmente se adapte a la sociedad, y no al revés. En esa labor el respeto a las costumbres juega un papel esencial,<sup>1444</sup> pues como acertadamente afirma Manuel Santaella:

---

<sup>1441</sup> FELICE, Domenico, *Carattere delle nazioni...*, p. 120.

<sup>1442</sup> En esta investigación hemos podido comprobar que la obra de Montesquieu constituye una verdadera fuente para la formación posterior del pensamiento hegeliano. Pese a las grandes diferencias que los separan, el campo de análisis y los elementos de estudio que abarcan sus visiones es similar. En ambos autores se aprecia implícitamente una antropología cultural y una psicología social que imprime fuerza a sus obras. Ambos analizan el papel y sentido de la historia, en ambos se observa la tensión entre lo individual y lo colectivo, y aparece el análisis de la sociedad e instituciones civiles como soportes de lo político, el entrelazamiento entre aspectos materiales y socioculturales. Los dos analizan la idea de espíritu general, así como las necesarias condiciones y aptitudes que han de reunir los gobernantes, etc. No en vano el pensamiento hegeliano reúne buena parte del pensamiento moderno y bebe del pensamiento de Montesquieu. SABINE, George, *op. cit.*, p. 503. Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 58. Sobre las divergencias en relación a la idea de Estado de ambos autores, cfr. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 385. La profundización entre las convergencias y divergencias de sus respectivos pensamientos queda para un estudio posterior.

<sup>1443</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 120. Hegel retomará la importancia que Montesquieu atribuye tanto a la razón, como al espíritu general y al factor histórico. Para Hegel: « (...) el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación». Pero mientras Montesquieu se decanta por el aspecto político-social y su base antropológica, Hegel apuesta en su obra por el espíritu universal: «Hegel trata de dotar al hombre con una nueva seguridad, trata de edificarle una nueva mansión cósmica». BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>1444</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Esprit général”, *op. cit.*

«La fuerza de la costumbre viene determinada por su carácter espontáneo. Es una norma jurídica creada e impuesta por el uso social (...) La costumbre, según Montesquieu, integra o expresa el espíritu general».<sup>1445</sup>

Como el autor expresa con sus propias palabras, nada se consigue mejor que siguiendo libremente el genio natural del que los hombres están dotados.<sup>1446</sup> Y en todo caso, el conocimiento preciso de ese espíritu general permite también determinar cuáles son los medios más naturales de cambiar las costumbres y maneras de una nación cuando se haga necesario, pues como se advirtió al subrayar la importancia de las costumbres: « (...) es una muy mala política cambiar por medio de leyes lo que debe ser cambiado por las maneras».<sup>1447</sup> En algunas de sus reflexiones sobre el Estado despótico da primacía a la costumbre, pues surge espontáneamente de los hábitos, sobre las leyes impuestas desde fuera, señalando que: «Las leyes son establecidas, las costumbres inspiradas; estas últimas se adaptan más al espíritu general, aquellas provienen de una institución particular».<sup>1448</sup>

Especialmente interesan al autor las costumbres de los pueblos de la Antigüedad, y así lo hace notar con numerosos ejemplos C. Volpilhac-Auger en un artículo en el que afirma que hay en la obra del bordelés un ánimo subyacente, que consiste en la voluntad de comprender sociedades, cronológicamente alejadas, pero geográficamente cercanas a las sociedades modernas, así como de explicar las unas a partir de las otras.<sup>1449</sup> Montesquieu se separa en este punto de la corriente racionalista dominante que rechaza las tradiciones por identificarlas con un pasado que se trata de superar. En cambio les otorga un importante valor de construcción sociopolítica reflejado en afirmaciones tales como: «Las costumbres de un pueblo esclavo son una parte de su servidumbre; las de un pueblo libre, una parte de su libertad».<sup>1450</sup>

Sergio Cotta concluye que sus investigaciones tienen un mismo punto de partida y un mismo fin: el espíritu general como expresión de las características de un pueblo y criterio directivo de su investigación sociológica, y que en el concepto de espíritu

---

<sup>1445</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 113.

<sup>1446</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 5, p. 379.

<sup>1447</sup> *Ibid.*, XIX, 14, p. 385.

<sup>1448</sup> *Ibid.*, XIX, 12, p. 383.

<sup>1449</sup> VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Antiquité (classique)”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=109>>.

<sup>1450</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 27, p. 395.

general se cohesionan todos los diversos elementos que tiene en cuenta en su investigación.<sup>1451</sup> Cotta define el espíritu general como resultado de:

« (...) una cadena infinita de causas que se multiplican y combinan de siglo en siglo (...) que evolucionan lentamente y representan una fuerza general creadora de la historia en la cual son absorbidos los esfuerzos singulares (...) La verdadera ciencia política no puede tener por objeto sino el estudio de las leyes de este proceso de “causas infinitas”». <sup>1452</sup>

Esto viene a significar que, conociéndolo, se pueden dictar las leyes que frenarán los excesos de las pasiones humanas, superando así en una síntesis mayor los elementos pasional y racional que caracterizan a los hombres. Como señala Cotta, el análisis particular que realiza del pueblo romano es un intento científico y sociológico por explicar las leyes de la evolución de un pueblo basándose en el concepto de espíritu general, leyes que tratará más tarde de ampliar y generalizar.<sup>1453</sup> Y como ocurre con el conjunto de la realidad, leyes y costumbres se encuentran también en relación recíproca, pues escribe Montesquieu:

«No digo que el clima no haya producido en gran parte las leyes, costumbres y maneras en esa nación; pero sí afirmo que las costumbres y maneras de esa nación deberían tener gran relación con sus leyes». <sup>1454</sup>

Anteriormente ya había señalado: «Pero, cuando en Roma cambiaron las costumbres, se vio a los legisladores cambiar también de modo de pensar». <sup>1455</sup> Y en esa interacción también las leyes pueden contribuir a la formación de las costumbres. <sup>1456</sup>

Las costumbres las refiere a la vida interior de los hombres,<sup>1457</sup> y las maneras a las conductas externas y al carácter de una nación. A ello dedica un capítulo en el que distingue entre leyes, costumbres y maneras, afirmando que:

---

<sup>1451</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 392-393.

<sup>1452</sup> *Ibid.*, pp. 207-208.

<sup>1453</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>1454</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 27, p. 396.

<sup>1455</sup> *Ibid.*, XIX, 24, p. 393.

<sup>1456</sup> M. Santaella, recoge cómo Vallet de Goytisolo afirma que: « (...) el espíritu general lo observa nuestro autor en dos aspectos: como resultante y como causa impulsora de las leyes». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 128.

<sup>1457</sup> Es evidente que Montesquieu no dispone en su tiempo de los conocimientos que hoy día tenemos para advertir la importancia del efecto que los procesos fisiológicos internos tienen sobre nuestra comprensión y configuración del mundo, lo que llamaríamos nuestro ambiente interno, nuestro ‘espíritu individual’ que participa del general, aunque también es claro que se interesa por ello. Lo que sí podemos aventurarnos a afirmar es que los conceptos de materia, energía, movimiento, tiempo y espacio, que desde los griegos, pasando por Lucrecio, Gassendi, Descartes, Spinoza, Newton o Kant, sustentan los paradigmas filosóficos occidentales, se adentran cada vez más en la materia y el movimiento, en los tiempos y espacios que se



«Entre las leyes y las costumbres existe esta diferencia: las leyes regulan más las acciones del ciudadano, mientras que las costumbres regulan más bien las acciones del hombre. Entre las costumbres y las maneras existe esta diferencia: las primeras conciernen más bien a la conducta interior, y las otras a la exterior».<sup>1458</sup>

Con independencia de la mayor o menor fortuna en cuanto al criterio escogido, lo que -como buen jurista- hace el autor en su configuración de la idea de espíritu general, es distinguir órdenes y tratar de ubicar al hombre en ellos.<sup>1459</sup> Abarcar tantos factores puede producir, como ocurre en *Del Espíritu*, cierta sensación de desorden en los lectores de su obra. Pero es una sensación que se mitiga al situar cada factor en el conjunto de factores que reúne en la idea de espíritu general. Como analiza Starobinski, ese desorden aparente se entiende cuando se comprenden los principios que rigen las relaciones entre los fenómenos: «Todo se mira al mismo tiempo, pero también todo vale por su posición en un mismo conjunto».<sup>1460</sup> Althusser interpreta muy bien esta idea cuando afirma que «con Montesquieu, la totalidad, que era una idea, deviene una hipótesis científica destinada a explicar los hechos». Para el bordelés el Estado es una «totalidad real», y todos sus elementos no son sino causa, efecto y expresión de su unidad interna.<sup>1461</sup> Antes que en Montesquieu, existen ya antecedentes en el pensamiento francés que manifiestan tal visión holística. Pascal (1623-1662) afirmó en el siglo XVII que:

«Siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y relacionándose todas por un vínculo natural e insensible que vincula a las más alejadas y las más distintas, considero imposible conocer las partes sin conocer el todo, y también conocer el todo sin conocer particularmente las partes».<sup>1462</sup>

---

generan en el cerebro humano. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 163 ss. Cfr. MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*

<sup>1458</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 16, p. 386. Debe mencionarse que hemos encontrado cierta similitud entre la visión de Montesquieu y el muy reciente concepto de *habitus* empleado por Pierre Bourdieu, al menos en su sentido de «internalización en gran medida inconsciente de las normas y reglas objetivas» que contribuye a la estructuralización social. Cfr. LEWELLEN, Ted C., *op. cit.*, p. 250 ss.

<sup>1459</sup> «Existen, pues, diferentes órdenes de leyes; y la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a qué ordenes se remiten principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir y a no confundir los principios que deben gobernar a los hombres». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

<sup>1460</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 40. Con la idea de espíritu general, Montesquieu se anticipa también a la labor de hacer conscientes los elementos que, interrelacionados entre sí, conforman lo que hoy se denomina con el nombre de “paradigma”, “modelo”, o “cosmovisión social”, en definitiva, tipos diferenciados de sistemas socioculturales.

<sup>1461</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 59.

<sup>1462</sup> Citado en MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 213.

Se trata de una reflexión fundamental que inspira el nacimiento del pensamiento complejo. En terminología contemporánea, la idea de espíritu general da ciertamente pie a una visión holística que lleva implícito el paradigma de la complejidad, según el cual cada uno de los elementos que lo componen varía en función de su interacción con el resto de elementos.<sup>1463</sup>

Del análisis que hace Starobinski se deduce claramente la complejidad subyacente en la obra de Montesquieu:

«Cuanto más categorías haya, cuantos más niveles, “del orden de las cosas sobre las cuales se estatuyen las leyes” más relaciones posibles habrá. Y el espíritu general, que resulta de múltiples relaciones, establece otras nuevas, que lo refuerzan o lo ponen en peligro. Esas relaciones se manifestarán por correlaciones, por implicaciones, por nexos de complementariedad o de sinergia, etc. Múltiples factores accesorios pueden acelerar o contener el impulso de una causa que parecía ser la única activa».<sup>1464</sup>

También Sergio Cotta refiere que Montesquieu trata de enumerar las leyes sociológicas en relación con la complejidad de la vida.<sup>1465</sup> Y C. Iglesias afirma que Montesquieu pone de relieve «la complejidad de la relación entre el hombre y un medio».<sup>1466</sup> En defensa de esta idea también aportamos esta reflexión de Cassirer:

«Montesquieu establece la teoría de que todos los momentos o factores que constituyen una determinada comunidad se hallan entre sí en una relación correlativa estrecha. No son puros elementos de una suma, sino fuerzas cuya interacción depende de la forma del todo. Hasta en los más pequeños detalles se puede señalar esta comunidad y esta disposición estructural».<sup>1467</sup>

---

<sup>1463</sup> *Idem*. La idea de complejidad se ha ido analizando a propósito de cada uno de los aspectos abordados a lo largo de este trabajo. Para biólogos y sociobiólogos la complejidad implica hoy autoorganización, adaptación, coevolución y emergencia de nuevas propiedades. TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, p. 23.

<sup>1464</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 110.

<sup>1465</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 194.

<sup>1466</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 485.

<sup>1467</sup> Esta reflexión nos trae a la mente un paralelismo tanto con las posteriores teorías psicológicas gestálticas sobre la forma, como con las propiedades de los hologramas en la Física, en las que la forma determina las propiedades y el destino de las partes, y la parte lleva implícito el todo. En el Capítulo XVIII de sus *Consideraciones sobre la grandeza de los romanos y su decadencia*, Montesquieu afirma: «No es el acaso quien rige al mundo (...) Existen leyes, espirituales y físicas, que actúan en cada Estado, que lo llevan a la cúspide, que lo conservan o lo derrumban. Todos los acontecimientos singulares están sometidos a estas causas y si el albur de una batalla, es decir, de una causa particular, ha destruido un Estado, es que existía una causa general que condujo a que ese estado tuviera que hundirse por una sola batalla. En una palabra: el estado general es el que atrae a sí todos los destinos y sucesos particulares». Recogido en CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 237, 239. A través de la idea de *espíritu general* participa también Montesquieu del espíritu de sus contemporáneos, pues en la época ilustrada: «El espíritu tiene que abandonarse a la plenitud de los fenómenos y regularse incesantemente por ellos, porque debe ser seguro y, lejos de perderse en aquella plenitud, encontrar en ella su propia verdad y medida». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 23.

Por último, hay que señalar que se ha especulado sobre la subjetivación del espíritu general de los pueblos a través de la historia, y sobre su carácter orgánico, en analogía con las teorías historicistas de Vico, Herder, Savigny o Hegel. Sin entrar a fondo en la cuestión, no parece que el espíritu general sea en Montesquieu un «sujeto de la historia», ni algo más que «el resultado de una conjunción de variables interdependientes».<sup>1468</sup> No obstante, apoyándose en Montesquieu, Durkheim afirmaba en su *Tesis latina* que:

« (...) no siendo la sociedad otra cosa que un gran ser vivo, que tiene su propio espíritu, análogo al nuestro, se pueden descubrir tanto más exacta y fácilmente las leyes de la sociedad humana cuanto las de la mente humana nos sean ya conocidas».<sup>1469</sup>

También M. Santaella apuesta por esa noción de ser vivo:

«Porque la sociedad, en el pensamiento del Barón de La Brède, funciona en cierto modo como un ser vivo, de forma armónica. Este punto de vista se conforma a la explicación mecanicista y a la filosofía cartesiana. La perfección de la sociedad consiste en cierto modo en la perfección de su automatismo».<sup>1470</sup>

En este punto ayuda a contextualizar el pensamiento del bordelés la comparación que hace Cassirer de la idea de espíritu de Voltaire con la de Montesquieu, entendiendo que mientras para este último «el espíritu de la historia coincide con el “espíritu de las leyes”», el concepto que refleja Voltaire en su *Ensayo sobre las costumbres* se amplifica y cobra dimensiones mayores, abarcando la totalidad de las disciplinas (religión, arte, ciencia, filosofía, etc.), y de los cambios que la humanidad tiene que afrontar para lograr el progreso «antes de que llegue al conocimiento y conciencia verdaderos de sí misma». Mientras que para Voltaire:

«El centro de gravedad de la historia se desliza con propósito metódico consciente de la historia política a la pura historia del espíritu (...) Para Montesquieu el acontecer político sigue siendo el centro del mundo

---

<sup>1468</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Esprit général”... S. Cotta sostiene que los juristas de la escuela histórica, con los cuales su obra mantiene una estrecha relación, acuñan el concepto de *Volksgeist*, de neta influencia romántica, en el cual se revela el espíritu de la humanidad en el espíritu del mundo, y frente a él, el espíritu general se revela como un principio activo que influye sobre la vida de los pueblos a través de concretas manifestaciones. Mientras el primero es un principio filosófico, el segundo sería un concepto más científico y naturalista. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 103. En cuanto a Hegel, a pesar de la idea de *espíritu* general, mientras Montesquieu busca las claves de toda realidad social, para Hegel: «La razón del mundo muestra su marcha indeclinable a través de la historia (...) [pero] el mundo de Hegel jamás ha sido el mundo real del hombre moderno». Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 44-46.

<sup>1469</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 20.

<sup>1470</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 117.

histórico y el Estado es el sujeto propio y hasta único de la historia universal (...).<sup>1471</sup>

Pero siendo cierto que la idea de historia de Voltaire abarca más que la de Montesquieu, no hemos apreciado tantas diferencias en relación a aquellos fenómenos que puede abarcar el espíritu general al comparar el conjunto de ambas obras. Será posteriormente Hegel, quién inspirado en parte en la idea de las leyes de la naturaleza que postula Montesquieu, así como en su consideración de la unidad en la totalidad, otorgue al concepto de espíritu un mayor peso y una mayor significación filosófica y política.<sup>1472</sup> Lo cierto es, para concluir, que lo que interesaba destacar, aquí y ahora, es que la idea de espíritu general concentra las claves del pensamiento de Montesquieu, e invita a analizar los procesos sociales de un modo global que tiene en cuenta la indiscutible complejidad de lo real que el autor constata.

### **5.8.- Complejidad sociocultural y primacía de factores.**

Hasta ahora, en esta investigación hemos caminado progresivamente hacia la comprensión global de la obra del bordelés y, llegados a este punto, conviene hacer un balance de lo examinado. Se han abordado cuestiones que, contempladas conjuntamente, permiten acercarnos a la complejidad implícita en su obra. Naturaleza, seres humanos y sistemas socioculturales, se encuentran vinculados en su pensamiento de un modo que nos recuerda a los autores que hoy reclaman visiones generales y transversales que abarquen todas las ramas del saber.<sup>1473</sup>

En su obra *Scienza della legislazione*, Gaetano Filangieri (1753-1788) opinaba que la obra de Montesquieu establece las líneas directrices de una investigación significativa en torno a las más adecuadas formas modernas de gobierno, al sistema legislativo, a los derechos de los ciudadanos, a la distribución de la riqueza y a la organización de las instituciones públicas. Emprende el bordelés el proyecto de reformar las instituciones de modo que se establezca un justo equilibrio entre la sociedad civil, los poderes políticos y el derecho, así como entre el hombre y su legítima aspiración a la justicia y a la verdad. Si bien, Filangieri acabará entendiendo que sus

---

<sup>1471</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 244.

<sup>1472</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 476. Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 58.

<sup>1473</sup> Uno de los autores que con más fuerza reclaman hoy en su obra una reforma universitaria es Edgar Morin: «Haría falta más bien considerar una ciencia antro-po-social reestructurada que considerara a la humanidad en su unidad antropológica y sus diversidades individuales y culturales». MORIN, Edgar, *La mente bien ordenada...*, p. 52.

reflexiones aportan una respuesta insuficiente y en cierto modo conservadora del orden constituido.<sup>1474</sup>

En esto, salvando las diferencias espacio-temporales y de objeto que más notoriamente separan sus visiones, tiene mucho en común Montesquieu con Aristóteles. Esquemáticamente, mientras el Estagirita persigue ante todo el ideal de justicia y perfeccionamiento humano en un estado ético, Montesquieu se decanta más por investigar las condiciones socioculturales que garantizan la preservación de la libertad.<sup>1475</sup> Aunque ya en la obra de Aristóteles se pone de manifiesto que las causas y los fenómenos que intervienen en la realización de tales ideales era «infinitamente complicada y requería infinitos ajustes a las condiciones del gobierno real».<sup>1476</sup>

En mi entendimiento, la importancia de la obra del bordelés no estriba tanto en haber propuesto reformas concretas en su época, como en hacer manifiestos la totalidad de los factores y relaciones implicados en los procesos socioculturales, especialmente políticos. Así como en reivindicar lo posible y necesario que es el analizarlos metódicamente con criterios científicos, sin excluir ninguna parcela de la naturaleza humana, ni del medio ambiente.

Todo lo que se ha ido exponiendo a lo largo de los capítulos anteriores, converge en la búsqueda de una explicación a su obra. Su postura acerca de un hipotético origen unitario e idealizado de las sociedades: «El pueblo troglodita se consideraba una sola familia»;<sup>1477</sup> su concepción antropocéntrica del conocimiento trasladada a las culturas: « (...) nunca juzgamos las cosas sino por una secreta mirada que echamos sobre nosotros mismos»;<sup>1478</sup> el etnocentrismo puesto de manifiesto ante la ejemplar mirada de un extranjero: «Nunca un hombre fue más mirado que yo»;<sup>1479</sup> y la idea de unidad en la diversidad, se reencuentran ahora: «Es la misma tierra la que nos sustenta a ambos; pero

---

<sup>1474</sup> VERRI, Luca, “Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangeri”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 357-375.

<sup>1475</sup> SPECTOR, Céline, “Aristote”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.

<sup>1476</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 103.

<sup>1477</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 12, p. 46.

<sup>1478</sup> *Ibid.*, 59, p. 154.

<sup>1479</sup> *Ibid.*, 30, p. 87.

los hombres del país en que vivo, y los del país en el que estás, son hombres muy diferentes». <sup>1480</sup>

La grandeza de la obra del barón de La Brède estriba sin duda en la contemplación unificada de la realidad. Su pensamiento se desentraña al contemplarse en su conjunto. Todas sus reflexiones, al entrelazarse, dibujan un proceso de construcción (o quizá mejor de posibilidades de reconstrucción) en el que se aprecia una simbiosis, una relación de mutua dependencia entre los factores físicos, especialmente los geoclimáticos, los antropológicos y los socioculturales. Y sin duda que están relacionados, pues son muchos los autores que como él, inciden en el «carácter social de la génesis de la conciencia y de la necesidad del grupo para la formación de la subjetividad». <sup>1481</sup>

La visión unitaria e interdisciplinar de fenómenos aparentemente independientes en la obra de Montesquieu, también la han puesto de manifiesto otros autores. De hecho, estaba ya presente en la filosofía política de la Grecia clásica, que entendía la sociedad como un «sistema de servicios en el que todo hombre aporta o recibe algo». <sup>1482</sup> Se trata de una unidad representada en la idea de espíritu general. Céline Spector va más allá, apostando por esa visión holística antes expuesta, y habla en Montesquieu de «la connotación alquímica del espíritu, resultado de la destilación por la cual las propiedades específicas del todo emergen a partir de sus partes (...)». <sup>1483</sup> Y señala:

«Por lo tanto, queda por comprender la formación de la unidad de una diversidad, ya que las diversas "cosas" que gobiernan a los hombres se

---

<sup>1480</sup> *Ibid.*, 24, p. 74. Como ha señalado Rosso a propósito de la obra de Montesquieu, en su teoría: « (...) la variedad y la unidad son la propia realidad (...)». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 484. Y como escribe Martin Buber: «Una Antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente estas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre». BUBER, Martin, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1481</sup> Francisco Rodríguez Valls afirma que: « (...) es el sistema socio-cultural el que forma al sujeto hasta en sus gestos más íntimos (...) Se aprenden las formas de pensar del grupo según las formas de decir. Se concretan los mundos posibles a los que estaba abierto el ser humano por su condición originaria». Para concluir que el ser humano, como «creador de mundos simbólicos (...) está abierto a una pluralidad de mundos que pueden ser muy diversos». RODRIGUEZ VALLS, Francisco, *Antropología y Utopía*, Sevilla, Thémata/Plaza y Valdés, 2009, p. 146. Berger y Luckmann explican la formación del 'yo' humano en relación a los procesos biológicos y sociales en que se desenvuelve el individuo. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 68, 214 ss.

<sup>1482</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1483</sup> SPECTOR, Céline, "Esprit général"...

colocan en el mismo plano, sin jerarquía aparente o subordinación explícita».<sup>1484</sup>

Esta idea casi organísmica se encuentra también recogida en los análisis de Carmen Iglesias:

«Lo que interesa es descubrir esa estructura oculta de las cosas; estructura que no depende simplemente de los elementos de la misma accesibles a la observación, sino muy principalmente del *modo en que se articulan entre sí*; en una palabra, y como en el que campo de lo que se constituirá cómo las ciencias de la vida, es la interacción de las partes lo que va a dar al todo su significación; es el espíritu general de cada nación lo que explica su originalidad y su diversidad, pero tal «espíritu» (...) es una interrelación causal».<sup>1485</sup>

Aunque a estas alturas de nuestra investigación conviene reconocer que hay incógnitas en su obra para las que no tenemos una respuesta tajante. A algunas de ellas ya se ha hecho referencia, como por ejemplo: ¿hasta qué punto priman en Montesquieu las causas físicas sobre las morales? ¿Se basa su sistema sobre el determinismo o sobre la libertad del hombre? ¿Son capaces las potencias culturales de sobreponerse a los distintos entornos geográficos y climáticos? Aunque tan importante como responderlas sea el formular adecuadamente tales preguntas, o al menos hacerlo en ambos casos diferenciando la perspectiva de su época de la nuestra.

Recordamos ahora que ya se han hecho algunas reflexiones sobre la libertad. Para Starobinski, el bordelés «es determinista, hasta los límites a los que puede extenderse el determinismo físico».<sup>1486</sup> La respuesta que da Sergio Cotta es que efectivamente, aunque la línea de razonamiento de Montesquieu sigue el esquema de que lo natural genera lo político y lo cultural, para él instituciones, usos y costumbres vencen la fuerza física del clima, y así lo pone de manifiesto en sus *Reflexiones*.<sup>1487</sup> Lo que sí puede afirmarse es que Montesquieu coloca el andamiaje de un mural en el que se puede apreciar que lo medioambiental influye en lo antropológico, lo físico en lo

---

<sup>1484</sup> *Idem*.

<sup>1485</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 374.

<sup>1486</sup> «Pero, mientras que otros filósofos –por ejemplo d’Holbach, en su *Sistema de la naturaleza*- llegaban a hacer del determinismo físico un principio único y universal, Montesquieu impone un límite a las causas físicas. Estas no son las únicas que intervienen. Otras diferentes pueden contrariarlas, contenerlas y hasta revertirlas. Existen causas morales lo bastante poderosas para oponerse, con éxito, a las causas físicas». STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>1487</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 248. En la línea del pensamiento de Montesquieu avanzan las investigaciones actuales. Hoy se habla de selección cultural, y se afirma por algunos autores que los usos vencen la genética.

espiritual, lo tangible afecta a lo intangible, que a su vez interactúa con los aspectos físicos transformándolos.<sup>1488</sup> En medio de tal interacción, el hombre aparece como un ser que ‘padece’ los condicionantes externos e internos que lo conforman, pero también como un ser libre para decidir el rumbo de su participación en la historia, «en el ámbito del dato positivo de su condición».<sup>1489</sup>

Resumida brevemente la complejidad de sus planteamientos, es objeto de este apartado adentrarnos en la cuestión acerca de la posible primacía de unos sobre otros de los factores que analiza. Es cierto que en su época no se había llegado aún a un grado de conocimiento que permitiera responder con ciertas garantías a la pregunta de si priman los factores materiales o los espirituales.<sup>1490</sup> Más que por dilucidar si existe tal primacía, Montesquieu se interesa por una cuestión de sociología general, como son las condiciones naturales de existencia de los organismos sociales, y en sus *Consideraciones* sobre el pueblo romano recoge, por ejemplo, la armonía entre las instituciones y el espíritu de los ciudadanos como condición del equilibrio y la perfección vital de un organismo social.<sup>1491</sup> Y como se dijo en el apartado dedicado al espíritu general, Montesquieu se interesa más por analizar el equilibrio que la primacía de los factores, a los que no atribuye una jerarquía ontológica. Más que de oponer los aspectos físicos y los culturales se ocupa de estudiar sus relaciones «para saber cómo insertar la acción de los hombres en esas situaciones complejas».<sup>1492</sup> Y para ello parte de una analogía con el mundo natural a la que también se ha hecho referencia: «Tal como se distinguen los climas por grados de latitud, se podría distinguirlos, por así decirlo, por los grados de sensibilidad».<sup>1493</sup>

Por otra parte, es cierto que al hablar de la educación dijimos que para el bordelés las causas morales contribuyen a formar el carácter de individuos y naciones en mayor medida que las causas físicas, y que entre ellas destaca la educación como factor fundamental. Sin la premisa de que el ser humano pueda elevarse por encima de

---

<sup>1488</sup> «Je sais bien que, si des causes morales n’interrompaient point les physiques, celles-ci sortiraient et agiraient dans toute leur étendue. Je sais encore que si les causes physiques avaient la force d’agir par elles-mêmes (comme lorsque les peuples sont habitants de montagnes inaccessibles), elles ne détruiraient bientôt la cause morale: car souvent la cause physique a besoin de la cause morale pour agir». MONTESQUIEU, *Pensées*, n° 811.

<sup>1489</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 335 ss.

<sup>1490</sup> Por ejemplo, la filosofía marxista posterior sostendrá como eje de su doctrina la primacía de las “fuerzas de producción”. SABINE, George, *op. cit.*, p. 575.

<sup>1491</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>1492</sup> CASABIANCA, Denis de, “Climats”,...

<sup>1493</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 2, p. 291.



sus condicionantes naturales, no tendrían mucho sentido sus empeños en proporcionar conocimientos, herramientas y métodos para que puedan arbitrarse fórmulas socioculturales y jurídico-políticas que permitan a los seres humanos liberarse de sus prejuicios, así como a las sociedades convivir en armonía persiguiendo la felicidad de sus individuos.

Se trata de un proceso progresivo en el que, dado que los conocimientos acaban por transformar a los individuos y su entorno, a más conocimientos, mayor capacidad de transformación. Como se dijo a propósito de la educación, cuanto menos desarrollada se encuentre una sociedad, más influirán en ella los condicionantes naturales. Y viceversa, cuanto más se haya avanzado socioculturalmente, más influencia tendrán los factores espirituales.<sup>1494</sup>

Sin que se pueda llegar a identificar el pensamiento de Montesquieu con las características predicables de la racionalidad compleja contemporánea, lo cierto es que sus reflexiones caminan hacia una concepción en que se desdibuja una causalidad jerárquica, siendo progresivamente sustituida por la visión de una realidad constituida por un conjunto de interacciones entre las partes, al modo en que se contempla hoy por el pensamiento complejo.<sup>1495</sup> Una idea que, como se expresó en el capítulo segundo, se deriva en parte de la idea de igualdad, del valor igualitario de las cosas terrestres, y de la igualdad de todos los hombres que predica Montesquieu, consecuencia del principio de continuidad de lo natural predominante en la época,<sup>1496</sup> y de una visión que tiende a igualar ontológicamente la importancia de los elementos de la naturaleza.<sup>1497</sup>

Para Cassirer, Montesquieu renuncia a la idea de que un elemento pueda primar sobre los otros, y si algo prima sobre lo demás, en todo caso es la interacción misma de elementos.<sup>1498</sup> Como manifiesta Denis de Casabianca, lo realmente destacable es que con el análisis de los fenómenos físicos, especialmente del clima, el barón de La Brède se inicia en el estudio de las condiciones no políticas que subyacen en lo político. Trata así de hacer consciente al legislador de la complejidad de causas de todo tipo que

---

<sup>1494</sup> Cfr, Capítulo 2.2 de esta tesis titulado: “Evolución y progreso social. El Montesquieu posibilista y relacional”.

<sup>1495</sup> VELÁZQUEZ, Héctor, “Complejidad y lectura global de la naturaleza”, en *op. cit.*, pp. 161 ss.

<sup>1496</sup> IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, pp. 234 ss.

<sup>1497</sup> Esto queda reflejada hoy en la visión de la complejidad, pues « (...) apunta a la multidimensionalidad en la igualdad de circunstancias ontológicas (...) en interacción múltiple en función del entorno». Cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 164.

<sup>1498</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 64.

influyen en el destino de los hombres, haciendo de la razón y la libertad humana aspectos inciertos, y geográfica e históricamente condicionados. De tal modo que no existen soluciones legislativas universales para gobernar, ni tampoco podrá nunca el hombre disponer del control total de su destino, sino que es el saber obtenido por medio de la ciencia el que puede orientarle sobre las posibilidades de la acción humana, debiendo la práctica política guiarse en su ejercicio por el criterio de la moderación.<sup>1499</sup>

Una cuestión relacionada con qué factores tienen mayor o menor influencia en los procesos socioculturales, si los físicos o los espirituales, es si las tesis de Montesquieu apuntan a que los usos sociales son fruto, más que de la naturaleza o la necesidad, de la voluntad de organización política.

A nuestro juicio, para conocer la respuesta hay que acudir nuevamente al criterio evolucionista que aflora en sus escritos. Las necesidades y formas de organizarse los pueblos varían en función de su grado de desarrollo: «La naturaleza y el clima dominan casi solos sobre los salvajes (...)», escribe Montesquieu.<sup>1500</sup> Como señala D. de Casabianca, solo de una primera lectura de sus escritos en clave materialista, puede deducirse de la teoría del clima del bordelés un determinismo que reduciría al hombre a una «máquina sin alma». Algo de lo que el propio autor se defiende. Casabianca subraya que la clave para entender el pensamiento de Montesquieu radica, no en relativizar todo, sino en comprender que el devenir de las sociedades humanas se encuentra vinculado al devenir de los contextos naturales en las que se insertan, estableciendo un conjunto de relaciones complejas que, no siendo de naturaleza política, inciden en lo político, y cuyo conocimiento debe ser conocido por el legislador para orientar sus esfuerzos de hacer efectiva la libertad política y la felicidad de los individuos.<sup>1501</sup>

Por lo tanto, insistimos una vez más en concluir que uno de los aspectos más significativos de su obra no es, por tanto, el que aclare la primacía de los factores, sino la relación causal que establece entre ellos, en concreto entre el clima, por un lado, y el carácter y costumbres de individuos y sociedades a que este da lugar, por otro, hasta tal

---

<sup>1499</sup> Cfr. CASABIANCA, Denis de, “Climats”...

<sup>1500</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 4, p. 378.

<sup>1501</sup> Cfr. CASABIANCA, Denis de, “Climats”... Sin duda un planteamiento de rabiosa actualidad en un mundo económicamente globalizado que se enfrenta ante el reto medioambiental. Las acepciones acerca de la libertad empleadas por Montesquieu, se pueden encontrar en SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 98.

punto que, como señala Céline Spector, se puede afirmar que para el bordelés los factores físicos son el punto de partida condicionante de los factores sociales, de las costumbres, incluso de la moral: «La moral no es ya una entidad trascendente que apela a la obediencia resultante de la libre voluntad de los hombres y a la aquiescencia de su razón; los vicios y las virtudes son tributarios del clima».<sup>1502</sup> Y así, explica Montesquieu que los climas fríos generan un mayor vigor, fuerza, confianza, valor y seguridad en uno mismo, más franqueza y valentía:

«En los climas del norte, se encontrarán pueblos que tienen pocos vicios, bastantes virtudes, mucha sinceridad y franqueza. Al acercarse a los países del mediodía, uno creería alejarse de la moral misma (...) el clima no tiene allí una calidad bastante determinada para fijarlos por sí mismos».<sup>1503</sup>

Otra conclusión importante que podemos traer al presente, es la búsqueda de una comprensión generalizada de los fenómenos sociales, así como la complejidad y orientación sostenible de sus planteamientos socioculturales, en tanto busca una explicación global y completa de los procesos a partir del dato positivo de la naturaleza y sus reglas.

En una caracterización muy general, desde el siglo XVII los procesos sociales se desenvuelven en el mundo occidental sobre la base de una razón práctica aplicada fundamentalmente al desarrollo de la tecnología y orientada a la obtención de beneficios económicos, lo que lleva a los seres humanos a concebirse como algo separado de la naturaleza y a explotarla de manera creciente e ilimitada, con las consecuencias que de ellos se derivan para el presente. El ser humano trata de dominarla en su particular beneficio económico guiado por el mito del progreso, que se presume ilimitado.

Las consecuencias de este planteamiento, que hunde sus raíces en la visión filosófica que el hombre moderno posee del mundo y de sí mismo,<sup>1504</sup> nos da pie a realizar algunas consideraciones sobre la sensibilidad y las consecuencias de los planteamientos de Montesquieu en aspectos que son hoy de mucho interés.

---

<sup>1502</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Coutumes, moeurs, manières”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 10 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=234>>.

<sup>1503</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 2, pp. 291-292.

<sup>1504</sup> Steve Taylor, tomado como ejemplo de entre otros investigadores sociales que reflexionan sobre la trayectoria de la Humanidad, sitúa la devastación ecológica que sufre el planeta como el acicate más importante para el logro de una evolución sociocultural deliberada y consciente. Cfr. TAYLOR, Steve, *op. cit.*, pp. 165 ss, 303 ss., 382.

Leyendo a Montesquieu recordamos que la sociedad parece haber dejado de lado la tradición de pensamiento que tiene en cuenta la ‘phronesis’, que persigue la sabiduría, y para la que es importante “lo razonable” como categoría filosófica, mercantilizando progresivamente al hombre. La consecuencia de fundamentar el pensamiento sobre bases estrictamente racionales, olvidando la faceta carismática de la condición humana, así como el papel que cumplen los mitos en su corazón, parece ser la de construir sociedades en esencia desencantadas,<sup>1505</sup> que obvian el hecho -científicamente acreditado- de que la naturaleza no es un ente de recursos ilimitados ajeno al devenir sociocultural, sino que el ser humano, formando parte de ella, se ve íntimamente afectado individual y socialmente por sus condicionantes, e interactúa con ella como un grupo de individuos motivados e influenciados por algo más que por una cultura de racionalidad económica.<sup>1506</sup>

Ya se ha argumentado que, a pesar de su coincidencia con muchos de los rasgos definitorios de la Ilustración, no se puede considerar a Montesquieu un prototipo del ideal ilustrado, en todo caso los prototipos a considerar serían varios.<sup>1507</sup>

Como se ha visto a lo largo de estas páginas, el autor nos recuerda permanentemente que los mitos descansan en el vacío, en la ilusión de las palabras y las perspectivas culturales, entre ellas la ilusión del “progreso”. Es consciente de la importancia de los factores sentimentales y de la trascendencia de tener en cuenta la psicología humana y social, tanto en los procesos cognitivos como en los políticos, mostrando, a su vez, que ambos procesos están relacionados y se encuentran en dependencia recíproca con los procesos físicos naturales propios y del entorno.

Aunque, como reconoce C. Iglesias, en el siglo XVIII la materia de las ciencias de la vida se encontraba aún en un momento precoz para llegar a conclusiones rigurosas, hay que reconocer que en la obra de Montesquieu se pone de manifiesto una

---

<sup>1505</sup> Como analiza Richard Tarnas: «El paradigma cartesiano-kantiano expresa y consolida un estado de conciencia en el que la experiencia de las cohesivas profundidades numinosas de la realidad han desaparecido sistemáticamente, dejando un mundo desencantado y un yo aislado». TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 541.

<sup>1506</sup> Cfr. LATOUCHE, Serge, *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*, Barcelona, Intervención cultural, 2009, pp. 24 ss. Como señalan los ecólogos: « (...) cuanto más avanza la globalización, más evidente se hace que el planeta es finito». TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, p. 481.

<sup>1507</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 12-13.

relación de «reciprocidad compleja entre el organismo y su medio, de cuyo resultado ambos resultan hasta cierto punto modificados».<sup>1508</sup> Y en tal relación, el autor tiene en cuenta, tanto la identificación y el análisis individual de los factores que intervienen, como la observación del conjunto de las relaciones en una totalidad compleja y dinámica.

Montesquieu es además uno de primeros y más destacados pensadores modernos en acercarse a investigar las relaciones entre los entornos físicos y los aspectos socioculturales, más en concreto, entre los aspectos geoclimáticos, el carácter, y el comportamiento y manifestaciones de individuos y comunidades. Los vínculos que advierte entre la geografía física y los aspectos antropológicos y culturales reforzaron la perspectiva científica en la investigación de los fenómenos sociales, tal y como era su pretensión.<sup>1509</sup> De la obra del bordelés se deduce que, si se quiere sobrevivir, y yendo incluso más allá, lograr el ideal de felicidad individual y colectiva, el ser humano no ha de concebirse como separado de la naturaleza sino comprender la relación de interdependencia que le vincula a ella.<sup>1510</sup> Una naturaleza que, en sus reflexiones, es entendida como medio natural, pero también como conjunto de leyes de relación por las que se explican los fenómenos.

Sus escritos muestran que el hombre, por su propia biología, no es un ser cuya esencia descansa en la razón, ni individual, ni socialmente. A su juicio, para garantizar una cierta estabilidad de los sistemas políticos, se hace necesario re-encantar permanentemente a los individuos y a las colectividades, buscar y hacer perdurar elementos de motivación y cohesión social que el autor fundamenta en razones antropológicas y encuentra en elementos socioculturales tales como las religiones, los usos, las costumbres, las leyes, etc. Se trata de factores que, en línea con los condicionantes geoclimáticos y biológicos, y fundamentados en el placer y otros mecanismos psicológicos como la búsqueda de la seguridad o el afán de gloria, se acoplan a lo que él llama las características del alma. Humanos y sociedades los hacen suyos, fundamentalmente a través de la repetición (elemento temporal) y los hábitos, dada nuestra condición de animales de costumbres.

---

<sup>1508</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 386.

<sup>1509</sup> Por adentrarse en tales consideraciones sobre las relaciones entre hábitat y cultura Montesquieu merece ser considerado uno de los primeros ecólogos culturales, perspectiva de investigación que no goza de autonomía sino hasta entrado el siglo XX.

<sup>1510</sup> Cfr. TAYLOR, Steve, *op. cit.*, pp. 303 ss.

Montesquieu defiende que al olvido hay que combatirlo con la memoria, que junto al pensar transita de modo inseparable el sentir, y que más allá del conocimiento, hay que buscar la sabiduría necesaria para su adecuada y ética aplicación; no buena, ni verdadera, ni justa, sino adecuada a los fines propuestos.<sup>1511</sup>

La adquisición y práctica de la sabiduría requeriría pues, de una mirada amplia que abarque la participación dinámica de todas las dimensiones del ser humano y las relaciones que establece con el entorno medioambiental y cultural. Desde este punto de vista, puede así argumentarse que subyace en sus escritos un pensamiento complejo con aspiraciones de sostenibilidad, que encierra las posibles perspectivas desde las que enfocar el análisis sociocultural. Su método y puntos de vista proporcionan elementos de análisis aplicables a cualquier sistema sociocultural, buscando una comprensión global de los fenómenos naturales físicos y culturales, de ahí la idea defendida por algunos autores de que su obra fundamenta una ciencia de la sociedad.<sup>1512</sup>

De otro lado, hay aspectos poco resaltados de su pensamiento que muestran el humanismo filantrópico y casi visionario de un hombre confiado en la naturaleza y bondades de la acción humana. Por ejemplo cuando afirma que:

«Los hombres, a través de sus cuidados y de buenas leyes, han hecho que la tierra fuera más propia para ser su morada (...) Del mismo modo en que las naciones destructoras hacen daños que duran más que ellas, hay naciones industriosas que hacen bienes que tampoco terminan al mismo tiempo que ellas».<sup>1513</sup>

Como se ha visto, a lo largo de este estudio se ha acreditado el significado e importancia que tiene la naturaleza en su pensamiento. El hombre es parte de ella y sigue sus reglas: «Los hombres son como plantas, que nunca crecen con felicidad si no están bien cultivadas».<sup>1514</sup> Es fuente del orden social, de modo que hasta «los tratados de paz son tan sagrados entre los hombres que parece que fueran la voz de la naturaleza que reclama sus derechos».<sup>1515</sup> Es el modelo de eficiencia y sostenibilidad a seguir:

«La naturaleza actúa siempre lentamente y, digamos, de modo ahorrativo; sus operaciones jamás son violentas, y hasta en sus producciones, quiere

---

<sup>1511</sup> Cfr. Capítulo 3.8 de esta tesis titulado “La ética: un conocimiento al servicio de una ciencia de lo social”.

<sup>1512</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, op.cit.

<sup>1513</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVIII, 7, p. 354.

<sup>1514</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 122, p. 300.

<sup>1515</sup> *Ibíd.*, 95, p. 236.

temperancia; solo se mueve con regla y medida, y si la precipitan, pronto cae en la debilidad; emplea toda la fuerza que le resta en conservarse, perdiendo por completo su virtud productiva y su potencia generatriz». <sup>1516</sup>

En una reflexión, que asombra por la precocidad de sus planteamientos, el autor se pregunta por el estado general en que los hombres puedan dejar el planeta:

«Vemos como muchas partes de la tierra se cansan de proveer a la subsistencia de los hombres: ¿qué sabemos si la tierra entera no tiene causas de fatiga generales, lentas e imperceptibles?». <sup>1517</sup>

Y el método general, el esquema de razonamiento que, apoyado en una fuerte convicción personal, aporta en su obra a esta y otras cuestiones es siempre parecido: Viajar para comparar, comparar para poder investigar y conocer mejor, conocer para relacionar, relacionar para comprender. Comprender científicamente el mundo para que paralelamente el ser humano se conozca y comprenda mejor a sí mismo como parte del mismo, y adquirir así la virtud, la moderación, y la sabiduría necesarias para el logro de conquistas personales en el marco más amplio de los objetivos sociales y del necesario equilibrio general de las relaciones que mantiene con su entorno. <sup>1518</sup>

Con lo expuesto entendemos que se acredita la complejidad y la orientación sostenible de sus planteamientos, que hacen que, a juicio de un visionario como H. G. Wells, Montesquieu comparta con el inglés John Locke: « (...) el mérito de haber destruido muchas de las ideas falsas que hasta entonces constituyeron un obstáculo poderoso para todo intento deliberado y consciente de reconstruir la sociedad humana», que es precisamente lo que se reivindica aquí. <sup>1519</sup>

Aunque excede con mucho del propósito de este trabajo mostrar la evolución que han tenido hasta el presente las ciencias sociales, económicas y políticas desde que Montesquieu expusiera sus planteamientos, lo cierto es que los retos medioambientales, económicos, tecnológicos, demográficos y políticos del mundo del siglo XXI requieren de modo creciente de una visión conjunta y de una articulación global y coordinada que contemple –como ya hizo Montesquieu– a la naturaleza, a los seres humanos y a los

---

<sup>1516</sup> *Ibíd.*, 114, p. 280.

<sup>1517</sup> *Ibíd.*, 113, p. 278.

<sup>1518</sup> Señala Santaella, citando a Troper, y avanzando en lo que luego se verá en su teoría política: «Montesquieu trata de crear un «equilibrio constitucional» que fuera, a la vez, un «equilibrio social» (...) El equilibrio intangible de la constitución se convierte así en el mismo equilibrio social». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1519</sup> Cfr. WELLS, H. G., *Breve historia del mundo*, Barcelona, Ediciones Península, 2005, p. 286.

sistemas socioculturales en la unidad, complejidad y reciprocidad de sus relaciones. A diferencia de la época ilustrada, las ciencias que entonces se encontraban en estado incipiente, son hoy campos de investigación delimitados. Los conocimientos de los que hoy se dispone, tanto acerca de la naturaleza, como de la psicología humana y social, junto con los que se perfilan ya en el campo de las neurociencias, permiten aventurar que es cada vez más factible esa ‘ciencia de la sociedad’ que se encuentra implícita en sus escritos. Se trataría de una ciencia que proporcione los conocimientos necesarios para orientar el hacer de la parcela de libertad que corresponde a los seres humanos, o dicho de otra manera, el margen de maniobra que permite su plasticidad, en beneficio – como era deseo del bordelés- de la Humanidad, a través de propuestas educativas y metodologías socioculturales y políticas integradoras de los conocimientos de que se dispone en todos los campos del saber.<sup>1520</sup>

Para finalizar este apartado, e interpretando al pensador que nos ocupa, tanto las instituciones políticas, civiles, culturales y religiosas, como las costumbres, usos y hábitos personales y colectivos son una concreción de la idiosincrasia y los valores implícitos en la forma de ver el mundo que las genera, y por ello aborda el estudio de sus relaciones recíprocas.<sup>1521</sup> Sus apreciaciones sobre el modo de configurarse van dirigidas a estudiar su trascendencia, tanto en el comportamiento de los individuos como en las formas de organización política y social. El autor realiza consideraciones generales de carácter psicológico propias de un estudio sobre psicología de masas. Trata de explicar las causas que los originan y los efectos que tienen en el devenir de la vida de los ciudadanos. Introduce así Montesquieu interesantes perspectivas en una especie de psicologismo aplicado a lo social al que ya habían apuntado Locke y Hume,<sup>1522</sup> como la de los vínculos que se establecen entre las creencias y los hábitos personales que estas generan, describiendo cómo esa interacción da lugar a prácticas que constituyen, implícita o explícitamente, una adhesión a determinadas formas socioculturales y políticas.

---

<sup>1520</sup> Cfr. “El desarrollo de las ideas políticas y sociales modernas”, *Ibid.*, pp. 285-294.

<sup>1521</sup> Entendidas las instituciones en un sentido amplio como formas y prácticas de organización social, cultural, religiosa o política.

<sup>1522</sup> Tal interacción no deja de ser una vivencia íntima en el tiempo y el espacio personal que a veces trasciende a lo social, que el autor relaciona además con mecanismos psíquicos y emocionales.



## CAPÍTULO 6.- EL FENÓMENO RELIGIOSO COMO REGULADOR SOCIOCULTURAL

«La moralidad de una perspectiva está irreparablemente unida a la generalidad de la perspectiva».

ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Proceso y realidad*.

En nuestra cultura occidental, ya desde la filosofía política griega se tuvieron en cuenta las relaciones entre religión, ciudadanía y Estado. Con mayor o menor acierto, Platón da buena cuenta de ello en su obra *Las leyes* al asegurar, entre otras cosas, que «una religión privada aparta a los hombres de la fidelidad al Estado».<sup>1523</sup> Pero será sobre todo muy tenida en cuenta en la reinterpretación de todo el pensamiento político que surge con el declive de las ciudades-estado, perdurando sus efectos hasta la época Moderna.

También Montesquieu dedica más de una reflexión al hecho religioso. En opinión de Althusser sus reflexiones en torno a la religión suponen «una verdadera teoría sociológica de las creencias religiosas y morales».<sup>1524</sup> Y como se dijo, pese a su esfuerzo por distinguir los órdenes de estudio y no mezclar los objetos de las diversas ciencias, es consciente de que los distintos órdenes de la vida se entrelazan, y así, vincula lo metafísico con lo religioso, la religión con la moral, esta con lo cívico, lo cívico con lo institucional, y esto último con lo político, en una relación de continuidad a la que no escapan también reflexiones conjuntas sobre los vínculos entre religión y naturaleza, religión y ciencia, o religión y verdad.

Como veremos, el tratamiento que otorga al fenómeno religioso está relacionado, directa o indirectamente, con el conjunto de temas que comprenden sus reflexiones, aportándonos una visión paradigmática de su pensamiento. Sin duda que Montesquieu podría haberse ganado ya en su época el calificativo reciente de sociólogo del conocimiento, pues se preocupa por «los fundamentos sociales de los valores y concepciones del mundo».<sup>1525</sup> Según él, en la religión convergen los condicionantes naturales, las necesidades y limitaciones de la naturaleza humana, y la

---

<sup>1523</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 88 y 129 ss.

<sup>1524</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1525</sup> Objeto central de análisis propio de la Sociología del Conocimiento según Berger y Luckmann. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 16.

instrumentalización de los factores que intervienen en la conformación de una sociedad, más allá de su grado de veracidad.

Queda así reflejada en su obra buena parte de la compleja diversidad de sensibilidades que, en torno a la religión, atraviesan el período que corresponde vivir al bordelés, y que se corresponden con el paso inevitable de una cosmovisión cristiana a otra secular, sin que, paradójicamente, ello impida que algunos de los ideales que fundamentan la primera pervivan «a menudo en formas no reconocidas», como ocurre con el respeto por el alma individual, el reconocimiento de la responsabilidad moral del individuo, la tensión entre ética y política, la sensibilidad hacia los desfavorecidos, o la aspiración última a la unidad de la humanidad.<sup>1526</sup>

Sensibilidades que van desde el continuismo procedente del siglo XVII que trata de vincular la teología con las ciencias de la naturaleza, pasando por las versiones naturalistas que, basadas en la idea de que el ser humano es naturaleza, buscan una moralidad religiosa anclada en la misma (lejos de revelaciones e intervenciones humanas arbitrarias), la filosofía spinozista, el materialismo mecanicista ateo que persigue fundamentar la moral en los afectos humanos y su funcionalidad sociológica, hasta el surgimiento, tras la revolución francesa, de las manifestaciones religiosas deístas de corte puramente racional que alejan a Dios de toda participación terrenal y se vinculan a los políticos.

De entrada, Pierre Rétat señala que Montesquieu participa de la creencia en Dios al modo de muchos de sus contemporáneos, que nacen en un contexto intelectual marcado por la filosofía cartesiana y post-cartesiana, por las críticas a las teorías de Bayle y las respuestas a que dieron lugar, así como por todas las ideas que forman una especie de *Vulgata* de la religión natural en el siglo XVIII.<sup>1527</sup> También Starobinski afirma que, en el tema teológico, Montesquieu acepta la existencia de un Dios creador, «del que proceden la “naturaleza de las cosas” y las relaciones necesarias que de allí se derivan».<sup>1528</sup>

---

<sup>1526</sup> Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 402 ss.

<sup>1527</sup> RÉTAT, Pierre. “Dios, dioses” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=156> >.

<sup>1528</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 91.

Pero sus consideraciones parecen no ser excluyentes en relación a otros credos, pues el bordelés acude a la metáfora del árbol para explicar la vinculación original de las religiones judía, cristiana y musulmana: «La religión judía es un viejo tronco que ha producido dos ramas que han cubierto toda la tierra, es decir, el mahometanismo y el cristianismo».<sup>1529</sup> A mi entender, esta imagen ilustra gráficamente la perspectiva desde la que analiza Montesquieu el fenómeno religioso, caracterizándose su pensamiento -en lo esencial- por una visión unitaria e integradora frente a la diversificación religiosa, y por la búsqueda de una fundamentación natural del fenómeno, separando los aspectos humanos de los divinos o trascendentes. Muestra, además, especial respeto y tolerancia hacia cada concreta religión, pues escribe que: « (...) para amarla y observarla no es necesario odiar y perseguir a los que no la observan».<sup>1530</sup>

El fenómeno religioso constituye además una muestra que resume y concreta de modo ejemplar la metodología empírica con que enfoca los fenómenos sociales, cargado de un importante sentido práctico en lo político, pues vincula la moralidad, la espiritualidad y la religiosidad a las condiciones materiales y naturales de las surgen, sin negar ni los aspectos metafísicos, ni la libertad humana.

La importancia que presta a la religión y la moral es además una prueba de la importancia que otorga a los aspectos ideales en la conformación de las sociedades. Como señalan T. Casadei y D. Felice, Montesquieu parece interesado «por explorar empíricamente un fenómeno del que se aprehende toda su importancia».<sup>1531</sup>

En la base de sus consideraciones encontramos el elemento antropológico, la naturaleza humana. Montesquieu admite la vertiente trascendente del hecho religioso al tiempo que lo fundamenta en la propia psicología humana, y así, la adhesión al fenómeno religioso la provocan a su entender ideas sensibles y factores psicológicos, en línea con la explicación psicológica o antropológica de Hume expuesta en su *Historia natural de la religión*,<sup>1532</sup> aunque el bordelés no se centra en el sentimiento de temor como causa que monopoliza el fenómeno.<sup>1533</sup>

---

<sup>1529</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 60, p. 155.

<sup>1530</sup> *Idem.*

<sup>1531</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 11.

<sup>1532</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 458.

<sup>1533</sup> Y muy en línea también con las conclusiones a las que llegan algunos neurocientíficos al investigar emociones y sentimientos: «Los sentimientos han llevado al hombre a «soñar» y liberarse temporalmente de su finitud inexorable. Con ellos, con los sentimientos, el hombre ha encontrado la energía para elevarse

Coherentemente con su idea de diferenciar el orden, la naturaleza y las leyes de cada aspecto de la realidad, separa las cuestiones divinas de las humanas en la medida en que corresponden a ámbitos distintos: el plano de lo trascendente y el plano de lo terrenal, pero vinculándolas en lo que tienen de influencia recíproca, como se verá a lo largo de las páginas siguientes. No obstante, no reivindica una separación tajante entre la Iglesia y el Estado, o al menos no concibe ambos fenómenos separadamente.<sup>1534</sup> Pero queda claro que su perspectiva de las religiones no es la de un teólogo, sino la de un escritor político que aborda el tema desde una vertiente antropológica y social, buscando, según sus palabras, «aquellas [religiones] que sean más conformes al bien de la sociedad», y examinando «el bien que de ellas se obtiene en el estado civil».<sup>1535</sup>

Para él, el sentimiento religioso es algo propio de los seres humanos, y sus concretas manifestaciones se encuentran medioambiental, histórica y socioculturalmente condicionadas. Cuando habla acerca del motivo de adhesión a las diversas religiones señala: « (...) esto depende mucho de la manera como se concilian con el modo de pensar y sentir de los hombres».<sup>1536</sup> La religión se muestra como un sentimiento humano vinculado necesariamente a presupuestos cognitivos y limitaciones intelectuales, anclado en la propia biología, de tal modo que, si a nuestros ojos y por nuestra condición cognitiva existe lo finito, lo contingente, lo imperfecto, el no ser y lo limitado, nuestra razón deduce la existencia de una experiencia posible de lo infinito, lo necesario, lo eterno, lo perfecto, el ser, lo ilimitado.<sup>1537</sup>

La experiencia religiosa, vinculada a los mecanismos cognitivos y de percepción, puede así desprenderse en buena parte de una teoría del conocimiento y del

---

hacia el infinito (...) Toda experiencia religiosa se coaliga con sentimientos, sean estos de alegría, de amor o incluso de miedo y temor». Cfr. MORA, Francisco, “La conciencia emocional de lo divino”, en *El reloj de la sabiduría...*, pp. 107-111. El fenómeno religioso sigue siendo analizado hoy día tanto desde la perspectiva de la psicología religiosa como de los fenómenos neurobiológicos que la sustentan, siendo considerado por algunos autores como el rasgo más propio y genuinamente humano. Afirma E. O. Wilson que: «La predisposición a la creencia religiosa es la fuerza más compleja y poderosa en la mente humana y con toda probabilidad una parte irradicable de su naturaleza». Citado por Mora, *Ibíd.*, pp. 193-195.

<sup>1534</sup> KINGSTON, Rebecca E.. “Religión” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

<sup>1535</sup> MONTESQUIEU, *Del Espíritu...*, XXIV, 1, p. 547.

<sup>1536</sup> *Ibíd.*, XXV, 2, p. 569.

<sup>1537</sup> Autores como Bermúdez de Castro consideran hoy que la espiritualidad es la gran diferencia que nos separa de otros grandes primates, y realiza todavía alguna consideración de orden universal y trascendencia sociopolítica como que «aún carecemos de una conciencia global y social que pueda velar por el interés de todos los individuos de la especie», y concluye que «hemos perdido la perspectiva real de nuestra verdadera condición biológica». Cfr. BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, “Primates con cultura”, en *op. cit.*, pp. 35 ss.

sentimiento humano. Muy cerca de los postulados psicologistas de Hume, pero sin excluir explícitamente los aspectos divinos, el hecho religioso es para él, en buena medida, consecuencia de nuestra naturaleza: «Es un feliz sentimiento que encontramos en parte en la satisfacción que procede de nosotros mismos».<sup>1538</sup>

Frente a la opinión de algunos autores como Dedieu, en Montesquieu se puede dudar de su adhesión o no a la religión, pero no rechaza la religiosidad en cuanto sentimiento humano en el que el hombre se reconoce como un ser finito y limitado frente a su creador.<sup>1539</sup> Y como sostiene además Starobinski, en Montesquieu «la relatividad de la impresión sensible entraña la relatividad de la prescripción religiosa».<sup>1540</sup> La religión se debe en parte al modo humano de conocer y sentir, y las actitudes ante el hecho religioso provocan distintos sentimientos, de modo que ningún hombre puede desvincularse ni sentir total indiferencia ante el mismo. Por tanto, el hecho religioso es para él un fenómeno universal presente en todo colectivo humano, pues según reflexiona: «El hombre piadoso y el ateo hablan siempre de religión; el uno habla de lo que ama, el otro de lo que teme».<sup>1541</sup>

El autor ahonda en la relación entre religión y sentimientos. Así, a través de los sentimientos que inspira, la religión cumple con una función atenuante de las pasiones humanas, restauradora de la razón y reguladora del orden social, como se ejemplifica en sus *Cartas Persas*.<sup>1542</sup>

A su juicio, el hecho religioso implica a la totalidad de la naturaleza humana: «envuelve todas las pasiones».<sup>1543</sup> El autor recurre con cierta frecuencia a motivos religiosos para disertar, en modo literario, acerca de la voluble e interesada condición humana. Un claro ejemplo lo constituye la carta en la que cuenta que « (...) todos los cristianos quieren ganar el paraíso, pero no hay nadie que no pretenda ganarlo lo más barato posible». Y es que cuando se trata de encontrar justificaciones, según escribe: «

---

<sup>1538</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 2, p. 569.

<sup>1539</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 26.

<sup>1540</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 98.

<sup>1541</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 1, p. 569.

<sup>1542</sup> Ya citamos con anterioridad este texto de las *Cartas Persas*: «Parece que nuestro santo profeta tuvo principalmente la intención de privarnos de todo lo que pudiera turbar nuestra razón: nos ha prohibido el uso del vino, que la hunde; por un precepto expreso, nos ha prohibido los juegos de azar; y cuando le fue imposible eliminar la causa de las pasiones, las ha amortiguado. El amor, entre nosotros, no conlleva ni turbación ni furor; es una pasión lánguida, que deja nuestra alma tranquila, porque la pluralidad de mujeres nos salva de su imperio y atempera la violencia de nuestros deseos». MONTESQUIEU, *Cartas...*, 56, p. 147.

<sup>1543</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 13, p. 556.

(...) a todo se le puede dar una vuelta, incluso a las cosas que parecen menos susceptibles de ello».<sup>1544</sup> En algún momento emplea una amarga ironía, como cuando paradójicamente reflexiona sobre la instrumentalización del sentimiento religioso que: « (...) la miseria misma de los pueblos es un motivo que los hace apearse a esa religión que ha servido de pretexto a aquellos mismos que han causado su miseria».<sup>1545</sup>

Pero frente a la paradoja de Bayle (1647-1706), quién defiende el ateísmo sosteniendo que «es menos peligroso no tener ninguna religión que tener una mala», Montesquieu afirma en cambio que la religión es «el único freno que pueden tener quienes no creen en las leyes humanas». Y así, escribe en referencia a los peligros tanto del ateísmo como de la idolatría: «La cuestión es (...) saber cuál es el mal menor, que a veces se abuse de la religión o que no la haya entre los hombres», escribe.<sup>1546</sup>

Lo divino se tiñe así de lo humano, y en cierto modo, a su juicio se degrada al quedar en manos del estamento religioso. Consecuentemente con ello, es crítico con la Teología por creerse con derecho a interferir y enmendar los designios divinos:

«Si el sultán tuviera en su corte un hombre que le hiciera lo que vos hacéis contra vuestro dios, que estableciera diferencias en sus órdenes y enseñara a sus súbditos en qué casos las deben ejecutar y en qué otros las pueden violar, lo mandaría empalar al instante». Máxime cuando los “derviches” desobedecen sus votos.<sup>1547</sup>

Así, frente al adoctrinamiento eclesial, Montesquieu apuesta por lo espiritual, y distingue entre el fenómeno religioso como componente sociocultural, y la fuerza del espíritu que del hecho religioso puede obtenerse a título personal, destacando por ello la importancia de dedicar un tiempo a la espiritualidad.<sup>1548</sup> En palabras -muy orientativas- de Carmen Iglesias, el autor participa en esta materia de «lo que podríamos denominar un desplazamiento del eje de la religiosidad de la institución al individuo (...)»,<sup>1549</sup> hacia el que camina la modernidad y que se hace presente en el pensamiento

---

<sup>1544</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 57, p. 149.

<sup>1545</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 2, p. 571. Montesquieu coincide aquí con la idea de instrumentalización que se hace del fenómeno religioso con un contemporáneo como d'Holbach.

<sup>1546</sup> *Ibid.*, XXIV, 2, p. 548.

<sup>1547</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 57, p. 148.

<sup>1548</sup> La falta de espiritualidad es una de las perspectivas desde las que se examina y explica la decadencia de Occidente, como refleja Martínez Lozano: « (...) a partir de la Ilustración, por más que el recelo hacia la institución religiosa estuviera justificado, se fue generalizando un empobrecimiento de lo humano, como consecuencia de la negación (práctica) de la dimensión espiritual de la realidad». MARTÍNEZ, Enrique, *La botella en el océano: De la intolerancia religiosa a la liberación espiritual...*, p.12.

<sup>1549</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 470.

contemporáneo, en el que convergen nuevas expresiones religiosas que conceden una mayor autonomía al individuo para desarrollar la espiritualidad.<sup>1550</sup> En la presencia de la espiritualidad encuentra además un índice para la caracterización del grado de desarrollo de los pueblos, como puede observarse cuando afirma: «Consideramos la idolatría como la religión de los pueblos groseros, y aquella que tiene por objeto un ser espiritual, como la de los pueblos esclarecidos».<sup>1551</sup> Además, según venimos defendiendo, encontramos aquí un argumento más a favor del componente evolucionista presente en su obra.

En su opinión, la meditación espiritual permite al hombre un encuentro sincero consigo mismo, y de ella obtiene fuerzas que le permiten afrontar dos de los grandes retos éticos, tan personales como comunes a la humanidad, que son abordados tradicionalmente desde la perspectiva de las creencias religiosas: el miedo y la muerte. Por lo tanto, se encuentran en su obra referencias a la necesidad de considerar la meditación y el silencio como fuentes de fuerza espiritual. Veamos un ejemplo:

« (...) uno solo de esos momentos tranquilos en que el alma, por así decirlo, se rinde cuentas a sí misma y se escucha en el silencio de las pasiones (...) Pero Anaís, cuyo espíritu era verdaderamente filosófico, había pasado casi toda su vida meditando (...) Esa fuerza de espíritu le había hecho despreciar el temor que paralizaba a sus compañeras y la muerte que debía encontrarse al final de sus penas y el comienzo de su felicidad».<sup>1552</sup>

Como señala Rebecca E. Kingston, para Montesquieu la religión es un tema recurrente que sufre una evolución en el transcurso de su obra. Basándose en los estudios de Shackleton, afirma que su interés por los efectos sociales y políticos del fenómeno no pueden hacer presumir que Montesquieu sea un autor contrario a lo religioso, si bien, a juicio de Kingston: « (...) toda definición de la religión propia de

---

<sup>1550</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 508. Para profundizar en las diferencias entre religión y espiritualidad, y su valor hoy como constructo social puede acudir al conjunto de la obra del teólogo español Enrique Martínez Lozano. MARTINEZ LOZANO, Enrique, “La religión como construcción cultural”, en *Vida en plenitud. Apuntes para una espiritualidad transreligiosa*, Madrid, PPC, 2012, pp. 49 ss. Igualmente puede consultarse su obra *La botella en el océano: De la intolerancia religiosa a la liberación espiritual*, en la que se encuentra un análisis resumido los presupuestos cognitivos, psico-sociológicos, culturales y etnocentristas que alimentan las distintas religiones teístas, así como sus consecuencias para el orden sociocultural. MARTINEZ LOZANO, Enrique, *La botella en el océano...*, pp. 52, 81 ss.

<sup>1551</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 2, p. 569. Esta misma tesis es defendida hoy por pensadores que podrían calificarse como partidarios de una trayectoria evolutiva de la humanidad. Citamos los ejemplos de Teilhard de Chardin (1881-1955), Ken Wilber, Rupert Sheldrake, o Steve Taylor. Este último afirma que: «Hoy en día, la práctica espiritual es un imperativo evolutivo». TAYLOR, Steve, *op. cit.*, p. 385.

<sup>1552</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 141, p. 348.

Montesquieu es materia sujeta a especulación, a pesar de sus esfuerzos por defender su ortodoxia en *Defensa de El Espíritu de las leyes*». Lo cierto es que «sus concepciones religiosas fueron juzgadas altamente heterodoxas».<sup>1553</sup>

Carmen Iglesias sostiene igualmente que la polémica acerca de sus personales creencias religiosas permanece abierta, optando, como hizo Sackleton, por un Montesquieu deísta cuya utilidad psicológica y social es para el pensador francés innegable.<sup>1554</sup> Para Althusser, el bordelés se maneja «en el margen terriblemente estrecho que separa sus convicciones de creyente (o sus precauciones de mala conciencia) de sus exigencias de sabio», y religión y moral son analizadas por él como «elementos interiores» de sociedades dadas que contribuyen a conformar su naturaleza y estructura.<sup>1555</sup>

Hecha esta aproximación general acerca del modo en que el bordelés asume el estudio del hecho religioso, corresponde ahora analizar, con más detalle, cómo encaja este factor en el conjunto de sus consideraciones, para lo que será necesario retomar el hilo de argumentaciones anteriores, algunas de las cuales ya han sido tratadas a propósito de su visión del conocimiento, de la ciencia de lo social, y de la condición humana en su conjunto.

### **6.1.- Verdades religiosas y ciencia de lo social.**

Sergio Cotta ha sido uno de los estudiosos que más se ha interesado en el aspecto religioso de la obra del bordelés. En diferentes momentos de su estudio *Montesquieu e la scienza della società*, refiere que, en Montesquieu, los principios metafísicos y divinos aparecen diferenciados de los aspectos humanos, basando su sistema en la idea de un Dios creador al modo cartesiano que rige y conserva el cosmos: Dios crea el mundo según un sistema de leyes invariables y constantes a las que también se sujetará el pensamiento humano. A juicio de Cotta, el bordelés, anticipándose al

---

<sup>1553</sup> KINGSTON, Rebecca E.. “Religión” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>. No puede olvidarse que su obra fue incluida en el catálogo de obras prohibidas por la Iglesia Católica. Lorenzo Bianchi califica al autor de *libertino* en sus críticas a la religión. COURTOIS, Jean-Patrice, “Montesquieu – Les années de formation (1689-1720), Cahiers Montesquieu, n° 5, 1999, textes réunis et présentés par Catherine VOLPILHAC-AUGER”, *Revue Montesquieu*, 4, 2000, p. 216.

<sup>1554</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 470.

<sup>1555</sup> ALTHUSSER, Louis, op. cit., p. 21.



Romanticismo, se diferencia de sus contemporáneos también en la idea de que la religión es un elemento constitutivo de la individualidad espiritual de los pueblos.<sup>1556</sup>

La religión viene a cumplir para Montesquieu una función de orden y cohesión social. De modo que no realiza un estudio completo del fenómeno religioso, sino que se refiere al mismo en tanto trasciende a los fenómenos propios de lo humano. En el libro I de *Del Espíritu* se observa cómo la robusta estructura de su pensamiento filosófico se aborda desde la perspectiva política y social, y no teológica, de modo que realiza un verdadero tratado comparado de la religión como hecho histórico y social. Para Cotta, el enfoque de Montesquieu acerca de lo religioso se apoya en tres ejes: permanecer fiel al fenómeno religioso al salvaguardar la existencia de un Dios creador, criticar aspectos eclesiásticos no esenciales y analizarlo de modo científico.<sup>1557</sup>

A nuestro juicio, queda claro que, participando del pensamiento predominante en su época, Montesquieu asume que la ciencia ha sustituido a la religión como fuente de autoridad intelectual.<sup>1558</sup> Es cierto que, en general, realiza una evaluación favorable de la doctrina cristiana, centrando su crítica en la política eclesiástica. Según Starobinski critica el cristianismo por un camino indirecto, criticando la sed de poder terrenal de muchos de sus dignatarios. Según afirma, Montesquieu:

«Defiende la religión ante los materialistas y los “espinozistas”, pero distingue cuidadosamente la causa de la religión de la del clero; morirá como cristiano respetuoso, después de haberse confesado».<sup>1559</sup>

Por tanto, su anticlericalismo no es antirreligioso, y se aprecia en él una indiferencia revestida de respeto formal por la tradición. Para Montesquieu solo parece haber una religión verdadera, aunque a todas las considera en tanto que instituciones humanas.<sup>1560</sup> No obstante, como apunta R. Kingston, se mostrará muy crítico hacia un gran número de prácticas de la Iglesia Católica, ridiculizará las autoridades eclesiásticas, pondrá en cuestión sus doctrinas y realizará comparativas con el Islam en las que el catolicismo no siempre saldrá favorecido.<sup>1561</sup>

---

<sup>1556</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 7.

<sup>1557</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 16-62, 861.

<sup>1558</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 361.

<sup>1559</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 22, 61.

<sup>1560</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 16-62, 861.

<sup>1561</sup> Cfr. KINGSTON, Rebecca E. “Religión” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

Para Carmen Iglesias, el entendimiento del hecho religioso como fenómeno regulador de lo social, junto a su defensa de la tolerancia, le llevan a un rechazo del dogmatismo y los métodos autoritarios empleados por la Iglesia católica.<sup>1562</sup> En general no cree Montesquieu que sean los hombres los que posean las claves del devenir religioso, y en concreto del cristianismo, al que denomina como «única religión del cielo».<sup>1563</sup> Sus designios los marca Dios, y no los hombres, dado que estos últimos no son lo bastante puros, pues según escribe: «Dios, según decretos que no conocemos, extiende o estrecha los límites de la religión».<sup>1564</sup>

Lo que parece claro es que el despertar del concepto de naturaleza en el siglo XVIII juega un papel central en el pensamiento y se convierte en un instrumento de «laicización de la sociedad», y así, lo religioso es estudiado como un elemento más dentro del juego de factores que conforman el espíritu general de un pueblo.<sup>1565</sup> Es una época difícil para el racionalismo cristiano, pugnando entre explicaciones materiales y espirituales, así como entre verdades religiosas y científicas.

Según C. Iglesias, el dogmatismo no es la vía apropiada para las nuevas tendencias metódicas que están surgiendo, basadas en el estudio de los fenómenos históricos. El nacimiento de nuevas perspectivas desde una concepción naturalista y dinámica del hombre y la naturaleza, que necesita de experimentos y explicaciones que la razón por sí sola no puede conquistar (de lo que es buena muestra el spinozismo), «desbarata el equilibrio entre filosofía y religión conseguido».<sup>1566</sup> Por ello, al igual que Malebranche y otros autores de su época, Montesquieu evita la confrontación directa entre los dogmas religiosos y las consecuencias derivadas de las interrelaciones que trata de evidenciar, aunque no obstante habrá de referirse a ello en su *Defensa*: «No sé por qué sucede que no se puede formar un sistema del mundo sin que a uno se le acuse

---

<sup>1562</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 468 ss.

<sup>1563</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa II, p. 871.

<sup>1564</sup> *Ibíd.*, p. 871.

<sup>1565</sup> «En cualquier caso, la reconciliación de ciencia y fe tuvo lugar sobre esa doble estructura inmaterial y material de la naturaleza, que se basa en un principio de libertad de la divinidad y en un conocimiento fenoménico del mundo material, único objeto de experiencia posible. Tal imagen de la naturaleza se convirtió en paradigma del conocimiento natural y humano, modificando profundamente los hábitos mentales de toda una época y afectando, como hecho cultural de grandes dimensiones, a todas las ramas del saber». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 11 ss, 185. MONTESQUIEU, «Qué es el espíritu general», en *Del espíritu...*, p. 378.

<sup>1566</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 103.

primero de ateísmo».<sup>1567</sup> También en dicho texto hace primar el valor de la religión cristiana sobre la mahometana: «El cristianismo está lleno de buen sentido» -afirma-. Declara amar el cristianismo y se defiende ante las acusaciones de prosélito de la religión natural y el ateísmo.<sup>1568</sup>

Interesa aquí, sobre todo, el tratamiento literal que el autor aporta en sus textos, y excede de este estudio mostrar una visión panorámica de los ascendentes filosóficos de Montesquieu en una época compleja en lo que concierne a la filosofía de la religión. Lo fundamental de lo que hay que entender es que en aquella época, filosóficamente, la idea de «Naturaleza» comienza a primar sobre la de «Dios», con las consiguientes consecuencias que se derivan para otras disciplinas como la filosofía política.<sup>1569</sup>

Montesquieu menciona en alguna ocasión la figura de Dios como un referente «lejano» y «abstracto».<sup>1570</sup> Y así, afirma: «Se ha dicho muy bien que si los triángulos hicieran un dios, le darían tres lados».<sup>1571</sup> En materia de ciencia, el problema de la función de Dios respecto del cosmos era objeto de análisis por parte de los que se dedicaban a las causas primeras de las cosas, mientras que los estudios científicos derivarían hacia el análisis de las segundas causas. A juicio de algunos, la obra del bordelés necesita de una causa primera que garantice «la simplicidad y la constancia de las leyes de la naturaleza».<sup>1572</sup> Montesquieu parece partir de tal supuesto al rechazar el azar: «Porque, ¿qué mayor absurdo que una fatalidad ciega que ha producido seres inteligentes?», escribe.<sup>1573</sup> Y manifiesta en otro lugar: «El autor de la naturaleza ha dado

---

<sup>1567</sup> Esta reflexión es recogida también en sus *Spicilège*: «Je ne sais comment il arrive qu'il est impossible de former un système du monde sans être d'abord accusé d'athéisme: Descartes, Newton, Gassendi, Malebranche. En quoi on ne fait autre chose que prouver l'athéisme et lui donner des forces, en faisant croire que l'athéisme est si naturel que tous les systèmes, quelque différents qu'ils soient, y tendent toujours» (*Spicilège*, n° 565). BIANCHI, Lorenzo. "Ateísmo" [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=339>>.

<sup>1568</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa I, pp. 851-858.

<sup>1569</sup> Sostiene Iglesias que Montesquieu asume de Malebranche la visión de un Dios garante de las leyes naturales que se convierten en ley por mandato divino. De Fontenelle asume la idea de un mecanismo universal sin ataduras metafísicas, rechazando aspectos del apriorismo cartesiano. El papel de Dios es más una necesidad epistemológica. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 11, 44, 99, 100, 101, 110, 103, 133 y 141.

<sup>1570</sup> Cfr. RÉTAT, Pierre. "Dios, dioses" [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=156>>.

<sup>1571</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 59, p. 154.

<sup>1572</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 61. Sobre las nociones de causa primera y segunda empleadas por Montesquieu, cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 190, 198 ss.

<sup>1573</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa I, p. 848. Tesis defendida hoy por los creacionistas frente a los evolucionistas. Cfr. AYALA, Francisco, *Darwin y el diseño inteligente: Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

movimiento a la materia: no se necesitó más para producir esa prodigiosa variedad de efectos que vemos en el universo». <sup>1574</sup>

Al igual que hiciera en lo referente al origen de la sociedad, <sup>1575</sup> guarda las formas y pasa de puntillas sobre esta cuestión, centrándose en el estudio de los hechos concretos, sin que por eso mismo deje demasiado clara su adscripción a una u otra de las líneas de pensamiento religioso en pugna, que transitan desde un deísmo remunerador en virtud del principio de inmortalidad del alma, hasta el pensamiento materialista ateo que parece acoger en su juventud. <sup>1576</sup> Es claro, según sus textos, que recurre al argumento de causalidad, encontrando a Dios como causa última. El ateísmo será por tanto insostenible para él según el argumento causal, sin que ello permita resolver la cuestión de sus personales preferencias religiosas. <sup>1577</sup>

Como argumenta Cotta, para el bordelés la discusión general se enmarca más allá del problema teológico moral de la salvación, en el vasto panorama filosófico de la relación entre Dios, la Naturaleza y la Razón. <sup>1578</sup> Montesquieu, al situarse en el plano de las segundas causas y considerar la religión como hecho social, hace compatible el estudio separado de los aspectos divinos y humanos del hecho religioso. La consecuencia es que donde hay quienes que, como Robert Shackleton, ven un

---

<sup>1574</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 97, p. 239.

<sup>1575</sup> Ver el capítulo 2.1 de esta tesis titulado “El origen de las sociedades”.

<sup>1576</sup> «On retrouve cette même idée du mouvement et de l’organisation de la matière dans un passage des années 20 : «On peut dire que tout est animé, tout organisé. Le moindre fil d’herbe fait voir des millions de cerveaux. Tout meurt et renaît sans cesse. Tant d’animaux qui n’ont été reconnus que par hasard doivent bien en faire soupçonner d’autres. La matière qui a eu un mouvement général, par lequel s’est formé l’ordre des cieux, doit avoir des mouvements particuliers qui la portent à l’organisation » (*Pensées*, n° 76). Ainsi Montesquieu, qui n’a jamais accepté l’athéisme, distingue celui-ci du matérialisme qu’il semble côtoyer dans sa jeunesse». BIANCHI, Lorenzo. “Ateísmo” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=339>>.

<sup>1577</sup> «Pour Montesquieu comme pour Newton, l’ordre et la constitution du monde renvoient d’une façon nécessaire à une cause, donc à l’existence de Dieu: «Comme nous avons toujours vu, lorsque nous voyons quelque montre ou quelque autre machine, que c’est quelque artisan qui l’a faite, de même, lorsque nous voyons le monde, nous jugeons que c’est quelque être supérieur qui l’a fait. Comme nous voyons que tout ce qui se fait dans le monde a une cause, et que nous voyons la matière exister, nous jugeons qu’il y a quelque autre être qui est la cause de l’existence de la matière » (*Pensées*, n° 1096 : «Objections que peuvent faire les athées, et auxquelles je répondrai »)». *Idem*.

<sup>1578</sup> S. Cotta subraya cómo en aquel momento de auge de lo científico la coexistencia entre verdades religiosas y científicas encontraba graves dificultades, y era un problema que el autor no podía obviar en su intento de crear una Ciencia de la Sociedad. Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 13-23, 55.

Montesquieu deísta antes que enemigo de la religión, otros ven en él a un escritor cristiano.<sup>1579</sup>

Para Cotta, por ejemplo, en Montesquieu, la relación entre razón y fe es la misma que se establece entre ciencia y religión, de modo que verdades científicas y religiosas no son contradictorias y, por tanto, se pueden conciliar. El hecho de estudiar las causas y fines terrenales de la sociedad no niega los fines sobrenaturales dentro de un cosmos querido por Dios.<sup>1580</sup> Claro está, señalamos nosotros, que esa conciliación solo será posible en la medida en que las verdades naturales sean una continuidad de las verdades religiosas, y Montesquieu -salvo excepciones puntuales, como cuando afirma que se debe abrazar el cristianismo y rechazar la religión mahometana-<sup>1581</sup> no se pronuncia sobre ello en referencia a una u otra religión, sino en relación al fenómeno religioso, y en la medida en que interesa a sus planteamientos sociales. Tanto es así que, en una de sus cartas privadas, señala que la búsqueda de una «verdad puramente especulativa» le parece infinitamente menos preferible que la «infinidad de bienes prácticos» que de ello pueden derivarse.<sup>1582</sup> El sentido práctico de sus reflexiones es evidente.

Así pues, la pregunta que cabe hacerse es: a juicio del bordelés, ¿qué verdades podemos extraer del hecho religioso? En las *Cartas Persas* se adentra algo en la metafísica disertando sobre la naturaleza de Dios, del alma, y por ende sobre la naturaleza y libertad humanas, preguntándose si podemos conocer a Dios. Y la respuesta es que las capacidades del hombre son bien limitadas: «¿Por qué tanta filosofía? Dios está tan alto, que ni siquiera percibimos sus nubes. Solo le conocemos bien en sus preceptos».<sup>1583</sup> Ya se hizo referencia a su visión del conocimiento religioso: «Tu ciencia es un abismo más profundo que el océano», pone en boca de uno de sus personajes.<sup>1584</sup>

Si bien es cierto que defiende en sus *Pensamientos* que Dios ha creado el mundo y lo conserva por su providencia, también lo es que en los mismos critica la

---

<sup>1579</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 6.

<sup>1580</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 53.

<sup>1581</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 4, p. 550.

<sup>1582</sup> KINGSTON, Rebecca E.. “Religión” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

<sup>1583</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 69, pp. 185-186.

<sup>1584</sup> *Ibid.*, 16, p. 54.

ilusión de un conocimiento metafísico basado en el método de contrastar opiniones. La verdad religiosa es a su juicio, algo difícil de aprehender en tanto que revelada y expresada en los términos propios del lenguaje humano. Lo divino y lo humano se entremezclan en la forma y los términos de tal revelación, y así, escribe de las verdades reveladas:

«Parece primero que los libros inspirados no son otra cosa que las ideas divinas expresadas en lenguaje humano; por el contrario, en nuestro Alcorán, se encuentran a menudo el lenguaje de Dios y las ideas de los hombres; como si, por un admirable capricho, Dios hubiera dictado las palabras y el hombre aportado los pensamientos».<sup>1585</sup>

En cualquier caso, defiende que la certeza del grado de verdad alcanzado depende del punto de vista, espíritu y circunstancias de que se parte, como ocurre en sus reflexiones sobre catolicismo y protestantismo.<sup>1586</sup>

Por tanto, continuamente se observa que no parece interesarle tanto la religión en su perspectiva o dimensión divina como en la personal y social. Entre otras cosas porque presupone el carácter limitado del conocimiento a que pueden aspirar los seres humanos, incluido el aspecto religioso. No considera las creencias religiosas en razón de su grado intrínseco de veracidad, sino desde la relatividad de su adecuación en cada caso al cumplimiento del fin humanista que persigue, que como se verá, no es sino lograr la felicidad en un ambiente de bondad y armonía políticas y sociales en relación con el entorno, y con independencia de la religión imperante.

Así pues, insistimos en que no contempla la religión en función de si alguna en cuestión es o no verdadera, sino en razón de las implicaciones y ramificaciones del hecho religioso. La considera incluso desde un punto de vista utilitarista, habida cuenta los valores cívicos que lleva aparejados y su consecuente importancia como factor aglutinante de lo social. En este sentido recurre en algún momento al argumento de Blaise Pascal (1623-1662) de que se obtienen muchos más beneficios teniendo fe que

---

<sup>1585</sup> *Ibid.*, 97, p. 241. Sobre la comparativa entre el Oriente y Occidente religioso, escribe Cassirer, haciendo partícipe a Montesquieu de la actitud crítica y escéptica que con carácter general se caracteriza en materia religiosa a la Ilustración: «En las *Lettres Persannes* de Montesquieu la comparación entre el Oriente y el Occidente no se decide a favor de este último y la observación y crítica desembarazadas de los persas descubre por doquier lo arbitrario, lo convencional y lo accidental en todo aquello que, en opinión del país, pasa por lo más seguro y santo». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 156, 189-190.

<sup>1586</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 5, p. 551.

no teniéndola.<sup>1587</sup> Además, utilizará también la naturaleza como modelo, en tanto estudiando la misma se deducen los mejores y más adaptados principios que dan lugar al que llama derecho de gentes, base de verdades religiosas y del sentido común, así como legitimador de tratados, leyes, usos y costumbres.<sup>1588</sup> En cualquier caso, deja a las religiones el estudio de las verdades religiosas, centrándose en la trascendencia que estas verdades tienen, sea cual sea la religión, para la obtención de fines que sobreentiende o proyecta como universalmente compartidos, de ahí que la tolerancia sea considerada un valor esencial y necesario para su consecución.

En un entendimiento ideal, verdad y tolerancia van de la mano. Verdades y prácticas religiosas parecen situarse, por encima incluso de lo dispuesto por las distintas religiones, en un plano común a todas ellas. Esto se aprecia cuando escribe:

«Vivían en las tinieblas antes de la idolatría antes de que la divina luz viniese a aclarar el rostro de nuestro gran profeta. Por lo demás si se examina de cerca su religión [la cristiana] se encontrará como una semilla de nuestros dogmas (...) Por todas partes veo el mahometanismo. Aunque no encuentre a Mahoma».<sup>1589</sup>

Esto concuerda con la idea del dios-monarca de muchas religiones al que se refiere en sus *Pensamientos*.<sup>1590</sup> Tanto es así que sueña, en un ejercicio de optimismo histórico, con un encuentro ideal y compartido en el que se manifestarán verdades a las que ahora no podemos aspirar por culpa de nuestros errores, de nuestra naturaleza limitada, pero que un día podrá alcanzarse en un mundo globalizado donde reinen el hermanamiento y la unidad religiosa. Encontramos en Montesquieu aspiraciones de universalidad:

«Es inútil: La verdad se escapa y siempre penetra las tinieblas que la rodean. Llegará un día en que el Eterno no verá sobre la tierra más que verdaderos creyentes. El tiempo que todo lo consume destruirá incluso los errores. Todos los hombres se admirarán al encontrarse bajo el mismo estandarte».<sup>1591</sup>

---

<sup>1587</sup> BIANCHI, Lorenzo. “Ateísmo” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=339>>.

<sup>1588</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 95, p. 236.

<sup>1589</sup> *Ibid.*, 35, pp. 96-97.

<sup>1590</sup> «Dieu est comme un monarque qui a plusieurs nations dans son empire; elles viennent toutes lui porter le tribut et chacune lui parle sa langue, religion diverse». KINGSTON, Rebecca E.. “Religión” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

<sup>1591</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 35, p. 97.

Para insistir en que ello es posible pone el ejemplo de los antecesores, recurre a la ya analizada función social de la idea de paraíso: «El pueblo troglodita se consideraba una sola familia».<sup>1592</sup> Pero la conquista de la tolerancia, punto de partida para la unidad, se ve a su entender dificultada por las luchas religiosas intestinas por un poder al que siempre aspira la condición humana: « (...) no ha habido jamás un reino donde hayan existido tantas guerras civiles como en el de Cristo».<sup>1593</sup>

El hombre ha interpretado el mensaje divino a su conveniencia, y así, reflexiona sobre el hecho de que en torno a las Escrituras giran místicos, ascéticos, moralistas, teólogos, casuistas e intérpretes, y compara estas obras con: « (...) un país donde todas las sectas bajan yendo al saqueo, un campo de batalla donde las naciones enemigas que se encuentran libran grandes combates, donde se atacan, donde hay mil modos de escaramuzas».<sup>1594</sup> La razón es que:

« (...) esos autores –me respondió– no han buscado en las escrituras lo que hay que creer, sino lo que creen ellos mismos; no las han mirado como un libro donde estaban los dogmas que debían aceptar sino como una obra que podría otorgar autoridad a sus propias ideas; es por eso que han corrompido todos sus sentidos y torturado todos sus pasajes».<sup>1595</sup>

El autor afirma explícitamente que las disputas religiosas intestinas confunden al hombre: «No puedo ni mover la cabeza sin verme amenazado de ofenderos, y sin embargo querría complaceros y emplear en ello la vida que me habéis concedido».<sup>1596</sup> Y, sobre todo, conducen a la intolerancia y la represión:

«Es un principio que toda religión reprimida se transforma en represora (...) Es útil pues que las leyes exijan de las diversas religiones no solo que no perturben al Estado, sino también que no se perturben entre ellas».<sup>1597</sup>

Montesquieu desea ante todo la paz. Hay una apuesta decidida por la idea de « (...) que de una vez se pudiera hacer la paz (...) y dejar a Dios el cuidado de decidir acerca de los méritos de estos santos profetas».<sup>1598</sup> Y ante ese análisis de la realidad el autor opta por un sentido pragmático: más importante que el hecho de que una religión

---

<sup>1592</sup> *Ibid.*, 12, p. 46.

<sup>1593</sup> *Ibid.*, 29, pp. 84-85.

<sup>1594</sup> *Ibid.*, 133, p. 327.

<sup>1595</sup> *Idem.*

<sup>1596</sup> *Ibid.*, 46, p. 117.

<sup>1597</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 9, p. 578.

<sup>1598</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 60, p. 156. Como es sabido, también Kant abordará el tema de la paz en *Sobre la paz perpetua*. KANT, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 2005.



sea verdadera, es que modere las costumbres de los hombres. En la interpretación que del bordelés hace Starobinski se afirma que: «La fe separa y se convierte en pretexto de guerras absurdas, mientras que la actividad benéfica, iluminada y precedida por el conocimiento racional, nos establece en lo universal».<sup>1599</sup>

Frente a las ideas iusnaturalistas de Grocio y Pufendorf, interesados en la naturaleza ideal y racional del hombre, y sin renunciar a amplios ideales históricos, Montesquieu se interesa por comprender, experimentar y observar el mundo tal como es,<sup>1600</sup> por lo que, en todo caso, cabría admitir en su pensamiento un iusnaturalismo científico como «forma científicamente válida de la teoría política».<sup>1601</sup> Partiendo de ahí, una vez posicionada la religión ante la ciencia y la verdad, recoge diversas reflexiones en torno a las complejas relaciones que observa entre la religión, la moral, la ciudadanía, las instituciones y la política. Y en un balance final de ese análisis terminará por concluir que la religión, no obstante todo lo anterior, es «fuente de luz»,<sup>1602</sup> pues en el fondo, como parte de la realidad individual y social, el hecho religioso interesa profundamente a Montesquieu por sus conexiones con el resto de factores que componen una sociedad.

## **6.2.- Religión, libertad, moral y ciudadanía.**

Continuando con la cuestión religiosa, y como se ha podido comprobar en las observaciones hechas anteriormente, aunque de un modo indirecto, las cuestiones metafísicas están presentes en las reflexiones de Montesquieu. Se adentra tímidamente en ellas disertando sobre la contradictoria naturaleza de un Dios que posee todos los atributos pero parece no poder cambiar la esencia de las cosas. Aborda la relación del

---

<sup>1599</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1600</sup> «A las leyes generales del mundo físico, a las reglas generales de la obligación ética, la conciencia ilustrada puede responder por medio de una sociología, también general, que comprenderá al mundo tal como es, sin por ello renunciar, dentro de los límites de lo posible, a modificarlo introduciendo en él un poco más de justicia: por tanto manteniendo viva la memoria de la equidad ideal». STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 91.

<sup>1601</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 323. Hoy día desde la perspectiva sociobiológica se tratan de analizar científicamente los vínculos entre naturalismo y comportamiento social. Para la Sociobiología, moralidad y ética conforman un nivel superior de complejidad social, encontrando su fundamento en mecanismos de coevolución biológica. TERRADAS, Jaume, “Vida social”, en *op. cit.*, p. 407.

<sup>1602</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 17, p. 56. Como se ha visto, tanto la religión como el conocimiento son «fuente de luz» en Montesquieu, y en cambio no se adentra en cuestiones metafísicas. Parece que convivieran en su teoría, por un lado la visión agnóstica de que no es accesible al entendimiento humano un conocimiento que trascienda la experiencia, y por otro las tesis gnóstica y neoplatónica de que es posible redimir a los hombres a través de un conocimiento de sí mismo y del mundo que les ilumina. Y ello sin negar ni renunciar a la posible existencia de un Dios creador.

dogma del preconocimiento absoluto con las ideas cristianas de libertad y naturaleza humana, únicamente para apuntar las tesis que considera más importantes de una y otra metafísica religiosa, algunas de las cuales se subrayan ahora, y así, escribe:

«Dios (...) nunca está limitado más que por él mismo (...) El alma es la obrera de su determinación, pero hay ocasiones en las que se encuentra tan indeterminada que no sabe ni siquiera en qué sentido determinarse. Con frecuencia no lo hace más que para hacer uso de su libertad (...) Ordinariamente, deja a la criatura la facultad de actuar o no actuar, para dejarle la de merecer o no, renunciando entonces a su derecho de actuar sobre ella y determinarla (...) Dios parece ignorar la determinación futura de los espíritus (...) es la primera verdad que Moisés haya enseñado a los hombres».<sup>1603</sup>

Concluye afirmando que:

«Dios está tan alto, que no percibimos sus nubes. Solo lo conocemos bien en sus preceptos. Es inmenso, espiritual, infinito. Que su grandeza nos recuerde siempre nuestra debilidad».<sup>1604</sup>

Partiendo de estos presupuestos, será difícil que Montesquieu se decante por una moral revelada, optando más bien su teoría por los postulados que reflejará Helvetius (1715-1771) al afirmar que «la moral tiene que partir de una comprensión de las fuerzas que producen la acción humana».<sup>1605</sup>

En materia moral participa de una época en la que, respondiendo a una visión filosófica más amplia, la razón trasciende de la revelación teniendo en cuenta la experiencia. Cualquier perspectiva sobre la moralidad estará condicionada por el punto de partida que se adopte acerca del papel de la naturaleza, de la revelación, de la razón, del origen de la sociedad, del reconocimiento o no de la libertad del hombre, etc. Se trata de una época en la que, como señala Cassirer:

«El centro de gravedad se desplaza del apriorismo al empirismo, de la razón a la pura experiencia (...) Toda moral trascendente y toda religión trascendente se convierten en un castillo en el aire».<sup>1606</sup>

Y en la obra de Montesquieu, la reflexión de Cassirer a propósito de la sociedad ilustrada, se advierte que podría trasladarse, en sus propios términos y con la intervención de los mismos factores, al resto de sociedades contemporáneas. Un período

---

<sup>1603</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 69, pp. 183-186.

<sup>1604</sup> *Ibid.*, 69, pp. 185-186.

<sup>1605</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 431.

<sup>1606</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 274.

en el que en Europa no es fácil permanecer ajeno a la idea de que los hombres no están regidos solo por su razón, sino que también cuentan sus sentidos, sus impulsos, sus necesidades, sus pasiones, apostando por una perspectiva comparativa desde la que observar autocríticamente la propia cultura.

Por otra parte, en sus reflexiones Montesquieu hace converger los análisis acerca de la libertad, de la moral, de la religión y de la ciudadanía. De entrada, libertad y moral son cuestiones muy vinculadas. El bordelés aborda el tema de la moral no sin antes investigar los presupuestos de la libertad del hombre, y en esto, frente a la indiferencia moral que se manifiesta en la obra de Maquiavelo, sí puede presentarse a Montesquieu como ejemplo de imparcialidad científica.<sup>1607</sup> Ya se vio que, a su juicio, las razones físicas influyen en el carácter y comportamiento de pueblos e individuos hasta el punto de ser susceptibles de ser tomados en consideración por la moral.<sup>1608</sup> No queda aclarada explícitamente la cuestión de si priman el determinismo o la libertad, preocupándose más el autor de la relación de los factores que de su primacía.<sup>1609</sup> Pero hay en su obra referencias a la libertad de los pueblos, a la libertad política, de las costumbres, del espíritu, del hombre y de la mujer, así como también a la libertad de la naturaleza humana en relación con los designios de Dios. Concluíamos que no parece que pueda deducirse si el hombre es o no enteramente libre, pero la existencia de la libertad es un presupuesto necesario, aunque no satisfactoriamente resuelto en su teoría, y en todo caso se trata de una libertad condicionada, fruto de la plasticidad de su naturaleza y posible en la medida de sus limitaciones.<sup>1610</sup> Escribe Starobinski interpretando su obra:

«Precisamente porque es libre, el hombre no es llevado por esa necesidad mecánica que se expresa hasta el instinto de los animales. El hombre, único ser de la creación dotado de una razón que aspira a la libertad, y de una

---

<sup>1607</sup> Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 272.

<sup>1608</sup> Cfr. capítulos de esta tesis 1.6 “Fundamentos medioambientales y biológicos del carácter y las pasiones”, y 5.1 “Factores geoclimáticos y diversidad sociocultural”.

<sup>1609</sup> Cfr. capítulos de esta tesis 5.7 “Espíritu individual y espíritu general”, y 5.8 “Complejidad sociocultural y primacía de factores”.

<sup>1610</sup> Por otra parte, Montesquieu se ocupa de la libertad política: «Propiamente hablando, libertad existiría allá donde se practicara una política equilibrada, moderada, que no declinara en excesos ni corrupciones (...) Montesquieu estaría cerca del concepto de libertad negativa manejado por Isaiah Berlin en su obra *Dos conceptos de libertad* (1958), rindiéndose a la evidencia de que no imperaría libertad alguna en un Estado que no pusiera “cadenas” (metáfora mediante la que se simbolizan las propias leyes) para que los individuos no se estorbaran los unos a los otros, ni se impidieran ejercer esa libertad desprovista de coacciones. Hacen falta, por tanto, promulgar leyes estables con tal de evitar el caos y facilitar la convivencia interpersonal en un Estado». CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *op. cit.*, p. 15.

libertad que aspira a la razón, también es el único ser que puede desatinar. Es imperfecto».<sup>1611</sup>

En cualquier caso, el ser humano tiene un margen de maniobra, ya que puede anhelar y elegir uno u otro rumbo. En sus escritos la propia definición de libertad, así como su ejercicio, siempre se encuentran en estrecha relación con la trascendencia de lo querido, de lo deseado, en tanto, a la larga este planteamiento desemboca en el escenario que a él más le interesa, el escenario de lo histórico, lo social y lo político. No hay libertad si esta es arbitraria, si se ejercita en el vacío, y solo se comprende en relación a los fines que se persiguen. La libertad de hacer es en Montesquieu libertad para hacer algo concreto. Y coherentemente con lo anterior define así la libertad política:

« (...) la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiere (...) no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer (...) es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten».<sup>1612</sup>

Como ya dijimos, Rousseau supeditará la libertad individual a los intereses de la mayoría, pero para Montesquieu la libertad debe preservarse por encima de todo, y por ello afirmamos en su momento que la tensión entre individualidad y sociabilidad es algo insuficientemente resuelto en su teoría, porque no explica bien cómo conciliar la libertad individual con los intereses de la sociedad.<sup>1613</sup>

Hemos necesitado hacer unas breves reflexiones acerca del presupuesto de libertad en el pensamiento de Montesquieu porque en su obra encontramos un hilo conductor que lo vincula todo intelectual y empíricamente. Una correlación, que el derecho regula de modo distinto en cada cultura y forma de gobierno, y que traduce criterios y formas de conducta morales, entre aspectos naturales, metafísicos y filosóficos, hasta llegar al desenvolvimiento de la vida cotidiana del ciudadano a través de la conformación y vivencia de las instituciones religiosas y civiles. Religión, moral y ciudadanía se encuentran pues estrechamente vinculadas.<sup>1614</sup> En este punto, ya dijimos que su visión se acerca mucho a la idea que expondrá Rousseau de que la «categoría

---

<sup>1611</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 21-29.

<sup>1612</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 3, p. 202.

<sup>1613</sup> Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, pp. 447, 450, 451.

<sup>1614</sup> Esta organizada combinación de aspectos ideales e institucionales, civiles y religiosos, se conjugará bien en el pensamiento del irlandés Edmund Burke (1729-1797) para quien: « (...) todas las posesiones espirituales de un hombre derivan del hecho de que es miembro de una sociedad organizada. En efecto, la sociedad y la tradición social son los custodios de todo lo que ha creado la especie, sus ideales morales, su arte, su ciencia y su saber». *Idem.*

moral fundamental» se encuentra muy vinculada a la condición de ciudadano.<sup>1615</sup> Pero, mientras que en Rousseau, tanto la condición moral como la ciudadana, se fundamentan más en aspectos sentimentales y utilitarios, sin rechazar ambos, Montesquieu, en su apuesta por la ciencia, no descarta el conocimiento objetivo de las razones que puedan impulsar a tales elementos.<sup>1616</sup>

La indiferencia hacia la verdad o falsedad de la religión -que analizamos en el apartado anterior- y que ya se encuentra en Maquiavelo, es un rasgo propio del pensamiento Moderno.<sup>1617</sup> La verdad revelada y la moral interesan al bordelés en la medida en que trascienden los hábitos individuales y colectivos, configurando un espacio sociocultural común y un modo específico de ocupar el tiempo de los hombres, en tanto ciudadanos.<sup>1618</sup> Como señala Graciela Isnardi en su introducción a *Del Espíritu*, para Montesquieu la religión: « (...) debe tener un efecto concreto sobre la vida civil, y el hombre religioso será siempre mejor ciudadano que el que no lo es».<sup>1619</sup>

Como afirma Sergio Cotta, inspirándose en el pueblo romano el bordelés acoge la religión por su sentido cívico tras el reconocimiento de su necesidad social, lo que hace que en las *Cartas Persas* se aprecie una reducción de la religión a la moral.<sup>1620</sup> Carmen Iglesias es aún más explícita, y afirma que en Montesquieu « (...) la moral se reviste de un carácter social y laico; se trata de una moral inscrita en la naturaleza humana y no dependiente directamente de ningún dogma religioso (...) Se trata, pues, de una moral cuyo fundamento es la utilidad».<sup>1621</sup>

Se sustenta así nuestra afirmación de que en su obra se aprecia un hilo conductor basado en la reciprocidad de efectos entre factores físicos, antropológicos, morales y religiosos. El británico Locke ya había señalado que las ideas, incluidas las ideas

---

<sup>1615</sup> *Ibíd.*, p. 467.

<sup>1616</sup> Precisamente es a partir de las teorías de Rousseau y de Kant cuando George Sabine sitúa el momento de una nueva escisión de los ámbitos científicos y morales. SABINE, George, *op. cit.*, pp. 440, 441, 443.

<sup>1617</sup> *Ibíd.*, p. 280.

<sup>1618</sup> «La vista continua de los combates de gladiadores hacía extremadamente feroces a los romanos: cabe señalar que Claudio se mostró más inclinado a derramar sangre a fuerza de ver esa clase de espectáculos». MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence, Oeuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 463.

<sup>1619</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, p. 10. El ejemplo más claro para Montesquieu de una unificación de normas religiosas y morales, de leyes, usos y costumbres, que conduce a la conservación de la sociedad y a la virtud es el caso de China. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.189.

<sup>1620</sup> «Alla base della posizione delle Lettres sta ovviamente una riduzione della religione a morale...». COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 28.

<sup>1621</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 463 ss.

morales, son producto de sensaciones. Montesquieu incluye además la influencia del ambiente y de cada sistema cultural. A través de la moral y la educación se tratará de implantar una política realista que canalice los «impulsos pasionales de la naturaleza humana (...) Naturaleza y virtud coinciden, pues, en el logro de la felicidad».<sup>1622</sup>

De otro lado, las complejas relaciones entre libertad y moralidad se encuentran a medio camino entre lo históricamente dado y lo pretendido en cada contexto sociocultural. Fruto de su creencia en la existencia de lo que denomina espíritu general, para Montesquieu, la moralidad se sustenta en una conciencia social que queda igualmente reflejada en las leyes. No está claro el espacio que ocupa la libertad, ni el grado de participación de la voluntad humana entre los factores físicos (pre-existentes), los culturales (que no hemos elegido al nacer), y las motivaciones personales, cuya naturaleza depende en buena medida de los anteriores, así como de las pasiones y carácter de cada sujeto. No obstante, el autor parte del reconocimiento de una participación real, deliberada y activa de los hombres en el devenir civilizador, como a su juicio prueba la historia, y así lo recoge en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*, al analizar el papel de la religión en el devenir del pueblo romano.<sup>1623</sup> Lo que parece indudable es que en su entendimiento de lo moral hay una subordinación de los fines personales a los colectivos que hace que el autor camine entre el ser y el deber ser, sin que pueda tildársele de iusnaturalista en tanto no sustenta su tesis en elementos ideales objetivos.

Aunque ello lo aboca a una contradicción difícilmente salvable, no se aprecia en Montesquieu, como en Voltaire, la opción por una moral inmutable<sup>1624</sup>. En él, «la naturaleza del naturalista está en contradicción con la naturaleza del moralista».<sup>1625</sup> Y en cambio encuentra razones para ambas, pues ambas se fundamentan en una razón natural, y no deja de manifestarse una contradicción en tal planteamiento. En sus reflexiones acerca de la esclavitud, se encuentran por ejemplo, como hace notar Starobinski, costumbres “contra natura” que pueden llegar a explicarse «y casi

---

<sup>1622</sup> «Por otra parte, esta explicación fisiológica de lo psíquico, esta dependencia de las pasiones y sentimientos con respecto a la situación de la «máquina» que es el organismo humano, se encuentra a lo largo de toda la obra de Montesquieu, desde *lettres Persanes* a *Esprit des Lois*». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 281, 464. Será algo más tarde, a fines de siglo, cuando comiencen a estudiarse «las condiciones internas fisiológicas que afectan en el comportamiento físico». HURTADO S., Ricardo, *op. cit.* p. 48.

<sup>1623</sup> MONTESQUIEU, *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, pp. 435 ss.

<sup>1624</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 272.

<sup>1625</sup> STAROBINSKI, Jean, “Las causas naturales”, en *op. cit.*, p. 101.

justificarse por “razones naturales”». <sup>1626</sup> Durkheim también destacó esta contradicción en su obra. Al separar el derecho de la moral, el bordelés se sitúa en la encrucijada, no resuelta, de tener que explicar sus distintos orígenes y fundamentos. Sin optar claramente por el relativismo societario, para él existen valores universales y relaciones de equidad cuyo origen no explica suficientemente, <sup>1627</sup> y este es claramente un punto deficiente en su teoría. <sup>1628</sup> Y es cierto, Montesquieu solo se identifica verdaderamente con unos pocos valores que considera universales, entre los que pueden citarse el amor al prójimo, la tolerancia, la paz, y la felicidad de los pueblos. No hay que olvidar que para él: «LA FELICIDAD DEL PUEBLO ES LA SUPREMA LEY», <sup>1629</sup> según escribe, y todo lo que conduce a ella es moralmente útil, independientemente de su forma cultural religiosa: «Cabe hablar en tal sentido de un humanismo religioso, de una concepción de la religión como ‘benevolencia’, como ‘amor por el género humano’», señalan T. Casadei y D. Felice. <sup>1630</sup>

A propósito de su insistencia en el logro de la felicidad Starobinski afirma que: «La dicha fue para Montesquieu una evidencia perpetua: la vivió. Pero hay que decir más: la dicha está en el centro mismo de su carácter (...) La dicha se mezcla con el curso mismo de la existencia, en su nivel más elemental». <sup>1631</sup> La interpretación naturalista que realiza Starobinski sobre su visión de la moral es bastante acertada al vincularla a los aspectos fisiológicos. La fisiología impone la búsqueda de placer, que impulsará igualmente al conocimiento. La felicidad es el objetivo de los hombres, y el método y los ritmos que se imprimen son los que determinan su consecución. Y entre ellos, la práctica de la virtud y la moderación son las principales guías, pero no porque sean bondadosas en sí mismas, sino porque implican los ritmos fisiológicos adecuados a la consecución de tales fines. De tal modo que también la dicha se sitúa en medio de dos extremos, y los hombres han de usar de la razón y conocerse lo suficiente, tanto para no excederse en sus expectativas, como para no dejar de aspirar a aquello que sí está a su alcance. Reflexiona Starobinski:

---

<sup>1626</sup> *Idem.*

<sup>1627</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 38.

<sup>1628</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 426.

<sup>1629</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 23, p. 611. El mismo Montesquieu lo escribe en mayúsculas.

<sup>1630</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 14.

<sup>1631</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 21.

«Si la dicha va de la mano con la medida y la moderación, estas no son, a primera vista, más que cualidades de movimiento, y no imperativos morales (...) Resulta, además, que esta dinámica del placer equilibrado coincide con las exigencias de la moral. Es a través de los placeres –de los verdaderos placeres- como llegamos al imperativo del bien (...) nuestro placer no desagrada a Dios».<sup>1632</sup>

Nuevamente se aprecia que, en sus reflexiones, el aspecto fisiológico se relaciona con el sociocultural, en este caso concretándose en una moral colectiva que permita colmar los fines individuales. Montesquieu aspira, por tanto, al cumplimiento de fines personales, tanto en el marco de los límites impuestos por la naturaleza, como en el del respeto por los valores colectivos. Es a través de lo particular como desemboca en lo universal. Es a través de la armonía entre los procesos fisiológico-espirituales de los individuos y la “fisiología de lo social” como se alcanza el equilibrio político al que aspira en su sentido más amplio. Hay pues fines individuales claramente impuestos por la naturaleza, y orientados al cumplimiento de instintos y necesidades físicas y espirituales básicas derivadas de la naturaleza del clima y el entorno que condicionan la moral. Otros son fines personales o colectivos, bien fruto de un sueño personal, bien de la aspiración colectiva a alcanzar un concreto proyecto social, que en todo caso no son realizables sino por cauces en los que intervienen factores tanto naturales, como políticos, jurídicos, institucionales y religiosos. Una vez más la relación de interdependencia entre la naturaleza y la moral se hace patente en sus escritos, como se puso de manifiesto en un capítulo anterior:

«Hay ciertos climas donde lo físico tiene una fuerza tal que la moral es casi impotente (...) Es aquí donde se ve hasta qué punto los vicios del clima, dejados en libertad, pueden aportar desorden. Es aquí donde la naturaleza tiene una fuerza tal y el pudor una debilidad que no se puede comprender».<sup>1633</sup>

Lo que parece obviar es el hecho primordial de que la consecución de fines básicos para la supervivencia ha sido lo que originariamente llevó a los hombres a competir y matarse entre sí. Algo que, si dejamos de lado su funcionalidad psicológica,<sup>1634</sup> se opone igualmente a la visión idílica del paraíso perdido que muestra en las *Cartas Persas*. Así pues, ¿hasta qué punto sus aspiraciones de amor al prójimo, tolerancia, paz, y felicidad de los pueblos, responden a un “deber ser” revelado o

---

<sup>1632</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 21-29.

<sup>1633</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVI, 8, 10, pp. 332-334.

<sup>1634</sup> Cfr. capítulo 2.9 de esta tesis titulado “La función de la idea de paraíso”.



pueden derivarse de la naturaleza de las cosas? La explicación puede encontrarse en la visión evolucionista a la que se ha hecho referencia varias veces,<sup>1635</sup> y en que esos fines -que hace suyos al tiempo que de la colectividad- serían la consecuencia de la instauración y desarrollo de la ciencia de la sociedad a la que apunta Montesquieu. Una ciencia dotada de legitimación en la medida en que puede desvelar los mecanismos capaces de conducir a los seres humanos hasta tales fines, comenzando por infundirles el deseo de alcanzarlos, o de apartarlos de tal camino. En ese desvelar empírico y metódico consiste su empeño, y al mismo se encuentra orientado el trasfondo de su obra.

Desde esa perspectiva se entiende que el autor afirme que la religión es «fuente de luz»,<sup>1636</sup> porque promueve el sentimiento de igualdad y nos acerca al prójimo. Y el acercamiento a los otros lleva a la comprensión y al sentimiento de que todos los hombres son iguales: « (...) el cristianismo hace iguales a todos los hombres».<sup>1637</sup> Los mismos no cristianos que refleja en sus *Cartas Persas*, al contemplar Occidente advierten el error de la falta de reconocimiento de la igualdad por sus religiones, lamentándose por ello: «¡Por qué nosotros no seremos como los cristianos! (...) porque el agua no es bastante pura para lavarnos (...) una religión que se hace preferir a todos los intereses humanos y que es pura como el cielo del que ha descendido», no favorece en cambio la igualdad.<sup>1638</sup> «Al perder vuestra religión, habéis perdido vuestra libertad, vuestra felicidad y esa preciosa igualdad que hace el honor de vuestro sexo», escribe.<sup>1639</sup>

Para el barón de La Brède, las religiones tienen la virtud de acercar al hombre a los otros con criterios morales, y sostiene que:

«En un país donde se tiene la desdicha de tener una religión que no ha sido dada por Dios, siempre es necesario que concuerde con la moral; porque la religión, incluso falsa, es la mejor garantía de que los hombres puedan tener una verdadera probidad humana».<sup>1640</sup>

Así pues, a su entender la religión garantiza la probidad de los hombres y aporta «moderación y compasión por los desgraciados».<sup>1641</sup> La religión busca en el prójimo

---

<sup>1635</sup> Cfr. capítulo 2.2 de esta tesis titulado “Evolución social. El Montesquieu posibilista y relacional”.

<sup>1636</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 17, p. 56.

<sup>1637</sup> *Ibid.*, 75, p. 196.

<sup>1638</sup> *Ibid.*, 75, p. 196.

<sup>1639</sup> *Ibid.*, 67, p. 175.

<sup>1640</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa I, p. 852.

<sup>1641</sup> *Ibid.*, XXIV, 8, p. 553.

«hacerle todo el bien posible».<sup>1642</sup> Toda religión debe «impedir que los hombres se alejen del amor y la piedad que deben sentir unos por otros», declara.<sup>1643</sup> Se observa también aquí que su concepción del amor dista del amor pasional o de pareja, pues como acertadamente describe Starobinski: « (...) un primer motivo que lo aparta del amor-pasión es la exigencia de lo universal (...) El único amor legítimo es, por tanto, el amor “filantrópico” que nuestro corazón debe a la humanidad entera».<sup>1644</sup>

Como ya se avanzó, Montesquieu apuesta por la espiritualidad y el civismo frente al adoctrinamiento. Eso se aprecia también en la vinculación que establece con el aspecto emocional, tal y como acabamos de ver, y tanto es así que las verdades morales lo son además, no por ser desveladas, impuestas o reconocidas, sino por ser verdades sentidas. En una de las cartas se dice: «Hay ciertas verdades tales que no basta con persuadir de ellas, sino que además hay que hacerlas sentir: tales son las verdades de la moral».<sup>1645</sup>

Insiste pues una y otra vez en la correlación entre fenómenos, desde lo metafísico a lo jurídico, trazando el complejo camino que va en lo moral desde los factores externos a los seres humanos hasta su fuero interno; desde las ideas y las verdades reveladas, hasta lo que cada hombre puede saber y sentir, sin olvidar las necesidades biológicas, sociales, políticas y culturales de los individuos y de los pueblos. Montesquieu sabe que no solo mueve a hombres y mujeres la satisfacción de necesidades tan básicas como saciar su hambre o cobijarse. No solo les mueven las ideas, las verdades –reveladas o no-, o la razón; también les impulsan los sentimientos, las pasiones, los sueños. Por tanto religión, moral y ciudadanía se encuentran ancladas en lo físico y lo antropológico, así como estrechamente vinculadas en el común denominador de lo sociopolítico, pues a su juicio los fines individuales, y en su caso religiosos, solo pueden hacerse efectivos en sociedad. Complacer a Dios, esto es, cumplir con los fines religiosos, se consigue ejercitando una buena ciudadanía civil, ya que según sus palabras:

---

<sup>1642</sup> *Idem.*

<sup>1643</sup> *Ibid.*, XXIV, 22, p. 564.

<sup>1644</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 46.

<sup>1645</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 11, p. 40. Hoy se analiza científicamente desde diversas disciplinas esa mezcla inextricable de juicio y sentimiento, de razón y emoción en que, ya desde la infancia del ser humano, consiste la comprensión moral. Cfr. GOPNIK, Alison, “EL AMOR Y LA LEY. Los orígenes de la moral”, en *op. cit.*, pp. 221 ss.

«Dios ama a los hombres [y] (...) es seguro complacerlo amándolos también, es decir, ejecutando con ellos todos los deberes de la caridad y la humanidad, sin violar las leyes bajo las cuales viven. Se puede estar más seguro de complacer a Dios de esa manera que observando tal o cual ceremonia, puesto que las ceremonias no tienen ningún grado de bondad por sí mismas [por tanto] (...) el mejor medio para lograrlo es vivir como un buen ciudadano en la sociedad en la que me habéis hecho nacer y como buen padre en la familia que me habéis dado».<sup>1646</sup>

En un discurso que recuerda a Confucio (551 a. C.- 479 a. C) afirma:

« (...) la observancia de las leyes, el amor por los hombres, la piedad hacia los padres, son siempre los primeros actos de religión (...) ¿el primer objetivo de un hombre religioso no debería ser el de complacer a la divinidad que ha establecido la religión que profesa? (...) Pero el medio más seguro para lograrlo es, sin duda, observar las reglas de la sociedad y los deberes de la humanidad».<sup>1647</sup>

Y así, el factor religioso desemboca en íntima comunicación con lo político:

«Cristianismo, estoicismo, confucianismo son religiones que desarrollan una positiva función política, pues incitan a la acción, a los deberes humanos y sociales de los ciudadanos, al amor al prójimo, a la moralidad».<sup>1648</sup>

Sin olvidar, en todo caso, el factor psicológico social, pues:

«Para que una religión comprometa, es necesario que tenga una moral pura (...) es seguro complacer al pueblo por medio de sentimientos que la moral aprueba, tanto como molestarlo por los que ella reprueba».<sup>1649</sup>

### **6.3.- La funcionalidad sociopolítica de religión y moral.**

Expuestas, no sin cierta dificultad, las complejas relaciones que vinculan unos y otros factores, puede afirmarse que, en la visión del bordelés, lo que prima es la funcionalidad sociopolítica que cumplen la religión y la moral. Pasamos ahora a desvelar más esta afirmación.

Como sabemos, Montesquieu pertenece a una época, la Ilustración, que hereda al tiempo que trata de romper, con una tradición filosófica y epistemológica de

---

<sup>1646</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 46, pp. 117-118.

<sup>1647</sup> *Idem*.

<sup>1648</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, "Por una filosofía del límite...", p. 14. Sobre la acogida por Montesquieu de las ideas estoicas de Cicerón, cfr. LARRÈRE, Catherine, "Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu", *Cahiers Montesquieu*, n° 5, 1999, p. 163-183.

<sup>1649</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 2, p. 571.

continuidad entre las primeras causas-verdades y el conocimiento posterior derivado de las mismas, de modo que, hasta entonces, la certeza del saber se encontraba supeditada a su coherencia con esas causas primeras, de origen fundamentalmente teológico. De alguna manera, la Ilustración no se ha liberado por completo de esa tendencia, lo que queda reflejado en la obra de un gran pensador como Montesquieu, por ello, Carmen Iglesias habla de que en su pensamiento se observa una paradójica «continuidad discontinua», que constituye un rasgo definitorio de su talla intelectual en una época marcada por la transición de modelos epistemológicos.<sup>1650</sup>

En la visión sistemática del mecanicismo universal, la religión se situaba como punto de partida de las verdades científicas, y por lo tanto, sus verdades habían de tratar de encajarse de uno u otro modo. Y pese a que Montesquieu es más newtoniano que cartesiano, participa de una búsqueda más o menos premeditada de coherencia entre los ámbitos intelectual y empírico, así como de una pretendida solución de continuidad entre las verdades divinas, los descubrimientos científicos, los caminos sociales y el devenir de los individuos; si bien, lo hace separando los ordenes religioso y científico, al tiempo que los analiza desde la perspectiva de lo social.<sup>1651</sup>

Lejos de planteamientos epistemológicos dogmáticos de carácter revelado, la comprensión de la interrelación de los fenómenos, unido a las aspiraciones a que por biología, por cultura, y también por necesidad, aspira el ser humano, hace que, a partir de Montesquieu, la naturaleza de la labor política consista cada vez más en una cuestión de gestión de realidades sobre las que recae un conocimiento interdisciplinar. En el proceso de formación de realidades humanas, y por ende, sociales y políticas, intervienen todos los factores originariamente descritos en su obra, y el paulatino conocimiento de los mismos hace que todos ellos se incorporen progresivamente al orden de la ciencia política con criterios cada vez más científicos. Y la religión es uno de esos factores que aúna la complejidad biológica, cognitiva y pasional del ser humano, su necesidad de una dimensión trascendente y su naturaleza evolutiva, siendo por ello susceptible de ser instrumentalizada políticamente de modo consciente.<sup>1652</sup>

---

<sup>1650</sup> IGLESIAS, C., “Continuidad y discontinuidad entre Descartes y Newton”, en *El pensamiento...*, pp. 156-160, 199.

<sup>1651</sup> IGLESIAS, C., “Cartas Persas y la tendencia materialista”, *Ibíd.*, p. 119.

<sup>1652</sup> «Hoy somos conscientes de que la *religión* es una *construcción humana*, a través de la cual, en el mejor de los casos, se ha buscado canalizar todo aquello que tiene que ver con la dimensión *espiritual* de la realidad. Como tal, siempre ha sido deudora del marco cultural en el que ha aparecido y, más ampliamente, del nivel de conciencia en que los humanos se encontraban». MARTINEZ, Enrique, *La*

Hoy día historiadores, antropólogos culturales, economistas, y estudiosos de ciencias que aún no existían como tales en la época de Montesquieu, saben bien de la importancia que los factores geográficos, climáticos y ecológicos en general han desempeñado y desempeñan en las sociedades humanas.<sup>1653</sup> Las ciencias naturales y antropológicas conocen mejor el papel fundamental que la dimensión biológica tiene en el comportamiento humano. La Psicología avanza en el conocimiento de la forma de conocer y responder individualmente a los estímulos del mundo y de nuestro interior. Mientras, desde la Sociología se analiza la psicología de las masas en sociedades, descritas por algunos investigadores como sociedades avanzadas de la información.<sup>1654</sup> Hoy comienza a sentirse la necesidad de comprender los fenómenos de modo interdisciplinar sin disociar lo natural de lo cultural, la historia del presente, ni lo conocido del objeto que conoce. Pero ya se ha puesto de manifiesto que, en la época en la que escribe Montesquieu, algunas de estas perspectivas distaban mucho de ser disciplinas de estudio delimitadas y estructuradas. De hecho algunas de ellas ni siquiera eran tenidas en cuenta al observar y analizar la realidad. Señala Starobinski que:

«La curiosidad de Montesquieu, recorriendo dominios tan vastos, no sabía que se enfrentaba, por turnos, a unas ciencias hasta tal punto disímbolas: las disciplinas todavía no se habían atrincherado detrás de sus fronteras. Y es porque hemos subdividido el saber que (...) nos parece tan disperso».<sup>1655</sup>

Esta es precisamente una de las claves de la evolución cultural de la especie humana, y una de las razones por las que históricamente los hombres se hacen conscientes de que se ha superado una etapa y se aborda un nuevo período sociocultural. Hoy se habla con énfasis de Neurociencias, conscientes de la perspectiva que el estudio del sistema nervioso aporta sobre las conclusiones a que se llegan en otras ramas del conocimiento, sin que por ello se haya negado antes su existencia. Algo parecido ocurrió en la época ilustrada. Al igual que hay un mérito enciclopedista que corresponde a todo un colectivo de autores, el contemplar tantas perspectivas diferentes y reunir las en un análisis conjunto por primera vez, tratando de analizarlas de manera sistemática en sus relaciones, es una de las grandezas del autor que estudiamos, y queda reflejada en

---

*botella en el océano : De la intolerancia religiosa a la liberación espiritual*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009, p.13.

<sup>1653</sup> El cambio climático que acontece es buena prueba de ello.

<sup>1654</sup> Cfr. CASTELLS, Manuel, *La era de la información (vol. I): Economía, sociedad y cultura: La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

<sup>1655</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 17.

*Del Espíritu de las Leyes*, algo por lo general extensible al conjunto de su obra. Como es inevitablemente una de sus carencias, el no poder delimitar con precisión los ámbitos que aborda, el conjunto de perspectivas que abarca de manera más o menos consciente. Una limitación más propia del estado de conocimientos de la época que de la valía y la capacidad del autor.

Los intereses de Montesquieu van más allá de la política, del derecho y de la ciencia natural de su época, ámbitos a los que lo circunscriben algunos autores.<sup>1656</sup> Su tiempo no dispone aún de la madurez, ni de los elementos suficientes, para diferenciar nítidamente los aspectos geográficos de los climáticos, los biológicos de los psicológicos, ni los religiosos de los culturales y políticos. Se comienza entonces a hacerlo, y se adivina que todos se encuentran en interacción recíproca y responden a criterios de relación necesarios, a los que Montesquieu llama leyes, sobre los que indaga pero sin poder aclarar sus reglas con precisión, acudiendo por ello a conceptos amplios en los que subsumir sus conclusiones, como el de espíritu general. El autor recurre a explicaciones fundadas en lo que denomina la naturaleza de las cosas, sin saber nunca el lector si estamos hablando de lo físico, de lo biológico, o de los efectos que naturalmente se derivan de cada fenómeno, y es por lo que, como se ha dicho, acude a explicaciones y conceptos genéricos como el de espíritu general. En este sentido es cierto que sus apreciaciones naturalistas son las más de las veces erradas.

Pero en su época, Montesquieu aún no es un científico social en sentido estricto. Esta será una de las caracterizaciones que hace de él la historia posterior. Tampoco se mantiene estrictamente en el plano positivo y descriptivo del ser, ni puede ser considerado un filósofo iusnaturalista.<sup>1657</sup> Observa, tratando de describir y comprender, inspirado en su condición de viajero, de intelectual tolerante con lo ajeno y crítico con su propio mundo cultural, pero también participa de su tiempo compartiendo el afán de lograr conquistas e ideales históricos colectivos, y posee también sus propios sueños. En particular participa de la creencia de que con el conocimiento se puede transformar el mundo. Donde otros ven distinción, él ve interrelación. Donde unos tratan de apropiarse de verdades aisladas inmutables y eternas, él ve fenómenos parciales y cambiantes que desembocan en planteamientos más amplios. Para él, el estudio del ser lleva a

---

<sup>1656</sup> Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1657</sup> Ya se ha dicho que en todo caso podría discutirse si Montesquieu se ampara en un iusnaturalismo de base científica.<sup>1657</sup>

comprender las leyes o relaciones necesarias entre las cosas, y a su entender, en el mundo de lo humano el movimiento no responde solo a fenómenos físico-mecánicos, sino que los sentimientos y las pasiones desempeñan un papel fundamental. Por eso le interesa todo aquello relacionado con la condición humana, en especial lo relacionado con el conocimiento y la motivación de los individuos.

El aprendizaje y ejercicio de una política eficaz, fin último de sus escritos, requiere a su juicio de la gestión de un conocimiento que abarca a un tiempo lo particular y lo universal, lo individual y lo colectivo, que depende tanto de la captación del espíritu general, concepto que sintetiza la influencia que el ambiente físico-moral ha ejercido históricamente en el hombre, dando lugar a las diferentes sociedades, como de los hábitos cotidianos de los individuos que les hacen no olvidar que sus esfuerzos presentes se orientan a su felicidad y realización en sociedad, como buenos ciudadanos. Según su teoría y su deseo, tales conocimientos guiarán al legislador para hacer valer criterios realistas y eficaces, y no puramente racionales, dogmáticos o especulativos. Helvetius (1715-1771) llevará a sus últimas consecuencias esta idea al afirmar que no hay que quejarse de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, «que siempre han colocado el interés de los individuos en oposición con el interés general».<sup>1658</sup>

Llegar a conocer las características determinantes del espíritu general de un pueblo, exige analizar el conjunto de factores que conforman cada realidad individual, social y política, al tiempo que “construyen” socioculturalmente a los sujetos, y entre los mismos Montesquieu incluye tanto la religión como la moral. Como señalan T. Casadei y D. Felice, en este punto Montesquieu se adelanta a su tiempo, pues a tenor de la obra del bordelés: «La individualidad espiritual de un pueblo (...) “no puede formarse ni plenamente desarrollarse sin la contribución de la religión”: idea esa “por completo ajena a la filosofía de las luces”, mientras que “el Romanticismo la retomará y desarrollará”».<sup>1659</sup>

Como ya se ha manifestado, la religión puede vivirse como adoctrinamiento o como espiritualidad, como dogmatismo impuesto o como reconocimiento sentido de una moralidad que contribuye a formar buenos ciudadanos. Como también se ha

---

<sup>1658</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 431.

<sup>1659</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 14. Una vez más Montesquieu se aparta y adelanta a su tiempo.

recalcado, cuando Montesquieu alude al fenómeno religioso lo hace distinguiendo los fenómenos y dogmas trascendentes relativos a las primeras causas de orden sobrenatural, de la funcionalidad práctica de sus preceptos en el orden social. Se establece así una delimitación entre el hecho religioso en sí, por un lado, y su trascendencia política, por otro, sin perjuicio de que ambos factores, religiosos y políticos, se encuentren en interacción con un claro predominio de la religión, según recoge en alguna de sus reflexiones. La religión se presenta en ocasiones como un elemento más fuerte que la política. Así, con este sentido en las *Cartas Persas* se dice que frente al rey:

« (...) hay otro mago más fuerte que él, que no es menos amo de su espíritu que del de los demás. Ese mago se llama el papa: a veces les hace creer que tres no son más que uno, que el pan que se come no es pan, o el vino que se bebe no es vino, y mil otras cosas de esta clase».<sup>1660</sup>

En cualquier cultura, e incluso con una religión «falsa», Montesquieu trata de acreditar el sentido utilitario del dogma para el Estado civil. No importa su verdad, sino las consecuencias de su uso o abuso. El factor religioso, como el moral, se analiza por su valor de aglutinador y sustento de los factores políticos y jurídicos. En su visión las leyes civiles y religiosas son complementarias en un sentido práctico.<sup>1661</sup> La clave de la instrumentalización política del fenómeno religioso en Montesquieu estriba en poner el acento en las consecuencias prácticas que, para el mantenimiento de la cohesión y el logro de la armonía social, se derivan de las diferentes creencias. Y por otro lado, en procurar la coherencia, en cada situación dada, entre lo que conviene creer lo que conviene pensar y el modo en que según usos, costumbres y leyes conviene comportarse. Se trata de un ejercicio de reflexión intelectual que en Montesquieu va más allá de lo propagandístico, haciendo de su análisis y articulación objeto de la ciencia.

Ya dijimos que, para el bordelés, la moralidad se apoya en una conciencia social reflejada en las leyes. Aprecia pues una reciprocidad de efectos entre las leyes y la moral que le llevará a destacar la posibilidad de, a través de la legislación, crear las condiciones sociales para hacer más morales y responsables a los hombres. Recíprocamente, y a su juicio, en ocasiones la religión, con un fuerte componente moral

---

<sup>1660</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 24, p. 72.

<sup>1661</sup> No hay que perder de vista que Montesquieu es un jurista, y por lo tanto le cuesta desprenderse en sus reflexiones de ese sentido utilitario inmanente al Derecho. Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 19.



implícito, puede corregir los inconvenientes de la Constitución política: « (...) la religión puede sostener el Estado político cuando las leyes se encuentran impotentes».<sup>1662</sup> En el capítulo de *Del Espíritu* titulado “De cómo la fuerza de la religión se aplica a la de las leyes civiles”, puede observarse como aúna objetivos civiles y religiosos:

«Como la religión y la ley civil deben principalmente tender a que los hombres sean buenos ciudadanos, se ve que cuando una de las dos se aparta de este fin, la otra debe redoblar su esfuerzo; cuanto menos represora sea la religión, más debe reprimir la ley civil».<sup>1663</sup>

Y aunque, como se ha dicho, separa los ámbitos estatal y religioso, dado que la ley habla al espíritu y busca el bien, mientras que la religión habla al corazón, da consejos y busca la perfección,<sup>1664</sup> también encuentra ventajas en vincular Estado y Religión.<sup>1665</sup> Puesto que ideas, creencias, pasiones, costumbres, hábitos y sentimientos influyen en lo político, y dado que la religión es fuente de tales elementos, lo religioso le interesa en la medida en que sirve como ayuda o como obstáculo para la comprensión y logro de un fin político. Y este mismo esquema será el que finalmente, según se deduce de sus escritos, debiera aplicar el buen legislador respecto de todos los factores implicados en una ciencia de lo social. Al final, coherentemente con la visión que se expuso del saber, todo conocimiento de la realidad sirve a los hombres para transformarla en aras de unos fines que serán más fácilmente realizables en tanto sean acordes con las reglas de la naturaleza.

En general y con un sentido práctico, Montesquieu hace una valoración mayoritariamente política de la religión, al tiempo que predica que se debe abrazar el cristianismo y rechazar la religión mahometana,<sup>1666</sup> y que proclama algunas ventajas políticas del cristianismo al proporcionar cierto derecho político y de gentes.<sup>1667</sup> Si bien, no excluye ninguna, llegando a afirmar que: « (...) todas las religiones contienen preceptos útiles a la sociedad».<sup>1668</sup> Y a todas ellas antepone el valor de la tolerancia, que

---

<sup>1662</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 16, p. 559.

<sup>1663</sup> *Ibid.*, XXIV, 14, p. 557.

<sup>1664</sup> Cfr. *Ibid.*, XXIV, 2, pp. 552-553.

<sup>1665</sup> Cfr. *Ibid.*, XXIV, 1, pp. 547 ss. «Uno de los últimos capítulos de las *Consideraciones* (cap. XXII), consagrado a la decadencia del Imperio de Oriente, insiste en las consecuencias desastrosas de la confusión de lo político y de lo religioso en la práctica del gobierno...». STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 113.

<sup>1666</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 4, p. 550.

<sup>1667</sup> *Idem.*

<sup>1668</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 85, p. 215.

nace de la universalidad religiosa, cuya esencia y premisa común es el amor a Dios y el consiguiente amor a los hombres.<sup>1669</sup>

En su estudio “La funzione politica della religione secondo Montesquieu”, Sergio Cotta pone claramente de manifiesto que Montesquieu asigna un papel a la religión en la vida política, y vuelve a recordarnos su fuerza constitutiva de la individualidad espiritual de los pueblos.<sup>1670</sup> Para el bordelés, las formas religiosas cumplen una función diferente según estemos ante formas de gobierno republicanas, monárquicas o despóticas. Basándose en el fundamento sagrado del poder temporal, expuesto en la *Epístola* de San Pablo a los romanos y seguida por Santo Tomás, la fórmula de la monarquía es la más acorde con la Teología, sin perjuicio del reconocimiento de Santo Tomás a la comunidad como titular de la soberanía.<sup>1671</sup>

En diversos apartados explica el bordelés cómo cada tipo de gobierno conviene más a un tipo de religión. Así, al gobierno moderado conviene más la religión cristiana, al despótico la mahometana, a la religión católica la monarquía, y a la protestante se adapta mejor la república, por ejemplo. Expone a tal propósito diferentes argumentos que acaba resumiendo en las características de todo tipo que conforman el espíritu general de cada pueblo: la mansedumbre a que induce el evangelio cristiano se adapta a los gobiernos moderados; el espíritu de libertad e independencia de los pueblos del norte, y la falta de una jefatura visible hace que convenga más la forma republicana. Al fin, si ponemos en relación estas consideraciones con lo visto en capítulos anteriores, acabaremos vinculando los fundamentos medioambientales del carácter y las pasiones con las manifestaciones religiosas y los tipos de gobierno, como veremos un poco más adelante.<sup>1672</sup>

Montesquieu abunda más en consideraciones sobre los estados despóticos porque en ellos se advierte más claramente la funcionalidad religiosa:

«En los Estados despóticos, no hay leyes fundamentales, ni tampoco depósito de leyes. De allí que en estos países, por lo común, la religión

---

<sup>1669</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 30. Cotta cita como antecedente la doctrina de Nicolás de Cusa (1401-1464). La tolerancia será un valor muy compartido por Voltaire y la mayoría de autores de la época.

<sup>1670</sup> COTTA, Sergio, “La funzione politica della religione secondo Montesquieu”, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n° 43, 1966, fasc. 3, pp.582-603.

<sup>1671</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 55.

<sup>1672</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 3, 4, 5, pp. 549-551.

tenga fuerza, es que ella forma una especie de depósito y de permanencia. Y si no es la religión, son las costumbres lo que se venera, en lugar de las leyes». <sup>1673</sup>

«En los Estados despóticos (...) El hombre es una criatura que obedece a una criatura que exige (...) Las leyes de la religión son un precepto superior». <sup>1674</sup>

«En estos Estados la religión tiene más influencia que en ningún otro; es un temor agregado al temor. En los imperios mahometanos, los pueblos sacan en parte de la religión el asombroso respeto que tienen a su príncipe». <sup>1675</sup>

A través de elementos propios del ámbito de lo religioso, de los que se apropia lo político en beneficio de la sociedad o de sí mismo, es posible un tratamiento adecuado de las pasiones, que al formar parte de la condición humana están presentes en cualquiera de sus manifestaciones. Compara así el trato político de las pasiones en los sistemas francés y persa. En el sistema francés el hombre puede superar por sí mismo los temores más terroríficos, como por ejemplo el miedo a la muerte, por el cumplimiento voluntario y deliberado de una satisfacción que le es superior. Afirma que una religión con infierno y paraíso es adecuada a la naturaleza del hombre, que teme y espera. <sup>1676</sup> Pone a Roma y Grecia como ejemplos de que el mejor pago a un gran servicio público es una satisfacción espiritual, y defiende repúblicas y contextos políticos en los que se emplee la palabra «patria» como marco ideal para el desarrollo «del honor, la reputación y la virtud». Las acciones encuentran entonces su satisfacción en ellas mismas, en su cumplimiento, por «el placer de haber sido su bienhechor». Incluso afirma: «Cualquier hombre es capaz de hacer bien a otro hombre, pero contribuir a la felicidad de una sociedad entera es parecerse a los dioses». <sup>1677</sup> Llegará así a valorar que en Occidente, los principios del cristianismo pueden ser motor de la patria. <sup>1678</sup> Las víctimas de la patria comparten «corazón y espíritu entre los deberes de la religión y los del arte militar». <sup>1679</sup>

---

<sup>1673</sup> *Ibíd.*, II, 4, p. 46.

<sup>1674</sup> *Ibíd.*, III, 10, p. 57.

<sup>1675</sup> *Ibíd.*, V, 14, p. 95.

<sup>1676</sup> *Ibíd.*, XXV, 2, p. 571.

<sup>1677</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 89, pp. 222- 223. «Es justo esa felicidad terrena lo que atrae al científico de la política de Montesquieu, al punto de hacer de él también el primer gran 'sociólogo de las religiones'». CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, "Por una filosofía del límite...", p. 15.

<sup>1678</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 6, p. 552.

<sup>1679</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 84, p. 213.

La canalización religiosa de las pasiones y su instrumentalización política resulta así evidente. En una reflexión comparativa con Oriente se pregunta uno de sus personajes:

«Ahora bien, ¿esta noble emulación no puede ser enteramente apagada en el corazón de vuestros persas, en quienes los cargos y las dignidades no son sino atributos de la fantasía del soberano? (...) [un] favor del príncipe, con el cual nacen y mueren (...) [donde] un hombre que tiene para sí la estima pública nunca está seguro de no verse deshonrado mañana».<sup>1680</sup>

Las pasiones son objeto de la filosofía y la teoría política de Montesquieu al igual que para Maquiavelo (1469-1527), Hobbes (1588-1601), Locke (1632-1704) o Hume (1711-1776): «La ambición, la envidia, la religión, el odio, las costumbres, todo lo separaron», escribe el pensador francés.<sup>1681</sup> Y es posible una instrumentalización de estos elementos en beneficio de la política, como afirma que ocurrió en Roma en su *Disertación sobre la política de los romanos*. En ella denuncia que «la religión era una hábil estratagema de los poderosos para establecer su dominio sobre los humildes».<sup>1682</sup> En cambio, en otros casos, sale beneficiado un pueblo amparado en un sistema de gobierno cercano a lo que considera el ideal: Inglaterra «(...) Es el pueblo que en el mundo más ha sabido valerse de estas tres grandes cosas: la religión, el comercio y la libertad».<sup>1683</sup>

Para Sergio Cotta, uno de los investigadores que más ha escrito sobre este aspecto, la religión se constituye en un elemento garante del orden social, sea porque representa una fuente de libertad, sea porque sus enseñanzas ponen límites al arbitrio humano, sea porque inspira potentemente la libertad interior que permite enfrentarse al poder establecido, o porque restablece el equilibrio social a través de su moralidad y las esperanzas que deposita en los hombres.<sup>1684</sup>

Esta función psicológica motivadora o disuasoria llevará al bordelés a hacer una valoración negativa del ateísmo y la superstición, y así se recoge con carácter general en sus *Pensamientos*. El ateísmo tiene pésimas consecuencias sociales porque, al margen

---

<sup>1680</sup> *Ibid.*, 89, p. 223.

<sup>1681</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 16, p. 462.

<sup>1682</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 8.

<sup>1683</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XX, 7, p. 415. Para Jean Touchard, el elogio de Montesquieu hacia las instituciones inglesas es fruto de un equívoco. Cfr. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 307.

<sup>1684</sup> COTTA, Mauricio, FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta» en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 893-905. Asimismo Cfr. COTTA, Sergio, «La funzione politica della religione secondo Montesquieu»,... pp.582-603.

de obviar las verdades reveladas, no inspira la esperanza en una vida y felicidad eternas. Por otro lado, y dado que tiene una enorme fuerza, la superstición ha tenido consecuencias fatales en el curso de la historia,<sup>1685</sup> pues según escribe: «Los prejuicios de la superstición son superiores a todos los otros prejuicios, y sus razones superiores a todas las razones».<sup>1686</sup> Y cabe señalar que, en los pueblos bárbaros, la superstición otorga aún más poder al clero.<sup>1687</sup>

Para acabar con este análisis acerca de las interacciones que observa Montesquieu entre lo religioso, lo antropológico y lo sociopolítico, hay que señalar que tras reconocer y ensalzar la tolerancia como principio esencial de la religión romana en su *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, se pronuncia acerca de las bondades de las sociedades plurireligiosas y los malos efectos de la intolerancia. A su entender, la diversidad religiosa en un mismo Estado hará que rivalicen unas con otras para demostrar sus bondades y eficacia social, generando tolerancia. En última instancia, ante la pluralidad de opciones hará a los propios hombres «responsables de la unidad del género humano».<sup>1688</sup>

Una vez más, repite que el mensaje religioso es, en sí mismo y en esencia, bueno para la dimensión política, y que es el proselitismo de los hombres lo que genera intolerancia, eclipsa la razón humana y provoca guerras cuyos malos efectos germinan por millares. En su defensa de la tolerancia y su manifestación de los efectos perniciosos de la intolerancia y la guerra coincide con ideas que pensadores anteriores, como Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro, recogen respectivamente en sus obras *Adagios* y *Utopía*, pues proclama Montesquieu:

«Si hay que razonar sin prevenciones, Mirza, te diré que no sé si no será bueno que en un Estado haya varias religiones (...) De modo que siempre se ha señalado que una nueva secta introducida en un Estado era el medio más seguro para corregir todos los abusos de la anterior. Es inútil decir que el príncipe no tiene interés en soportar varias religiones en su Estado (...) porque no hay ninguna que no prescriba la obediencia y no predique la sumisión. Confieso que las historias están llenas de guerras de religión. Pero se debe tener cuidado: no es la multiplicidad de religiones lo que produjo

---

<sup>1685</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 42.

<sup>1686</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVIII, 18, p. 361.

<sup>1687</sup> *Ibid.*, XVIII, 31, p. 375.

<sup>1688</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 99.

esas guerras, sino el espíritu de intolerancia que animaba a la que se creía la dominante».<sup>1689</sup>

#### **6.4.- Religión, legislación y prácticas socioculturales.**

Como acabamos de exponer, Montesquieu traza un camino de ida y vuelta que descansa en presupuestos antropológicos y va desde lo religioso a lo civil y político, trascendiendo a lo institucional través de la funcionalidad social de las creencias, los usos, las costumbres religiosas, y también de las leyes. Titula así el libro XXIV *Del Espíritu*: “De la relación entre las leyes y la religión establecida en cada país, considerada en sus prácticas y en sí misma”, en el que se sustrae a juicios directos sobre la esencia misma del fenómeno religioso, valorando las creencias propias de cada religión según su funcionalidad. Argumenta que las verdades religiosas se mantienen por sí mismas, llegando a afirmar que: «La santa religión que los ángeles han aportado se defiende por su propia verdad; no necesita esos medios violentos para mantenerse».<sup>1690</sup> Y se centra en aspectos institucionales y particulares, históricamente circunscritos, que marcan la tendencia ilustrada posterior a formar una religión racional de la cual derivaría el principio de la tolerancia.<sup>1691</sup>

Montesquieu separa los ámbitos civil y religioso resaltando que cada ámbito tiene además consecuencias en otros órdenes. El punto de partida para valorar la bondad o maldad de cada institución y su correcto enfoque radica en su funcionalidad, que parte de la necesaria distinción que hace entre la perspectiva civil y la religiosa, lo cual permitirá a su juicio, lejos de una confusión que lleve al totalitarismo despótico, el adecuado contrapeso institucional.<sup>1692</sup> De entrada, ya citamos que, a propósito de la relación entre las leyes y el orden de las cosas, afirma en primer lugar que la labor humana más urgente es discernir. A este respecto, escribe que existen varias ramas del derecho y que:

« (...) la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a qué órdenes se remiten principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir y a no confundir los principios que deben gobernar a los hombres».<sup>1693</sup>

---

<sup>1689</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Cartas...*, 85, pp. 215-216.

<sup>1690</sup> *Ibid.*, 29, p. 86.

<sup>1691</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 25.

<sup>1692</sup> Como históricamente queda acreditado con numerosos ejemplos, los sistemas totalitarios no toleran bien la separación de poderes. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 613.

<sup>1693</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

Distingue las leyes divinas y las humanas, dado que:

« (...) no se puede estatuir por medio de las leyes divinas lo que debe serlo por las leyes humanas, ni regular por leyes humanas lo que debe serlo por las divinas. Estas dos clases de leyes son diferentes por su origen, su objeto y su naturaleza».<sup>1694</sup>

Entre ellas existen notables diferencias, pues según él, mientras las leyes humanas son variables a voluntad, novedosas, buscan el bien y su fuerza radica en que se las teme, las leyes divinas nunca cambian, son perennes, buscan lo mejor y su fuerza radica en que se cree en ellas. Mientras las primeras buscan el bien general de la sociedad, las segundas la bondad del hombre. Mientras unas atienden a la culpabilidad o inocencia, las segundas atienden también al arrepentimiento.<sup>1695</sup>

Introduce un concepto que no siempre queda claro si adscribe al ámbito religioso o tiene su origen en la naturaleza de las cosas: nos referimos a los derechos naturales. De hecho, una de las críticas que se hace a Montesquieu es su dogmatismo a la hora de hacer evidentes unos «derechos naturales inherentes a la personalidad de los individuos» cuyo origen no explicita.<sup>1696</sup> Al igual que a la naturaleza, considera la religión como fuente legitimadora de leyes civiles,<sup>1697</sup> aunque -a su juicio- a veces pueden existir divergencias entre las leyes naturales y las religiosas que deben solventarse, así como entre el derecho civil y el canónico.<sup>1698</sup>

En su entendimiento, las leyes penales deben ser evitadas en materia de religión, pues recurriendo a argumentos que remiten a lo psicológico escribe:

«Es más seguro atacar una religión (...) no por lo que amenaza (...) sino por lo que hace que se la olvide (...) por lo que inspira la tibieza cuando otras pasiones actúan sobre el alma y las que inspira la religión están en silencio».<sup>1699</sup>

Frente al localismo y carácter precario de las leyes civiles, dado que dependen de usos y circunstancias accidentales, da a entender que la ley natural es universal e

---

<sup>1694</sup> *Ibíd.*, XXVI, 1 ss., pp. 586 ss.

<sup>1695</sup> *Idem.* Como señala M. Santaella en relación al origen de las leyes civiles: «En la perspectiva que adopta Montesquieu, carecen de sentido los planteamientos antropológicos en relación con el origen de la ley. El debate tradicional entre voluntarismo e intelectualismo –*ratio vel voluntas*- en la ley se sustituye en nuestro autor por una visión de corte netamente sociológico». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 166.

<sup>1696</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 437.

<sup>1697</sup> *Ibíd.*, XXVI, 13, p. 598.

<sup>1698</sup> *Ibíd.*, XXVI, 8 ss., pp. 594 ss.

<sup>1699</sup> *Ibíd.*, XXV, 12, p. 580.

invariable y no debe ceder ante los delirios de la religión. El punto delicado es poner los límites entre uno y otro ámbito, y cuando es posible es menester seguir los criterios que marcan las reglas de la naturaleza, como señala para el caso del matrimonio entre parientes y el pudor,<sup>1700</sup> o cuando diserta sobre las desventajas del exceso de la vida contemplativa por no ser acorde con la naturaleza humana: «Como los hombres están hechos para conservarse, para alimentarse, vestirse y realizar todas las acciones de la sociedad, la religión no debe darles una vida demasiado contemplativa».<sup>1701</sup>

En este punto, su apuesta por la moderación sirve también a hombres y mujeres como criterio para discernir, para vivir aspectos considerados por la religión. Como sostiene Starobinski:

«Montesquieu condena por igual todo lo que reprime la sensibilidad y todo lo que la embota: tanto el ascetismo como el desenfreno (...) Unos y otros son igualmente improductivos, igualmente apartados de la comunidad, incapaces de cumplir las tareas humanas, y se han vuelto “asociales” por el exceso de placer o el exceso de la virtud».<sup>1702</sup>

Según su teoría, a cada ámbito normativo le corresponde regular cosas diferentes, pues cada uno tiene su propia y distinta legitimación. Si bien el sentido de las instituciones, también de las religiosas, se enraíza de modo común en las características ambientales y socioculturales. A partir de aquí diserta sobre el tipo de ley, natural, civil o religiosa, aplicable en cada caso y orden político, así como sobre el modo de configurar cada institución. Se observa claramente en este ejemplo:

« (...) criar a los hijos es una obligación de derecho natural; otorgarles la sucesión, es una obligación del derecho civil o político. De aquí derivan las diferentes posiciones relativas a los bastardos en los distintos países del mundo; ellas siguen las leyes civiles o políticas de cada país».<sup>1703</sup>

En línea con lo expuesto atribuye a las festividades sagradas un sentido utilitario por encima de consideraciones religiosas, si bien a veces entran en pugna con el Estado y entonces da prioridad a los intereses de este último: «Cuando una religión ordena el cese del trabajo, tiene que prestar atención a las necesidades de los hombres más que a

---

<sup>1700</sup> *Ibid.*, XXVI, 14, p. 599 ss.

<sup>1701</sup> *Ibid.*, XXIV, 11, p. 555.

<sup>1702</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>1703</sup> MONTESQUIEU, Del espíritu..., XXVI, 6, p. 592. En cualquier caso, apunta igualmente Starobinski: «Dado que la supervivencia del Estado es el único absoluto que se impone a la reflexión política, hay que tener cuidado de impedir que los “dogmas particulares” que se atribuyen las diferentes religiones se establezcan sobre los dominios situados fuera de su jurisdicción y acarreen la ruina de la comunidad civil». STAROBINSKI, Jean, *op.cit.*, p. 99.



la grandeza del ser que honra». <sup>1704</sup> Igualmente, relaciona el ocio que conllevan las festividades con el clima: «Dampierre señala que las diversiones de los pueblos varían mucho según los climas». <sup>1705</sup>

En la práctica, las contradicciones que pueden encontrarse entre los órdenes civil y religioso son fomentadas por los propios hombres cuando con ello se obtiene un interés, una ventaja o un mayor poder. La consecuencia es que todo es objeto del comercio: «Se trafica con todas las acciones humanas y todas las virtudes morales; las cosas más nimias, las que la humanidad exige, se hacen o se dan por dinero». <sup>1706</sup> Aparecen así en su obra referencias al interés de los judíos por el dinero y a su obstinación religiosa: « (...) donde hay dinero hay judíos (...) muestran una obstinación invencible por su religión». <sup>1707</sup> En una de las cartas se denuncia la actitud equívoca, ingeniosa y proselitista de los eclesiásticos, y apela a la moderación y la prudencia como criterios imprescindibles para evitar las inciertas y nefastas consecuencias de sus excesos: «Turbamos al Estado; nos atormentamos nosotros mismos, para hacer aceptar puntos de religión que no son fundamentales». Su celo « (...) por hacer que aquellos que tenemos a nuestro cargo cumplan los deberes de nuestra santa religión, resulta a menudo peligroso, y la prudencia en su ejercicio nunca será demasiada», reflexiona. <sup>1708</sup>

El bordelés pone de manifiesto que en todas las culturas se observa una clara pugna por el poder eclesiástico y civil: «El papa es el jefe de los cristianos (...) Antaño era temible (...) tiene tesoros inmensos y un gran país bajo su dominio (...)». <sup>1709</sup> Los textos hablan por sí solos:

«Los derviches tienen en sus manos casi todas las riquezas del Estado. Es una sociedad de personas avaras, que siempre toman y jamás devuelven, que acumulan ingresos sin cesar para adquirir capitales. Tantas riquezas caen en una especie de parálisis (...)». <sup>1710</sup>

Cuando habla del pontificado afirma que no siempre es conveniente que el pontificado esté separado del gobierno civil, distinguiendo según nos encontremos en

---

<sup>1704</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 23, p. 565.

<sup>1705</sup> *Idem.*

<sup>1706</sup> *Ibid.*, XX, 2, p. 410.

<sup>1707</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 60, p. 155.

<sup>1708</sup> *Ibid.*, 61, p. 158.

<sup>1709</sup> *Ibid.*, 29, p. 84.

<sup>1710</sup> *Ibid.*, 117, p. 289.

un orden monárquico o despótico.<sup>1711</sup> Lo cierto es que con independencia de esa pugna hay que mantener la cohesión y la adhesión popular, y por ello es buena una religión cargada de prácticas, puesto que los seres humanos se aferran a lo que les ocupa su tiempo. A este respecto afirma que: « (...) la religión cristiana está cargada de una infinidad de prácticas muy difíciles (...) es menos fácil cumplir los deberes que tener obispos que te dispensen de ellos».<sup>1712</sup> La religión es beneficiosa para la sociedad porque suaviza las costumbres:

«Un pueblo tan justo debía ser amado de los dioses. En cuanto abrió los ojos para conocerlos aprendió a temerlos; y la religión vino a suavizar en las costumbres lo que la naturaleza había dejado en ellas demasiado rudo».<sup>1713</sup>

La religión aporta unión al Estado, puesto que el ruego a los dioses no es de riquezas ni deseos indignos, sino de valores de trascendencia comunitaria: de salud, unión, ternura, amor, obediencia y felicidad. El autor describe que en las primitivas asambleas de los trogloditas: « (...) se aprendía a entregar el corazón y a recibirlo; allí (...) Celebraban la grandeza de los dioses (...) ».<sup>1714</sup>

También reflexiona sobre el efecto que las instituciones, las prácticas políticas y religiosas, así como los rituales tienen en las distintas formas de Estado. Aborda los mecanismos de la psique humana que provocan sentimientos de adhesión o rechazo: «En materia de religión, amamos especulativamente todo lo que tiene carácter de severidad». Afirma que las grandes manifestaciones de culto exterior provocan fuertes adhesiones: «La magnificencia del culto externo tiene gran relación con la constitución del Estado».<sup>1715</sup> Reflexiona sobre los efectos de toda una gama de instituciones y prácticas religiosas concretas relativas al matrimonio, a la poligamia, a la virginidad, a los rituales, a los libros sagrados, etc. Y diserta también a propósito de los amuletos, los talismanes, las letras misteriosas, las ilusiones y los encantamientos.<sup>1716</sup>

La religión influye en lo político también por vías indirectas, así como a través del mayor o menor crecimiento demográfico que pueden fomentar instituciones tales como el celibato:

---

<sup>1711</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 8, p. 578.

<sup>1712</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 29, pp. 84-85.

<sup>1713</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 12, p. 45.

<sup>1714</sup> *Ibid.*, 12, pp. 45-46.

<sup>1715</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 7, p. 576.

<sup>1716</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 143, pp. 357 ss.

«Los principios de la religión influyeron extremadamente sobre la propagación de la especie humana; a veces la alentaron, como entre los judíos, mahometanos, guebros, chinos, y a veces se opusieron a ella, como hicieron los romanos devenidos cristianos. No se dejó de predicar continencia (...)».<sup>1717</sup>

En las consideraciones que acaban de verse sobre la demografía, se advierte también la idea, señalada por Rebecca Kingston, de que el desarrollo de las diversas religiones está en función del desarrollo intelectual y cultural de las sociedades.<sup>1718</sup> Se ponen así de manifiesto, por ejemplo, las contradicciones del cristianismo católico al consagrar simultáneamente el matrimonio y el celibato, como ya tuvimos ocasión de acreditar anteriormente.<sup>1719</sup> Una muestra más de la reciprocidad de efectos y de la visión evolutiva implícita en sus escritos.

Como se ha podido observar en algunos ejemplos, la naturaleza marca los caminos por donde han de ir las religiones. En concreto, el clima marca muchas veces límites a los preceptos religiosos, como ocurre en la consideración que realiza acerca de las abluciones en los ríos navegables. Por ello, y a su juicio, es menester que exista un culto general y luego dogmas particulares, fácilmente modificables y adaptables a las circunstancias del entorno.<sup>1720</sup> En cada clima conviene adoptar un determinado tipo de creencias y prácticas. Por lo tanto, encuentra inconvenientes en transportar una religión de un país a otro, dado que «no se hace en un instante» y se expone mucho. Y ello con exclusión del cristianismo, al que considera «primer bien».<sup>1721</sup> Aparte de sus consideraciones sobre las sociedades pluri-religiosas, dedica un capítulo a los supuestos de cambio de religión para acabar concluyendo: «Este es pues el principio fundamental de las leyes políticas en materia de religión. No se deben establecer nuevas religiones en un Estado, y a las ya establecidas se las debe tolerar».<sup>1722</sup>

Montesquieu desciende al detalle y se ocupa de las penitencias,<sup>1723</sup> que deben relacionarse con la idea de trabajo y no de ocio; o de los funerales, que propugna sean

---

<sup>1717</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIII, 21, p. 534.

<sup>1718</sup> KINGSTON, Rebecca E., "Religión" [en línea]. *Dictionnaire électronique Montesquieu*. [Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

<sup>1719</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 117, pp. 287-289. « (...) las preferencias de Montesquieu van claramente al luteranismo y, particularmente, al calvinismo (...) En este sentido la religiosidad cristiana de Montesquieu es 'mundana' (o calvinista según la perspectiva de Max Weber)». Cfr. CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, "Por una filosofía del límite...", pp. 12-13.

<sup>1720</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIV, 26, p. 568.

<sup>1721</sup> *Ibid.*, XXIV, 25, p.567.

<sup>1722</sup> *Ibid.*, XXV, 10, p. 579.

<sup>1723</sup> *Ibid.*, XXIV, 12, p. 556.

igualitarios y eliminen las diferencias de fortuna con un valor pedagógico.<sup>1724</sup> Se ocupa de estudiar las diferencias que para el entendimiento de lo divino y lo civil supone el tener o no templos en los que adorar a Dios: frente a lo que ocurre en los pueblos nómadas, Dios habita en templos porque los hombres civilizados habitan en casas, reflexiona.<sup>1725</sup> Considera las sectas filosóficas de la antigüedad como «una especie de religiones», elogiando a los esenios por su «voto de observar la justicia para con los hombres», y a los estoicos por su «desprecio de los placeres y del dolor»<sup>1726</sup> en detrimento del «sentido del esfuerzo humano».<sup>1727</sup>

Finalmente se defiende de las críticas que recibe por el tratamiento que da a las prácticas religiosas, recalcando una vez más la importancia de la naturaleza, y en especial del clima, sobre el hecho religioso. Asegura que hacer lo contrario sería renunciar al «sentido común» e ignorar «las contradicciones del espíritu humano», y así escribe:

«Se razonará del mismo modo con respecto a las diversas prácticas religiosas locales. El autor no tenía por qué considerarlas ni buenas ni malas; solamente ha dicho que había climas donde ciertas prácticas religiosas eran más fáciles de aceptar, es decir, más fáciles de practicar para los pueblos de esos climas que para los pueblos de otros. Es inútil aportar ejemplos de esto; hay cien mil».<sup>1728</sup>

Finalmente queda por retomar una hipótesis, la del efecto que su naturalismo tiene sobre una visión laica del hecho religioso. No hay dudas de que cuando el bordelés alude al fenómeno religioso lo hace, bien en referencia a las primeras causas de orden sobrenatural, bien mayoritariamente en razón de la funcionalidad práctica de sus preceptos en el orden social, haciendo primar, no sin importantes críticas, los planteamientos cristianos. En todo caso puede concluirse que no rechaza la experiencia religiosa, anclándola por el contrario en el corazón mismo de lo propiamente humano,

---

<sup>1724</sup> *Ibid.*, XXV, 7, p. 577. El trabajo es muy importante para Montesquieu como factor de construcción personal y sociocultural, de ahí su crítica ya señalada a los excesos de la vida contemplativa. En el siglo XX, Simone Weil sitúa al trabajo en el centro de la vida social y en la cima de la significación espiritual porque a través del mismo nos convertimos en instrumentos intermediarios entre los estados de la materia. Después de la aceptación de la muerte el trabajo físico es la forma más perfecta de la virtud de la obediencia. Precisamente la sociedad está enferma por «no saber justamente qué lugar hay que conceder al trabajo físico y a quienes lo realizan». WEIL, Simone, *Echar raíces*, Trota, Madrid, 1996, p. 230.

<sup>1725</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 3, pp. 571-573.

<sup>1726</sup> *Ibid.*, XXIV, 9, pp. 554-555.

<sup>1727</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, «Por una filosofía del límite...», p. 15.

<sup>1728</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Defensa II, pp. 869-870.

analizando la validez instrumental de sus prácticas y planteamientos dogmáticos, así como la mediatización del fenómeno por los intereses humanos.

Pero como señala Rebecca E. Kingston, en su consideración de la religión como un fenómeno humano y cultural más, invita a los lectores a cuestionar la autonomía doctrinal de sus creencias.<sup>1729</sup> Si uno se atiene a una definición etimológica y descriptiva del hecho religioso, en tanto que busca ‘re-ligar’ al hombre con el mundo, esto es, persigue un reconocimiento de la dimensión profunda de lo real,<sup>1730</sup> puede afirmarse que, al menos en ese sentido es cierto que en la época ilustrada –y también en Montesquieu- el conocimiento era un instrumento de laicización. Sostenemos que lo que el autor pretende es abrir una perspectiva que persigue la búsqueda de las relaciones existentes entre todos los fenómenos, así como el conocimiento de las leyes que sustentan la realidad y naturaleza de las cosas y procesos, en un vínculo que todo lo unifique. Y esta ha sido siempre una aspiración de lo religioso desde sus inicios. Lo que varía respecto del laicismo es el método empleado para ello y la existencia o no, de presupuestos dogmáticos. Visto así, ciencia y religión compartirían algunos objetivos en común, al menos en cuanto que buscan una aprehensión unificadora de lo real.

Con independencia de las convicciones íntimas del bordelés, lo cierto es que del estudio de su método pueden extraerse consecuencias. Como señala Lorenzo Bianchi, Montesquieu sitúa a la religión en el centro de una «compleja red» de causas físicas y morales, y:

« (...) el análisis que realiza de las relaciones entre naturaleza, historia, costumbres y leyes, lo sitúan en el corazón de un movimiento crítico acerca de la religión propio de la Ilustración que le atribuye un estatus social, condicionado por causas naturales e históricas».<sup>1731</sup>

El análisis naturalista, tanto del cosmos celeste como cotidiano,<sup>1732</sup> deriva en él hacia una visión que tiende a otorgar una importancia creciente a la naturaleza. La conclusión a la que apuntan los planteamientos y las investigaciones del autor es que la

---

<sup>1729</sup> KINGSTON, Rebecca E. “Religión” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

<sup>1730</sup> MARTINEZ, Enrique, *op. cit.*, 2009, p. 13.

<sup>1731</sup> BIANCHI, Lorenzo. “Ateísmo” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=339>>.

<sup>1732</sup> Y esto se acerca a los planteamientos de Shackleton, sin que por ello se haya de encasillarlo como cristiano o deísta. SHACKLETON, Robert, “La religión de Montesquieu”, Actes du congrès Montesquieu, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 287-336.

realidad sociocultural constituye un sistema cuyos elementos se encuentran estrechamente relacionados; que toda cosa, material, espiritual o cultural, se encuentra en una relación de interdependencia con los fenómenos del entorno que la condicionan, y gracias a los cuales subsiste. Hay además en él una clara primacía de lo natural sobre lo dogmático, de lo aprehendido por métodos científicos sobre lo revelado. El bordelés no era desconocedor de religiones como el sintoísmo, a la que se refiere en *Del Espíritu*,<sup>1733</sup> y al poner de relevancia el importante papel que tiene la comprensión de los fenómenos naturales y su repercusión para la formación, el devenir y la subsistencia de individuos, sociedades, y en definitiva, del espíritu general de un pueblo, encontramos en la obra de Montesquieu un claro antecedente de las doctrinas que predicarán más tardíamente el respeto por las reglas del mundo natural y su toma en consideración por parte de lo político.<sup>1734</sup>

---

<sup>1733</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXV, 2, p. 571.

<sup>1734</sup> Puede hablarse así del ecologismo anticipado de Montesquieu.

## CAPÍTULO 7.- CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL Y ANTROPOLOGÍA POLÍTICA EN MONTESQUIEU

«Cada nación tiene su Ciencia, según la cual regula su política».

MONTESQUIEU, *Cartas Persas*, 135.

«La historia del Universo y del planeta Tierra no se acabarán con el hombre. Lo que debe preocuparnos es nuestro encaje en el complejísimo sistema global».

TERRADAS, Jaume,

*Biografía del mundo: Del origen de la vida al colapso ecológico*.

Aunque es cierto que el conjunto de las reflexiones de Montesquieu convergen mayoritariamente en una teoría de lo político, a lo largo de los anteriores capítulos se ha justificado que su pensamiento, de tinte liberal y democrático, se encuentra impregnado de una amplia visión antropológica y sociológica, constituyendo uno de los mayores valores de su obra la toma en consideración por la modernidad de la trascendencia política de fenómenos que en principio no tienen tal naturaleza.<sup>1735</sup> Con ello se actualiza el camino aristotélico de avanzar en «la comprensión de las fuerzas políticas reales».<sup>1736</sup>

Tal visión, ya original en el panorama del pensamiento del siglo XVIII, todavía sigue siendo insuficientemente tenida en cuenta. Ello supone ampliar el campo de estudio y de acción de lo político a factores geofísicos, antropológicos y de psicología social que inciden directa o indirectamente en la conformación de una sociedad, afectando al mismo tiempo a la formación de la subjetividad de los individuos.<sup>1737</sup> Se trata de una idea que se recogió de un modo particular en el pensamiento hegeliano, que también subrayó el paralelismo de los procesos de configuración de la estructura psicológica de la personalidad individual y social, así como la caracterización de los valores sociales como un reflejo de los personales, y la recíproca influencia de la estructura social en la formación de la mentalidad de los individuos. Pero lo hizo desde

---

<sup>1735</sup> Como defiende Ted C. Lewellen, la aportación fundamental de la antropología política consiste en que permite especificar cómo el lenguaje de la política se expresa por medio de instituciones, ideologías y prácticas aparentemente no políticas. LEWELLEN, Ted C., *op. cit.*, pp. 249 ss.

<sup>1736</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1737</sup> Un ejemplo de análisis conjunto lo encontramos en la obra de BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 66 ss.

una perspectiva que hacía primar lo colectivo sobre la realización individual, en detrimento de la capacidad humana de participar deliberadamente en los destinos de su historia, algo que nunca defendió el bordelés.<sup>1738</sup>

En este capítulo haremos converger las tesis propuestas y las conclusiones obtenidas en los capítulos anteriores, mostrando cómo el sentido último y práctico de su pensamiento desembocaría en una ciencia política, o ciencia de la sociedad, que sitúa en primer plano, junto al conocimiento, la capacitación de la figura del gobernante y el arte de legislar, al servicio de una estabilidad social que permita la realización de los individuos. Pese a que, como sostiene C. Spector, en *Del Espíritu de las Leyes* la preocupación acerca de las virtudes y la competencia política de los gobernantes cede a favor de una reflexión acerca de las condiciones necesarias para la conservación de la libertad, condiciones que proporcionen seguridad frente a los riesgos de los abusos arbitrarios del poder, eso no significa que las virtudes, las capacidades y el carácter ejemplar que debe poseer la figura del gobernante no preocupen al bordelés. Y ello aunque no haga de la adquisición de virtud, pese a su afán por acatar la prudencia, el fin último de toda sociedad política, cosa que reserva para los sistemas democráticos.<sup>1739</sup>

No obstante, hay que tomar conciencia de que estamos analizando su pensamiento desde un presente muy distante y distinto del que le tocó vivir. Básicamente, en su época la filosofía política oscila entre el individualismo político del polo liberal representado por el pensamiento de Locke (1632-1704), que tiende al reconocimiento y protección de derechos individuales inalienables, y otra visión en la que la colectividad se hace primar sobre el individuo, recogida en la segunda etapa de la obra de Rousseau (1712-1778) que centra su pensamiento en fórmulas de participación democráticas, derivando a la larga en un reconocimiento, no solo de los derechos, sino también de los deberes que corresponden a todo individuo en tanto ciudadano. Una

---

<sup>1738</sup> No deja de ser notable que después de esta reflexión que se transcribe, el autor, en este caso T. L. Thorson, cite directamente a Montesquieu como ejemplo de lo que dice acerca de la trascendencia política de fenómenos que en principio no tienen tal naturaleza: «En este sentido, la naturaleza política sobre la cual el teórico político va a trabajar es un tipo de tejido o red que relaciona o conecta al hombre, a los objetos y a los eventos de tal manera que tiene que ver con los intereses comunes o públicos de una sociedad (...) el actor político es quien “conecta” o “relaciona”, quien crea el tejido político en un sentido inmediato (...) es una especie de político superdotado, pues reflexiona y presenta persuasivamente la naturaleza y la conveniencia de ciertas conexiones que el líder político que trabaja al día no puede tener tiempo para comprenderlas o analizarlas por sí solo». SABINE, George, *op. cit.*, pp. 21, 428, 484, 494.

<sup>1739</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Platon”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=240>>. Asimismo, cfr. SPECTOR, Céline, “Aristote”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.



época que, en palabras de M. Harris, encuentra en la toma racional de decisiones avalada por estudios que se pretenden científicos, unida a la fe en el progreso, «la más importante fuente de cambio sociocultural en el proceso por el que la humanidad podría con el tiempo darse a sí misma sistemas sociales «racionales»». <sup>1740</sup>

Por tanto, la primera autocrítica a realizar sobre las observaciones que aquí se hacen, es que una lectura de Montesquieu separada de su contexto sociocultural podría hacernos caer en el anacronismo. Habría que aclarar previamente que solo desde la perspectiva de nuestros días puede hablarse en propiedad de las implicaciones políticas que tiene una lectura antropológica y sociocultural de su obra, puesto que el bordelés escribe desde una óptica en la que política, antropología y ciencia de lo social son en principio indisolubles como tales disciplinas. Y así lo acredita el contenido de su obra *Del Espíritu de las Leyes*, a pesar de que ya desde el *corpus* de escritos aristotélicos se asientan en nuestra cultura tales diferentes perspectivas del conocimiento. <sup>1741</sup>

Pero también es necesario recordar que el tránsito que supone la modernidad hacia una cosmovisión progresivamente secular a costa de la cosmovisión cristiana, no impide la pervivencia paradójica bajo nuevas formas de elementos culturales ya existentes. Así, un elemento propio judeocristiano, como la creencia en un progreso histórico lineal con vocación de universalidad, es asumido bajo una perspectiva diferente por el pensamiento moderno, bajo la premisa creciente de la fe en el conocimiento humano, o lo que es lo mismo, en la capacidad de la ciencia para reconstruir el mundo al ser aplicada a la naturaleza y la sociedad. <sup>1742</sup>

La idea de que con el conocimiento científico del medio, del ser humano y de lo social, es posible que los hombres participen en la elaboración de su destino y caminen, gracias a su propio esfuerzo y en sintonía con un orden natural, hacia un mayor bienestar, se encontraba implícita en Montesquieu, y será llevada a su máxima expresión por Condorcet. Incluso puede afirmarse que la amplitud de sus planteamientos pone de manifiesto en el siglo XVIII los elementos que, interrelacionados, conforman los que hoy se conciben como paradigmas, modelos, universos simbólicos primarios o cosmovisiones sociales. En definitiva, sistemas

---

<sup>1740</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 21.

<sup>1741</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1742</sup> Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 402 ss.

socioculturales diferenciados que el autor resume bajo la noción de espíritu general, apostando para su análisis por el método científico.<sup>1743</sup>

Según se deduce de su metodología, la labor del investigador social ha de ser el hacer conscientes los factores, procesos y fines políticos subyacentes que convergen en la formación de un sistema sociocultural, así como analizar los mecanismos, combinaciones y reglas por los que puede garantizarse su estabilidad. Tales mecanismos se asentarían sobre una visión dinámica y compleja de la realidad, sobre los principios de moderación y de prudencia, y respondiendo a un equilibrio de poderes que va más allá de la mera división política organizativa y funcional que se sustenta en una u otra ideología o clasificación social o política. Alcanza a todos aquellos elementos sobre los que, aún no siendo de orden político, la ciencia puede dar una orientación sobre sus consecuencias políticas.<sup>1744</sup> En palabras de Jean Touchard, el pensamiento de Montesquieu no preconiza tanto una división como una «armonía entre los poderes», una «co-soberanía» de fuerzas políticas y sociales,<sup>1745</sup> un equilibrio sobre el que predominaría una aristocracia intelectual, moral y política.<sup>1746</sup>

De un lado, el pensamiento político retorna en Montesquieu a sus orígenes griegos, integrándose en un amplio espacio intelectual interdisciplinar que abarca toda perspectiva que desde la ciencia se pueda aportar para la adecuada y conveniente gestión de las sociedades. De otro lado, la práctica política, tanto en sus mecanismos participativos como en sus vertientes de liderazgo y gestión ejecutiva ordinaria, quedaría condicionada, según se deduce de su pensamiento, por la aplicación de los criterios en cada caso más eficaces y eficientes para la gestión de los objetivos. Sus escritos se enmarcan pues en una tradición filosófica que tiene su comienzo en los orígenes de la cultura Occidental, y en la que lo político es una de las vertientes en que se concreta el pensamiento filosófico y científico. Como se ha acreditado a lo largo de los capítulos anteriores, Montesquieu pertenece a la tradición de pensadores que desde

---

<sup>1743</sup> Es necesario recalcar que el concepto de paradigma que empleamos aquí se asemeja al que emplean Berger y Luckmann en relación a los universos simbólicos que cumplen funciones legitimadoras de los distintos modelos sociales. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 122 ss.

<sup>1744</sup> Sobre el papel de los paradigmas en las ciencias sociales. Cfr. HARRIS, Marvin, *El materialismo cultural...*, pp. 20-43. Como mínimo, los escritos de Montesquieu nos hacen hoy reflexionar sobre los posibles modelos que, siguiendo a las epistemologías falsacionistas, pueden o no estar en condiciones de garantizar, si no los objetivos propuestos en cada sistema político, al menos nuestra supervivencia a largo plazo como especie.

<sup>1745</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 311.

<sup>1746</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 117 ss. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 312.

Sócrates, entienden que la filosofía ha de servir para aprender a vivir y convivir mejor, que se interesan principalmente por la felicidad de los hombres y se ponen a la tarea de investigar qué se ha de hacer para lograrlo, y cómo se ha de actuar colectiva e individualmente para hacer compatible y conseguir lo que se persigue, teniendo entre sus prioridades a la ciencia política.

Participando el autor del espíritu de una época que incide en la racionalidad humana, entiende que cuanto más racionales sean la conducta individual y el comportamiento colectivo de los seres humanos, más cerca tienen estos la posibilidad de conseguir aquello que les conviene, si bien, no olvida el resto de características que forman parte de la naturaleza humana. En este sentido, una de las virtudes de su pensamiento es, junto con la proporcionalidad que establece entre los aspectos materiales e ideales de la condición humana, el equilibrio que manifiesta entre las perspectivas individual y social. Frente a perspectivas filosóficas posteriores tan vastas como la suya, como pueda ser la hegeliana,<sup>1747</sup> para la que frente a la voluntad de los individuos, son fuerzas colectivas e impersonales inherentes a la sociedad las que construyen los grandes destinos de la humanidad, en Montesquieu los individuos pueden, apoyados en el conocimiento y en ejercicio de su libertad, contribuir a la realización de ideales personales al tiempo que colectivos.

La obra del bordelés pone de manifiesto, como hizo la de Aristóteles, que el ser humano es un animal de costumbres, y por lo tanto, es conveniente asociar los hábitos y las costumbres a aquello que racionalmente conviene, vinculando esta forma de actuar con la sabiduría y la virtud. De ahí que, aparte de que su ideario político se encuentre «profundamente enraizado en las más antiguas tradiciones francesas»,<sup>1748</sup> la costumbre interesa tanto a Montesquieu, pues como ya se afirmó, frente al rechazo de las costumbres por su vinculación con la tradición implícito en el pensamiento racionalista moderno, el bordelés recurre a ellas por la influencia real que ejercen sobre la psicología y el comportamiento humano a través del hábito. Y de ahí también que, tanto como la concepción liberal del individuo como sujeto de derechos y deberes, le interesa el cómo se participa en la vida de la comunidad, destacando la importancia de la praxis y conjugando en su pensamiento político las perspectivas antropológica y sociológica, que

---

<sup>1747</sup> Sobre la importancia de la visión de la totalidad en ambos autores señala Althusser que Hegel debe mucho a Montesquieu. Cfr. *Ibid.*, p. 58.

<sup>1748</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 311.

resaltó el pensamiento clásico griego, con la técnico-jurídica más propia de la modernidad.

En su planteamiento tienen cabida todo tipo de investigaciones ambientales, fisiológicas, antropológicas y sociológicas, que acaban desembocando en una reflexión acerca de la forma de gobierno más conveniente a cada entorno geográfico-cultural. Puede decirse, compartiendo el mismo criterio de C. Spector, que la nueva ciencia que se inaugura con el pensamiento de Montesquieu, y teniendo en ella mucho que ver el *corpus* aristotélico, va incluso más allá de sus planteamientos, tanto en relación a su objeto como a su método. En ambos casos la mirada de Montesquieu es aún más amplia que la de Aristóteles, pues en el primer aspecto trata de abarcar todos los tiempos y sociedades, y en el segundo incide mucho más sobre la recíproca influencia de factores naturales, políticos y sociales, desembocando, como el Estagirita, en una reflexión sobre la diversidad de constituciones, de formas de organización y distribución del poder, y de tipos de leyes y costumbres.

No solo Montesquieu se lanza a esta tarea, aunque con matices, y siendo algo posterior en el tiempo, por ejemplo, en el pensamiento del irlandés Edmund Burke (1729-1797) se recoge también la diversidad de elementos que intervienen en los procesos de estabilidad social y política, entre los que el autor destaca la necesaria cooperación de sentimientos, costumbres, tradiciones, instituciones, etc. Burke, promoviendo los ideales que defiende, persigue también un equilibrio que va más allá de la mera separación de poderes. Y al igual que el bordelés, tiene en cuenta el valor de los hábitos, y la importancia de considerar el aspecto artístico implícito en el ejercicio de la política, la sabiduría de los gobernantes, así como su conocimiento de la naturaleza humana, y su necesario don de penetración en la variedad de aspectos implicados en el logro de la estabilidad dentro de una realidad efímera y cambiante. Será Hegel quien llevará hasta sus máximas consecuencias esta idea, implícita en el pensamiento de la Ilustración, de la interdependencia y unidad de todos los elementos que conforman una particular cultura.<sup>1749</sup>

---

<sup>1749</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 117, 143, 335, 461-479. En el capítulo titulado “Montesquieu, Burke e l’illuminismo”, Mauro Lenci señala que a juicio de Burke, (1729 – 1797), escritor y político considerado el padre del liberal-conservadurismo británico, el error capital de los revolucionarios franceses consistió en el intento de aplicar a la realidad política las ideas abstractas del Iluminismo. Particularmente interesante es la reflexión –si la ampliamos a diversos ámbitos socioculturales- acerca de la Revolución Francesa, en el sentido de que tratar de aplicar derechos universalmente concebidos a la realidad particular de cada individuo, significó poner las condiciones para hacer saltar «el patrimonio general de

Como señala Bertrand Binoche, la «nueva ciencia» que inicia Montesquieu supone un paso más en la racionalización del arte de gobernar y del ejercicio de la prudencia.<sup>1750</sup> En apoyo y complemento de esta afirmación, ya se mencionó la reflexión de Tierno Galván cuando, a propósito de la introducción a una edición española de *Del Espíritu de las Leyes*, señalaba que la teoría política de Montesquieu encontraba sus premisas en razones antropológicas, persiguiendo asegurar la convivencia.<sup>1751</sup> Y aunque el desarrollo de la ciencia antropológica se inicia en nuestra civilización con las tradiciones recogidas por Herodoto,<sup>1752</sup> no es hasta bien entrado el siglo XIX cuando se produce su nacimiento como perspectiva autónoma del pensamiento. Y al igual que ocurre con otras muchas ciencias en ciernes, tal autonomía se gesta alentada por el movimiento ilustrado.<sup>1753</sup> La obra del bordelés excede pues con mucho el pensamiento jurídico. También C. Iglesias se hace eco de «la deformación que el siglo XIX realizó de la obra de Montesquieu al limitarse a una lectura jurídica de sus textos».<sup>1754</sup>

Como siempre ha ocurrido en las culturas que se han instalado en la cuenca del Mediterráneo, y como se aprecia en las *Cartas Persas*, el intelectual de la Ilustración comienza a conocerse como ser civilizado en comparación directa con otras culturas a través de los viajes, que le permiten tener una mirada más amplia sobre la dimensión social del hombre. Una mirada que se apoya en detalles concretos sobre las formas características de cada civilización.<sup>1755</sup> Si, como dice M. Duchet en su libro sobre la

---

experiencia acumulado por el pueblo en el curso de largos siglos». Para salvar la civilización de la barbarie revolucionaria –se apunta– hubiera sido necesario servirse de algunas de las armas metodológicas y conceptuales que se desprenden de los textos de Montesquieu. Burke considera a Montesquieu como uno de los pensadores más profundos del Siglo de las Luces y lo elogia por su visión progresiva del desarrollo de la sociedad civil como fuerza equilibradora que sale en defensa de los ataques al constitucionalismo (en este caso inglés) sufridos por la violencia y la opresión. IOFRIDA, Manlio, “Un «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 839-865.

<sup>1750</sup> SPECTOR, Céline, “Aristote”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.

<sup>1751</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu de la Leyes*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 36-38. La idea de que el equilibrio constitucional persigue en Montesquieu un equilibrio social es compartida por casi todos los autores. Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 32. Esta idea queda perfectamente expuesta en IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 483-485 ss.

<sup>1752</sup> Herodoto vivió entre el 484 y el 425 a. C. SABINE, George, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1753</sup> Durkheim señala cómo en el tiempo en que escribe Montesquieu: « (...) faltaban casi todos los instrumentos necesarios que nos permiten explorar a fondo la naturaleza de las sociedades. La historia, todavía en su infancia (...) la estadística (...) aún no estaba en uso». DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 20.

<sup>1754</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 384-385.

<sup>1755</sup> Cassirer pone de manifiesto cómo el amor por los detalles que manifiesta Montesquieu y comparte con Bayle, fruto de sus largos estudios y viajes, y que a veces amenazan con enmarañar su pensamiento, es reflejo de la importancia de lo histórico en su método. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 235.

antropología en la época ilustrada, toda obra filosófica goza de cierta autonomía y «se trata siempre de una mirada y no de un espejo», la mirada de Montesquieu sobre su época resulta sin duda privilegiada.<sup>1756</sup>

La visión conjunta antropológica y sociológica de su obra aún no ha sido pues suficientemente abordada, y con este trabajo se ha pretendido profundizar en la misma.<sup>1757</sup> Céline Spector escribió desde tal perspectiva su obra *Montesquieu, les Lettres Persanes: de l'anthropologie à la politique*, cuyo mérito mayor es mostrar que Montesquieu pone de manifiesto la problemática de cómo articular relaciones sociales y poder político.<sup>1758</sup> A este respecto, aunque nos referiremos a la cuestión del poder más adelante, puede afirmarse que para Montesquieu lo general es reflejo de lo particular, y que, aunque a diferentes escalas, los procesos personales y sociales ocurren paralelamente de modo similar.<sup>1759</sup> Una vez identificadas y comprendidas las causas que mueven «el espectáculo de las cosas humanas», este resulta legible.<sup>1760</sup> Por ello, entre otras cuestiones, es susceptible de ser planteada la problemática del poder en la obra de Montesquieu como algo que excede de la mera división jurídico-política orgánica y funcional, que es lo que más ha trascendido de su pensamiento hasta nuestros días.<sup>1761</sup>

Se trata de una perspectiva que también adoptan otros autores en el siglo XVIII, como por ejemplo el ilustrado escocés John Millar, quien, cuando reflexiona en su obra *Observations concerning the distinction of ranks in society* (1771) sobre los vínculos entre amo y esclavo, pone de manifiesto la sutil lógica del ejercicio del poder por parte de aquellos que gozan de sus prerrogativas, en un ejercicio mediatizado por las pasiones

---

<sup>1756</sup> DUCHET, M., *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, París, Maspero, 1971, pp. 139-148. Recogido en IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 411.

<sup>1757</sup> Cuando hablamos de la visión antropológica de Montesquieu la entendemos desde la perspectiva de la teoría política: «Lo que aquí sucede es que el hombre, al ejercer acciones dirigidas a las instituciones políticas, se conecta a sí mismo y a sus intereses a la naturaleza política, y por ello, hasta cierto punto al menos, se transforma en parte de ésta». SABINE, George, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1758</sup> Cfr. LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector, Montesquieu, les Lettres Persanes: de l'anthropologie...”, p. 163. Una perspectiva que otorga un valor añadido al legado que dejó el autor, y sirve para replantear el modo en que se conciben las ciencias naturales y humanas hoy día, sus interrelaciones y la necesidad de caminar conjuntamente en el conocimiento de campos de estudio y la consecución de fines comunes a ambas.

<sup>1759</sup> «Il se forme, dans chaque pays, une espèce de génération de lois. Les peuples, comme chaque individu, ont une suite d'idées, et leur manière de penser totale, comme celle de chaque particulier, a un commencement, un milieu et une fin». MONTESQUIEU, *Pensées*, n° 1794.

<sup>1760</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 127.

<sup>1761</sup> ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 225.

dominantes en los individuos y la primacía del propio interés frente a lo colectivo, amparado todo ello por la mentalidad de la época.<sup>1762</sup>

Pero no hay que olvidar que en la obra del bordelés, junto al punto de vista antropológico, se encuentra el sociológico. En una de las escasas investigaciones sobre su obra publicadas en España, Manuel Santaella, como ya adelantábamos en la introducción, se preguntaba: «¿Cómo se puede explicar que Montesquieu reconocido desde Comte, como precursor de la sociología, continúe prisionero de una concepción que parece enfrentar el derecho a la sociología?». <sup>1763</sup>

Una de las respuestas que pueden darse hoy es que hacía falta que las sociedades maduraran al punto en que se observaran conjuntamente las necesidades medioambientales y sociales, el estado de la técnica y los conocimientos que se poseen, para comprender lo posible y necesario de articular esa *Scienza della Società* que Sergio Cotta identifica como fin último de los esfuerzos de Montesquieu. Para Santaella, sus escritos no han sido aún objeto de una consideración detenida, y su análisis puede «seguir alumbrando la búsqueda de soluciones para los problemas de todas las épocas». <sup>1764</sup> En ellos quedan prefiguradas, a nuestro juicio, las grandes tendencias materialistas e idealistas que luego asumirán las distintas corrientes sociológicas y antropológicas: el estudio de los elementos materiales que conforman a hombres y sociedades, y los elementos ideales (cognitivos y espirituales) que son fruto de esa construcción y que a su vez inciden en los entornos naturales y socioculturales sobre los que se asientan. Y de ellos se desprende una visión muy amplia de la ciencia política.

### **7.1.- Ámbito y objetivos de la Ciencia Política.**

Si nos preguntamos sobre cuál es la concepción que de la ciencia política se desprende tras el análisis de su obra, llegamos a la conclusión general de que la visión de Montesquieu está impregnada de complejidad: complejidad de una obra que ya advirtió en su época el propio Hume al valorar el propósito de dar vida a una ciencia de la política; complejidad de las causas que conducen a la determinación de la formación de lo político y sus instituciones jurídicas y sociales; y complejidad a la que contribuye

---

<sup>1762</sup> Citado en HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 15.

<sup>1763</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1764</sup> *Ibíd.*, p. 9.

el propio Hume, influyendo sobre Montesquieu, a través de las reflexiones sobre los mecanismos humanos de formación de la cultura y funcionamiento de la sociedad.<sup>1765</sup>

Ya se dijo que para algunos Montesquieu es el verdadero fundador de la ciencia política, operando en ella una auténtica revolución metódica. Althusser señalaba que tiene en común con sus predecesores el objetivo de contribuir a edificar dicha ciencia, pero se distancia de ellos en cuanto, no siendo el primero que la concibe como una física de lo social, sí es el primero que persigue darle el espíritu de la nueva física y otorgarle en parte sus métodos.<sup>1766</sup>

Pero buena parte de la obra de Montesquieu no consiste sino en una actualización de las ideas de la filosofía política que están en la base del pensamiento occidental. La visión de la ciencia política que se desprende de sus escritos se encuentra parcialmente recogida ya en las obras de Platón, Aristóteles, y posteriormente en la de Cicerón. Montesquieu, aunque tiene y manifiesta una visión propia, se apoya en ellos para exponer sus ideas, acercándose más a uno o a otro según la materia de que se trate.<sup>1767</sup> No obstante, su entendimiento de la ciencia política se acerca más a la que tenía Aristóteles si tenemos en cuenta su carácter objetivo, esto es, su mayor independencia de los fines; algo imposible de dissociar en Platón al fundamentar su obra en la existencia de un bien universal, objetivo, cognoscible y común a todos los seres humanos.<sup>1768</sup>

Ya nos referimos a que Montesquieu valora positivamente la filosofía de los clásicos griegos. Por ejemplo, las severas críticas que vierte en sus escritos sobre su oscurantismo metafísico y moral no restan valor al interés que muestra por la viabilidad práctica de las propuestas políticas de Platón; es más, valora muy positivamente su reflexión que sitúa las diferencias de riqueza entre los ciudadanos, a que da lugar la avaricia, en el origen de la corrupción y las revueltas populares, así como su esfuerzo orientado a crear una comunidad homogénea de intereses entre los individuos y el Estado a través de la regulación de la demografía, las distintas formas de ganarse la vida, los usos, las costumbres e instituciones jurídicas y sociales como la propiedad y la

---

<sup>1765</sup> Cfr. FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, p. 213.

<sup>1766</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1767</sup> SPECTOR, Céline, "Platon", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=240>>.

<sup>1768</sup> Si bien, el ideal político aristotélico coincidió siempre con el de Platón en su propósito ético. SABINE, George, *op. cit.*, pp. 93, 97.



familia.<sup>1769</sup> Y en ese mismo sentido van orientadas sus reflexiones antropológicas y sociológicas.

Se expuso también que, tanto Platón como Aristóteles, destacan e investigan la trascendencia política de fenómenos que en principio carecen de tal naturaleza. Aparte de en Aristóteles, en la obra de Juan Bodino (1529-1596) se recogía también la idea, que luego desarrollará ampliamente el bordelés, de que en el estudio del derecho y de la ciencia política habían de tenerse en cuenta, tanto la historia como las condiciones físicas, climáticas, topográficas y raciales. Si bien, Bodino sitúa los aspectos sociológicos, éticos y religiosos «fuera de los límites de la teoría política», sobre todo de la noción de soberanía.<sup>1770</sup> Para Platón, el equilibrio de fuerzas necesario para lograr la armonía social no es solo político. Hay que considerar también la importancia de la naturaleza del suelo y del clima, de las formas de vida, del comercio, etc. Ya se dijo que la forma mixta de gobierno ideal que sugiere Platón supone un antecedente de esa búsqueda de equilibrio general que persigue Montesquieu y que se concreta en la teoría de la división de poderes. Y tanto Platón como Aristóteles reflexionan acerca de la mejor forma de configurar las costumbres y los hábitos, así como las instituciones sociales y jurídicas como la propiedad y la familia, y los elementos educativos y religiosos para el logro del equilibrio social. Igualmente se ha visto que ambos conceden importancia al estudio de la historia como complemento necesario de la teoría política. Se expuso también que Maquiavelo ya había tenido en cuenta la importancia de los imponderables de toda naturaleza que intervienen en lo político, aunque lo hizo sin rigor científico considerando, como expone Sabine, tales imponderables como «meras fuerzas».<sup>1771</sup>

Dicho esto, aunque Montesquieu no la expone de manera explícita, de sus escritos puede extraerse toda una visión de la ciencia política. El autor se interesa por los efectos de los factores físicos sobre el hombre y las sociedades, y los de las sociedades sobre su entorno. Con su estudio sobre la influencia recíproca de factores

---

<sup>1769</sup> Para una confrontación detallada de los distintos puntos de vista de Platón abordados por Montesquieu, cfr. SPECTOR, Céline, "Platon", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=240>>. Cfr. TOUCHEFEU, Yves, "Écrivains grecs" [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=387>>. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXI, 20. *Pensées*, nº 21, 211, 410, 799, 907, 1208, 1378.

<sup>1770</sup> Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, pp. 314, 317, 320, 322, 424.

<sup>1771</sup> *Ibid.*, pp. 83, 85, 86, 87, 89, 98, 270.

físicos y culturales, su análisis se encuentra en el punto de partida de las investigaciones más contemporáneas.

En la visión del bordelés la cultura es en buena parte producto del ambiente en el que se desenvuelve, y a su vez influye en este.<sup>1772</sup> Se ocupa también específicamente de los efectos que sobre el clima puede tener la actividad humana, en la medida en que, como recoge en su *Proyecto de una historia de la tierra antigua y moderna*, de 1719, la historia de la tierra y la historia del clima no se entienden si no es en relación con la historia de los hombres.<sup>1773</sup> La razón de su interés es que entiende que el conocimiento de esos procesos permitirá a los gobernantes dilucidar acertadamente las decisiones más convenientes a adoptar en cada caso, que puedan afectar a cualquier factor de relevancia para los fines societarios, al igual que permitirá a los educadores formar a los hombres en los caminos adecuados a tales fines. De tal modo que, como recoge en *Del Espíritu* en relación al factor climático, «los malos legisladores son aquellos que han favorecido los vicios del clima y los buenos aquellos que se han opuesto».<sup>1774</sup>

Como se ha expuesto reiteradamente, junto a la teoría político-institucional de Montesquieu, merece pues la pena detenerse en la repercusión que sus consideraciones antropológicas y socioculturales pueden tener para la ciencia política. Si bien este análisis ha quedado relegado en la teoría y en la práctica política contemporánea a la denominada actividad estatal de fomento de las acciones de los particulares, mediante la

---

<sup>1772</sup> En términos antropológicos diríamos hoy que «ejerce una enorme presión sobre el genoma», si bien el estado de la ciencia en su época no llega a permitir tal afirmación. BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, “Cerebro, lenguaje y tecnología”, en *op. cit.*, p. 94.

<sup>1773</sup> Cfr. CASABIANCA, Denis de, “Climats”... La actualidad del planteamiento es evidente en pleno proceso de cambio climático.

<sup>1774</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 5, p. 294. Paradójicamente la cuestión candente hoy es la influencia que el hombre ejerce en la transformación del clima, y no al revés. Y esa circunstancia, que puede poner en peligro nuestra forma de vida y nuestra propia supervivencia, requiere una serie de consideraciones. En primer lugar aproxima la ciencia a los fenómenos y verdades sociales, en tanto lo científico se basa en la experiencia, y esta sirve de criterio para la toma de decisiones societarias. Implica afrontar de manera colectiva un problema global a largo plazo, algo a lo que las sociedades no están acostumbradas, y ese cambio requiere el conocimiento de las “leyes” o criterios de relación sociales al modo en que los entendía Montesquieu. El conocimiento de esos mecanismos puede permitirnos adoptar medidas que posibiliten los cambios necesarios. De otra parte, estamos acostumbrados a afrontar separadamente problemas locales y no a pensar globalmente. El pensamiento global que se desprende de la obra de Montesquieu requiere de una acción política coordinada que aúne fuerzas e implique decisiones con un alto contenido científico técnico en beneficio de lo sostenible, y requiere de conocimientos de psicología social para que esas decisiones sean aceptadas y asumidas. El esfuerzo científico se orienta así con criterios altamente éticos, con una clara función social, y peso en lo político, al modo en que lo concebía Montesquieu según la versión que exponemos. Un ejemplo de esta idea se muestra en el programa Redes sobre cambio climático, dirigido por Eduardo Punset, emitido por RTVE con fecha 12 de diciembre de 2010. Disponible en <http://www.rtve.es/television/20101212/amenazas-contra-clima/381908.shtml>.

cual los poderes públicos premian o estimulan la actividad privada de los ciudadanos con trascendencia pública,<sup>1775</sup> para Montesquieu la perspectiva antropológica trasciende a la política, y viceversa, abarcando así la ciencia política un campo mucho más amplio de lo que tradicionalmente cae bajo su ámbito.

S. Cotta, en una descripción gráfica, afirma que mientras que Rousseau representa en la época al filósofo político, Montesquieu encarna al científico político.<sup>1776</sup> Y en la ciencia política convergerían los procesos, paralelos en el tiempo, de construcción de lo personal, de lo social y de lo político, abarcando un entramado dinámico de causas, efectos y mutuas interacciones que siguen sus propias leyes, así como una inercia gravitatoria hacia la entropía, esto es, hacia la degeneración del status vigente, susceptible de análisis científico.<sup>1777</sup> Esta analogía física, aplicada a lo político, se manifiesta en el hecho de que, tanto la monarquía, como la aristocracia y la democracia, degeneren respectivamente en su obra en el despotismo de uno, de varios, o del pueblo. Como atestiguan las palabras de C. Iglesias: « (...) es sabido que la decadencia, aplicada al mundo político, y la consiguiente corrupción de todo poder en un proceso degenerativo siempre creciente, es precisamente un tema central en el pensamiento de Montesquieu».<sup>1778</sup>

La idea general, expuesta en el libro VIII de *Del Espíritu*, titulado: “De la corrupción de los principios de los tres gobiernos”, es que «la corrupción de cada gobierno comienza casi siempre por la de los principios».<sup>1779</sup> Ejemplificando en analogía con la naturaleza, como le gusta hacer, Montesquieu sostiene que así como «los ríos corren a mezclarse en la mar, las monarquías van a perderse en el

---

<sup>1775</sup> En la evolución de los Estados desde la Modernidad podemos agrupar sus actividades en tres grandes funciones, la actividad de policía, la de fomento de las actividades particulares y la de prestación de servicios públicos. Cfr. LÓPEZ PELLICER, José Antonio, “Evolución histórica y amplitud actual de los fines y funciones de la Administración”, en *Lecciones de Derecho Administrativo II*, PPU, Murcia, 1989, p. 18.

<sup>1776</sup> COTTA, S., “L’idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu”, Actes du Congrès Montesquieu, Burdeos, 1955, pp. 258-260. Recogido en IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 392. Max Weber orientará a principios del siglo XX sus esfuerzos a dilucidar las relaciones entre ciencia y política. Cfr. WEBER, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

<sup>1777</sup> En cuanto al significado de entropía: «En Física, lo constituye la medida del desorden de un sistema. Una masa de una sustancia con sus moléculas regularmente ordenadas, formando un cristal, tiene entropía mucho menor que la misma sustancia en forma de gas con sus moléculas libres y en pleno desorden». Diccionario R.A.E., Madrid, Espasa Calpe, 1999.

<sup>1778</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 367.

<sup>1779</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VIII, 1, p. 153. Para un análisis particular comparativo de las causas de la corrupción en relación a las doctrinas platónica y aristotélica, cfr. SPECTOR, Céline, “Aristote”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.

despotismo».<sup>1780</sup> La razón de este desvarío, como muestran sus textos, no es otra que la pérdida del equilibrio existente debido a la superación de los límites propios de la naturaleza de las cosas, y tanto a los excesos como a la carencia de virtud: «Ya no puede haber virtud en la república».<sup>1781</sup>

Montesquieu se remonta más allá de los hechos puramente políticos, y busca en la realidad social y personal las causas de la decadencia del status político vigente en una situación y momento dados. Y en este análisis se separa tanto de Platón como de Aristóteles, al incidir, más que sobre la decadencia de los vicios y virtudes de los gobernantes, sobre la degradación de los principios sobre los que se asientan.<sup>1782</sup> Sus reflexiones oscilan entre dos extremos, el poder y la libertad. Entre el polo positivo constituido por el ejercicio de una libertad que respeta la ley, y el polo negativo conformado por «la disposición de las cosas» que llevan al abuso de poder.<sup>1783</sup> El exceso de poder es como una enfermedad que oprime al pueblo y lo somete, generando la tiranía como forma de gobernar y manifestándose su efecto inmediato, la violencia: Y el principio de la tiranía es el temor. El bordelés lo sostiene claramente.<sup>1784</sup> De modo que, a las perspectivas física y política, se añade el componente psicológico, y en las pasiones y principios que informan el gobierno despótico es donde mejor queda plasmada esta reflexión.<sup>1785</sup> Como hace notar S. Cotta, la intención que subyace en su obra va más allá, es más general. La cuestión de fondo que se plantea en sus reflexiones es la de cómo conjugar la libertad del hombre con la naturaleza de lo que le rodea en su entorno.<sup>1786</sup> Y esta idea muestra la verdadera dimensión de cómo concibe la ciencia política.

---

<sup>1780</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VIII, 17, p. 168.

<sup>1781</sup> *Ibid.*, VIII, 2, p. 153.

<sup>1782</sup> Como analiza C. Spector: «Il reste cependant une divergence essentielle: là où Aristote, comme Platon, insistait sur l'importance de la vertu ou du vice des gouvernants (les formes corrompues ou injustes étant celles où le pouvoir s'exerce en vue de l'intérêt particulier, et non en vue du bien commun), Montesquieu n'accorde plus de place aux intentions ni aux fins visées par les détenteurs du pouvoir. Le risque est désormais celui de la corruption du «principe» qui anime conjointement gouvernés et gouvernants.». SPECTOR, Céline, "Aristote", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.

<sup>1783</sup> BENREKASSA, Georges, "Liberté" [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 28 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=476>>.

<sup>1784</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, "Temores superados, violencias posibles" en *op. cit.*, pp. 143 ss.

<sup>1785</sup> Para Althusser, en el despotismo la política se convierte en una ley psicológica. Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 100.

<sup>1786</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 356. Manuel Santaella profundiza de manera clarificadora en esta cuestión: «La adecuación a la naturaleza de las cosas constituye la gran medida del

Como ya expusimos en el capítulo segundo al analizar los aspectos relativos a la libertad en la naturaleza humana, los elementos políticos y antropológicos se encuentran indisociablemente relacionados para el bordelés, en la medida en que el sueño de la libertad se define por el hacer y el sentir: « (...) cada uno llama libertad al gobierno que se acomode a sus costumbres o inclinaciones», escribe.<sup>1787</sup> Un elemento en principio político, como es la libertad política, es observado desde un prisma más propio del ámbito antropológico. La libertad se define por el hacer, en tanto:

«(...) la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiere (...) no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer (...) La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten».<sup>1788</sup>

La libertad se define también por el sentir, aspecto psicológico, y así consta en sus reflexiones, pues, como afirma Manuel Santaella: «La esencia de la libertad política reside para nuestro autor en la seguridad».<sup>1789</sup> Escribe el bordelés que:

«En un ciudadano, la libertad política consiste en la tranquilidad de ese espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su propia seguridad; y para que se tenga esa libertad, es necesario que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro».<sup>1790</sup>

A diferencia de visiones posteriores, como la de Hegel, Montesquieu sitúa las posibilidades de la libertad en el marco de las formas de gobierno, y no de las relaciones orgánicas entre la sociedad y el Estado, *'forma di Stato'*, entendido como espíritu

---

valor intrínseco de la ley. No hay posibilidad real y política de plantear una legislación que no se halle conforme con la naturaleza de las cosas. Y, en este sentido, Montesquieu evoca el significado clásico de la *rerum natura*, la *naturalis ratio* y la *aequitas naturalis*. Todas estas perspectivas diversas acerca de la naturaleza de las cosas contribuyen, en el ámbito propio de la política legislativa, a concluir acerca de lo que es justo. Pero también determina no sólo lo que es justo, sino lo que resulta bueno, equitativo y conveniente para la sociedad en un momento y en unas circunstancias determinadas. Todo el arte de legislar puede cifrarse en su adecuación a la naturaleza de las cosas. Las leyes no pueden estar jamás en pugna con ella. De lo contrario, el edificio legislativo, en su conjunto, amenaza con una ruina inmediata». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 164.

<sup>1787</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 2, p. 203. Unas pocas líneas antes Montesquieu afirma: «No existe una palabra que haya recibido más significaciones diferentes o haya impresionado las mentes de tantos modos como la palabra *libertad*». Montesquieu distingue entre libertad de hecho y de derecho, y entre libertad filosófica y política. «La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la propia voluntad» y «la libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que cada uno tiene sobre su seguridad». *Ibid.*, XII, 2, p. 241.

<sup>1788</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 3, p. 203. Ya hemos puesto de manifiesto el claro antecedente de las tesis kantianas que supone esta afirmación.

<sup>1789</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 101.

<sup>1790</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 6, p. 205.

objetivo.<sup>1791</sup> Pero de alguna manera su tesis presenta semejanzas con el posterior pensamiento hegeliano, para el que «la libertad consiste más bien en el ajuste de la inclinación y la capacidad individual a la realización de una labor socialmente significativa».<sup>1792</sup> Aunque, según Cotta, su amor por la libertad es patente, si bien se aleja de las simplificadoras fórmulas revolucionarias de su época para conquistarla, en el entendimiento de que es un fenómeno frágil y complejo que nace necesariamente de presupuestos institucionales y sociales delicados. Presupuestos cuyo logro exige la comprensión y superación de las formas políticas del pasado, tanto como un dedicado estudio de las más diversas realidades para escapar de las simplificaciones ideológicas.<sup>1793</sup> La libertad exige para el bordelés el respeto a la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial: « (...) distintos en cuanto a los contenidos; autárquicos en cuanto a su estructura de origen; separados en cuanto a su especificidad y función».<sup>1794</sup> Teniendo además en cuenta consideraciones sobre la condición humana, pues según sus propias palabras:

«La libertad política solo se encuentra en los gobiernos moderados (...) cuando no se abusa del poder (...) Todo hombre que tiene poder se ve impulsado a abusar de él, y llega hasta donde encuentra límites. ¡Quién diría que hasta la virtud necesita límites! Para que no se pueda abusar del poder, es necesario que por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder».<sup>1795</sup>

Como apunta Starobinski, «se ha cerrado un círculo»,<sup>1796</sup> de modo que:

«Hay que mantenerse alerta, seguir previniéndose a la vez contra los riesgos de tiranía y los riesgos de licencia, contra el exceso de

---

<sup>1791</sup> Cfr. ROTOLO, Antonio, “«Geist der Gesetze» e dominio Della politica”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 505-549.

<sup>1792</sup> Nótese que Montesquieu habla de que debe quererse aquello que, tanto como a la realización de fines individuales, contribuya a la armonía social. También en Platón y Aristóteles, en los que como vimos se inspira Montesquieu, la idea de ciudadano se concibe en función, no de derechos privados, sino de fines sociales. SABINE, George, *op. cit.*, p. 495. La tensión que se aprecia en la obra del bordelés entre los valores colectivos y los individuales quedará insuficientemente resuelta.

<sup>1793</sup> Cfr. COTTA, Mauricio, FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta» en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 893-905.

<sup>1794</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite: Sergio Cotta, intérprete de Montesquieu”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 21, primer semestre de 2009, p. 18. M. Santaella apunta: «El Estado liberal y democrático, a cuya configuración contribuyó el Presidente bordelés de manera destacada, parte del principio fundamental de que la libertad política es un efecto producido por la organización constitucional realizada con arreglo al principio de la división de poderes». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 108.

<sup>1795</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 4, p. 204.

<sup>1796</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 145.

independencia de los particulares y el exceso de poder del gobierno. Hay peligro por todas partes».<sup>1797</sup>

Para Montesquieu el arte de lo político en busca de la libertad implica un conocimiento lo más científico y aproximado posible de la naturaleza humana y del entorno, y una actitud de continua alerta. Como sostiene Carmen Iglesias:

«No se trata de que la naturaleza de los hombres sea malvada y tienda a la corrupción (...) sino que es el conjunto del sistema político, la naturaleza de las cosas aplicada al ejercicio del poder, lo que degenera en corrupción».<sup>1798</sup>

Por ello, C. Iglesias insiste en que para Montesquieu los mecanismos de control no son tanto de tipo moral como fundamentalmente técnicos. La ciencia política que concibe Montesquieu cumple con una importante vocación preventiva de metodología científica. No podemos dormirnos en los laureles, el propio autor lo afirma: «La servidumbre comienza siempre por el sueño».<sup>1799</sup> Junto al equilibrio y la prevención que debe guardarse, primero en el plano personal, y, a una escala mayor, en cada sociedad política, se hará necesario buscar un equilibrio internacional que él encontrará bajo la fórmula de la república federativa.<sup>1800</sup> Como Rousseau, Montesquieu aspira a una «sociedad bien ordenada», una sociedad justa en la que los méritos ciudadanos se vean recompensados.<sup>1801</sup> Carmen Iglesias lo expresa con total acierto:

«Precisamente en este aspecto radicaría en buena medida la modernidad y la actualización del pensamiento de Montesquieu, quien lúcidamente supo distinguir e interrelacionar al tiempo unos procesos individuales con unos mecanismos de poder político y social que llegan a tener su propia dinámica».<sup>1802</sup>

Y, en esto, los pilares de su pensamiento no distan mucho de los planteamientos contenidos en el ideal ateniense, cuna del pensamiento político en el que, pese a las diferencias espacio-temporales, la vida privada se encontraba muy asociada a la política, lográndose una armonía entre lo íntimo y la vida en común, y cuyos fundamentos del

---

<sup>1797</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>1798</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 368.

<sup>1799</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIV, 13, p. 303.

<sup>1800</sup> Pero esta última no es una cuestión sobre la que vayamos a profundizar aquí. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, IX, pp. 175 ss. Kant planteará soluciones federativas en *Sobre la paz perpetua*. KANT, *Sobre la paz perpetua...*

<sup>1801</sup> LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector, Montesquieu, les Lettres Persanes: de l’anthropologie à la politique...”, pp. 165-166.

<sup>1802</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 369.

sistema se basaban en la observancia de la libertad de los ciudadanos, así como en el respeto a la ley.<sup>1803</sup>

Por tanto, llegados a este punto podemos afirmar que como pensador que se permite abordar un amplio espectro de investigaciones, tanto naturalistas como humanistas, y que en última instancia se interesa por la felicidad del hombre en sociedad,<sup>1804</sup> su concepción de la ciencia política se encuentra pues fuertemente influida por su visión antropológica, así como por los paradigmas existentes sobre la naturaleza y el conocimiento, tal y como se ha analizado en los cuatro primeros capítulos. En sus reflexiones pesa mucho su visión del hombre, su inclusión en el contexto de la naturaleza, la apreciación de sus limitaciones y aptitudes cognitivas, la interacción con su entorno natural y social, y la variabilidad de contenido que las distintas formas de gobierno otorgan a la condición de ciudadano. También se observa la fe que deposita en el ser humano, fundamentada en su capacidad de adaptación a las distintas circunstancias, lo que hoy podríamos describir en términos filosóficos como la apertura de su naturaleza, y en términos científicos como neuroplasticidad.

La orientación de su ciencia política se comprende mejor en referencia a dos de los grandes pensadores con los que dialoga su pensamiento: Hobbes y Rousseau.

Frente al hombre egoísta y la visión política utilitaria de Hobbes, fundamentada en el miedo y que lleva al despotismo, la de Montesquieu es una visión «basada en una interpretación de los caracteres del ser humano mucho más compleja que la del autor inglés».<sup>1805</sup> Aún así, participa con él de la idea conceptual y metódica de que es posible estudiar las realidades políticas al igual que los cuerpos físicos y, en esto, como señala Cassirer, Hobbes se adelantó al siglo XVIII.<sup>1806</sup> Como subraya R. Fernández-Carvajal: «Considerar que las situaciones políticas son susceptibles de regulación por unas reglas determinadas es la esencia de la filosofía política postcartesiana inaugurada por Hobbes».<sup>1807</sup>

---

<sup>1803</sup> Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 38. Teniendo en cuenta que en Grecia se admitía la esclavitud.

<sup>1804</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, “Derecho a contemplar todas las materias” en *op. cit.*, pp. 13 ss.

<sup>1805</sup> COTTA, Mauricio, FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu...», p. 896.

<sup>1806</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 34-35.

<sup>1807</sup> FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *op. cit.*, p. 341, nota 17. Antes que Montesquieu, Hobbes «propone una filosofía científica, cuyo método consiste en lograr “el conocimiento racional de los efectos o fenómenos a partir de las causas conocidas o sus fundamentos creadores y, al revés, los posibles fundamentos creadores a partir del efecto conocido”». V.V. A.A., *Historia de la filosofía...*, p. 40.



De Rousseau se distancia en tanto le interesa más comprender los mecanismos y leyes de las distintas realidades humanas -para lo que abarca todas sus facetas buscando soluciones diversas adecuadas a cada caso- que promover de primera mano la transformación del mundo por vías políticas. Como sí ocurre en Rousseau, cuyo pensamiento político desembocará en la propuesta de un Estado ético caracterizado por la supremacía de la voluntad general. A juicio de Sergio Cotta, a diferencia de Montesquieu, Rousseau divinizará al Estado como salvador político, moral y espiritual del hombre.<sup>1808</sup>

Cotta insiste en que la ciencia política de Montesquieu camina hacia una ciencia de lo social, y, aunque sin un esquema sistemático preciso, *Del Espíritu* tiene un carácter unitario, sirviendo sus obras precedentes para comprender mejor su intento de fundar una ciencia empírica de la sociedad a la luz de sus observaciones filosóficas y científicas. A su juicio, Montesquieu parte de la validez y veracidad de los hechos empíricos, cuyas leyes investiga, fruto -como justificación metafísica- de un diseño racional y divino, al igual que hacen otros pensadores de su tiempo.<sup>1809</sup> En su opinión, la ciencia política del bordelés tiene por objeto estudiar la influencia recíproca de usos, costumbres y formas de gobierno, tratando de explicar el proceso de su formación. Busca, además, las leyes sociales fruto de la experiencia de cada nación, que por otra parte no son de aplicación automática, sino que requieren de la activa participación de los hombres. Sitúa el factor antropológico principalmente en las pasiones, no como obstáculos, sino como motivos del actuar humano, si bien entiende que atentan contra la libertad. Por ello reconoce los peligros que en la práctica lleva aparejado cada sistema político en función de las pasiones que cada uno de ellos fomenta.<sup>1810</sup> Pensamiento político y antropológico van así siempre de la mano.

De otro lado, la visión de la ciencia política del bordelés es indisociable de su original concepción de la ley, en la que pesan más los paradigmas científicos. A juicio de las investigaciones de Giorgio Lanaro, Comte reconoce una importancia extrema al

---

<sup>1808</sup> Cfr. CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, "Por una filosofía del límite...", p. 25.

<sup>1809</sup> COTTA, Sergio, *op. cit.*, p. 333.

<sup>1810</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 275 ss. Las *Consideraciones* son un ejemplo particular de la ciencia de la sociedad que Montesquieu trataba de formular, las causas (clima, usos, religión, etc.) son siempre las mismas aunque bajo diversas circunstancias y con distintas formas históricas. El estudio que hace del pueblo romano y en el que aparece un principio de causalidad que conforma el espíritu general se extiende luego al conjunto de la realidad humana. Y, frente a Maquiavelo, Montesquieu no busca una preceptística política, sino una ciencia naturalista de la sociedad. Cfr. *Op. cit.*, pp. 328 ss.

concepto de ley que Montesquieu aporta, entendida como relación necesaria derivada de la naturaleza de las cosas, lo que abre la puerta a una consideración científica de los hechos históricos y sociales análoga al método de estudio del mundo de lo natural. El bordelés se alejará de un entendimiento dogmático y metafísico de la política aproximándola a una ciencia de los hechos. Tanto es así, que Comte le atribuirá el primer proyecto filosófico consciente de edificar una política de carácter científico, sin despreciar los esfuerzos de Condorcet (1743-1794) de sistematizar matemáticamente los fenómenos sociales, o de Jean Cabanis (1816-1906) de reconducir la física social a la fisiología. En tal proceso Montesquieu destaca, por su especial importancia, la adecuada capacitación de la figura del legislador, y el hecho del cómo estén elaboradas las leyes, para no dejarnos «sino esta cruel alternativa: morir o ser indigno de vivir».<sup>1811</sup>

El objetivo final de la ciencia política es pues, para Montesquieu, contribuir con el conocimiento a construir el equilibrio de una sociedad, y para ello, el autor parte de la premisa de la sociabilidad del hombre. Una sociabilidad que, aun constituyendo un presupuesto natural, no se concreta en sus distintas formas de manera espontánea, sino que el hombre participa activamente en tal proceso, pues es según la definición aristotélica *zoon politikon*, y como sostiene R. Fernández-Carvajal, con tal definición Aristóteles:

« (...) no quiere decir tanto “animal político”, según suele traducirse literalmente, cuanto “animal constructor de ciudades”, pues los adjetivos griegos terminados en *tikós* tenían una connotación activa que los idiomas modernos no han conservado».<sup>1812</sup>

Entre los enciclopedistas como Diderot o Condorcet, que posteriormente manifestaron una fe casi ciega en que el propio impulso del progreso conllevaría de modo natural un progreso cultural y espiritual generalizado,<sup>1813</sup> y frente a la necesidad de Rousseau de deconstruir el edificio político-social para volver a levantarlo sobre cimientos más seguros, se encuentra Montesquieu más cerca de Rousseau en tanto camina hacia la reconstrucción de los sujetos y sociedades, asumiendo de modo implícito que el mundo de la voluntad, de lo deliberado, de lo querido, debe «preceder

---

<sup>1811</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 90, p. 226. «La importancia otorgada al legislador es una constante en el pensamiento político-jurídico desde Platón hasta Kelsen». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 200-201.

<sup>1812</sup> FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *op. cit.*, pp. 204 ss.

<sup>1813</sup> Sobre la fe en el progreso humano escribe Cassirer a propósito de Diderot: «Déjese campo libre a la naturaleza, que se obedezca a sí misma sin cadenas ni trabas convencionales, y su efectiva verificación hará también que se realice el bien verdadero y único, la felicidad del hombre y el bienestar de la comunidad». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 274-303.

al edificio del mundo de la ciencia», pero consciente, al mismo tiempo, de que el mundo de la voluntad no nace de la abstracción, ni del azar, ni del naturalismo, sino que se funda a su vez en procesos que encuentran interrelaciones recíprocas en factores y procesos al mismo tiempo físicos, geográficos, psicológicos, económicos, educativos, etc., que se retroalimentan permanentemente,<sup>1814</sup> contribuyendo con su obra a una nueva ética aún sin culminar que excede de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, y es por lo que a su entender la libertad « (...) no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer (...)»,<sup>1815</sup> como ya se ha señalado. Montesquieu parece aquí coincidir con Voltaire en que la libertad se define por la confluencia de los deseos y las acciones, de lo espiritual y de lo material: «Vouloir et agir, c'est précisément la même chose que d'être libre». Y este logro solo puede garantizarse, según sugiere la obra de Montesquieu, no por sí solo, ni por azar, ni por designio divino, ni a través de un pacto, sino que tal o tales pactos habrían de lograrse apoyados en una metodología tendente a que las cosas se reconduzcan a sí mismas.<sup>1816</sup>

La fe de Montesquieu radica en que es posible y deseable reconducir, aunque sea transitoria y adaptativamente, la degeneración natural de los procesos políticos. Y como apunta Cotta, la ciencia representa el fundamento de la acción del legislador que, reconociendo la esencial libertad humana, tiene la finalidad de conjugarla con la naturaleza de las cosas, de las cuales es posible un conocimiento científico. A su juicio, será la fascinación por las ciencias mecánico-geométricas de la época lo que le llevará al intento de tratamiento científico y sistemático de la política.<sup>1817</sup>

De otro lado, ya se apuntó que el estudio de lo político en la obra Montesquieu se centra bastante en las relaciones entre la psicología humana y el poder. Como se ha podido comprobar, esta idea se encuentra reflejada permanentemente en sus escritos. En el ensayo de Thomas Casadei titulado “Il senso del ‘límite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt”, se recoge que Arendt reconoce a Montesquieu el hacer explícito el nexo que comunica las pasiones humanas y la ciencia política, pudiendo llegar a derivar en lo que llama formas «demoníacas» del poder, aludiendo con ello al

---

<sup>1814</sup> Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 225.

<sup>1815</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 274-303.

<sup>1816</sup> *Idem.*

<sup>1817</sup> COTTA, Sergio, *op. cit.*, pp. 137, 356. Visión de una ciencia política con la que se puede hacer ciencia, racional y demostrable es lo que persiguió Platón durante toda su vida, Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, pp. 54 ss.

despotismo.<sup>1818</sup> En palabras de C. Iglesias: «El gobierno despótico, que hace iguales a los hombres en el temor, es para Montesquieu el mayor de los males que pueden aquejar a la naturaleza humana».<sup>1819</sup>

Además, a diferencia de las antropologías de Rousseau o Hobbes, que se configuran como la antítesis de la naturaleza real y efectiva de la política (ya sea por su idealismo o por su desconexión con la realidad) y que conducen a la negación de un pluralismo consustancial a la naturaleza, hay en el reconocimiento de la pluralidad y la contingencia en Montesquieu, como condición de existencia de lo político, una definición implícita de la política entendida como libertad.<sup>1820</sup> Si se asume que, según el bordelés, las leyes y el poder son entendidos como encuentro de diversos factores y fruto de su relación, para T. Casadei ello explica que Arendt entienda la libertad como «libertad relacional», definida entre múltiples fronteras y límites, y por tanto «poner límites al poder significa crear las condiciones constitutivas de la libertad».<sup>1821</sup> Podría deducirse que, para el bordelés, la política es el arte de hacer efectiva la libertad mediante el ejercicio de límites, que se imponen en base a un conocimiento lo más científico y exacto posible de diferentes realidades, que se definen las unas en relación a las otras en un mundo contingente por naturaleza.<sup>1822</sup>

Así pues, para el bordelés la libertad es el fruto de un pluralismo que se encuentra anclado en la propia naturaleza, en la diversificación de entornos geoclimáticos existentes, dando lugar a diferenciaciones físicas, de carácter, y finalmente culturales, morales y filosóficas. El estudio del mundo físico, y de lo humano como parte integrante del mismo, es así condición necesaria para la consecución de una ciencia política cuya finalidad sería garantizar la toma de decisiones que posibiliten el ejercicio de una libertad que no puede sino entenderse conceptual y prácticamente en relación con los medios que la posibilitan.

---

<sup>1818</sup> Cfr. CASADEI, Thomas, “Il senso del ‘límite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 805-838.

<sup>1819</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 393.

<sup>1820</sup> Como señalan Berger y Luckmann el pluralismo constituye un importante factor cuya presencia permite la aceleración de los cambios socioculturales, pues «contribuye a minar la eficacia de resistencia al cambio que tienen las definiciones tradicionales de la realidad», y tiene un inherente efecto subversivo para la realidad ya establecida del *statu quo* tradicional, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 158.

<sup>1821</sup> Cfr. CASADEI, Thomas, “Il senso del ‘límite’...”, pp. 805-838.

<sup>1822</sup> Para Arendt la política será, junto a la vida contemplativa, la más alta actividad del hombre. *Idem*. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

De este modo, Montesquieu pretende la consecución de objetivos individuales que solo pueden alcanzarse, en los diferentes contextos culturales y bajo las distintas formas de organización política, logrando un equilibrio o dialéctica armoniosa entre los factores que motivan el hacer humano y los que conforman las sociedades, analizados desde la más amplia y compleja pluralidad de perspectivas posibles: naturales, antropológicas, religiosas, culturales, y políticas.<sup>1823</sup> El equilibrio entre tales planos, o como los llama Montesquieu, órdenes de la realidad,<sup>1824</sup> se encuentra siempre entre dos límites, y el camino para conocer ese punto de equilibrio se logra a través del conocimiento. El conocimiento de los elementos y sus leyes de interacción lleva a encontrarlo, y se asocia con una práctica sabia y prudente cuya guía es la moderación y cuyo fruto es la libertad. No libertad de lo que se quiere hacer, sino en relación a lo que se debe querer, y en esto no puede considerarse a Montesquieu tan liberal como los autores que lo consideran, junto a Locke, padre del liberalismo moderno.<sup>1825</sup> Como ya citamos, es por eso que el bordelés escribe que:

« (...) la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiere (...) no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer (...) es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten».<sup>1826</sup>

Si posteriormente para Durkheim la ciencia debe limitarse al estudio del ser, de la realidad inmediata, en el entendimiento de que los motores de toda vida social se resumen en sus circunstancias presentes y en su pasado histórico, y a partir de ahí se siguen desarrollando los estudios sociológicos, Montesquieu abarca más. Para él los

---

<sup>1823</sup> Según entiende Starobinski, «Montesquieu propone dejar a los ciudadanos la “elección entre diversos fines”, según la definición que Isaiah Berlin, en un ensayo que se ha vuelto célebre, ofrece de la “libertad negativa”», STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 153. . A juicio de Cotta y centrándonos en el ámbito de lo colectivo y lo europeo, Montesquieu busca la unidad del patrimonio civilizatorio europeo que está en la base de la singularidad de cada uno de sus Estados, en coherencia con una visión política deontológica y científica que trata de explicar la situación y el papel del hombre en el mundo. COTTA, Sergio, *op. cit.*, p. 296.

<sup>1824</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

<sup>1825</sup> Se entiende que, en una reciente publicación, Jean Goldzink cuestiona la pertinencia del empleo indiscriminado del término «liberalismo» en la historia de las ideas, y matice su empleo a propósito de Montesquieu, proponiendo una relectura del autor que rompa con los clichés que imperan sobre su obra desde hace más de dos siglos. GOLDZINK, Jean, *La Solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, París, Fayard, 2011. Estamos de acuerdo, no obstante, con la opinión de que Montesquieu es liberal en la medida en que en su obra: «La libertad es el medio que permite a los hombres lograr sus propios fines y defender sus derechos e intereses en la esfera personal, familiar y patrimonial (...) El espíritu del liberalismo aflora de manera continua en *El espíritu de las leyes*». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>1826</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 3, p. 202. « (...) la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir», MONTESQUIEU, *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 586.

sueños, deseos y aspiraciones, forman parte del hombre y de las sociedades, debiendo tenerse en cuenta su análisis, pues lo psicológico influye claramente en lo político, y esto no debe pasarlo por alto el legislador.<sup>1827</sup> El objetivo último de una ciencia política es por tanto la consecución del bien común, entendido no como el logro de un deber ser externo impuesto objetivamente, sino como una realidad querida y «creada por los hombres» que no excluye, sino que abraza los contrastes,<sup>1828</sup> y que exige un equilibrio dinámico del conjunto de factores-poderes presentes en las dimensiones individual y social del ser humano.

Señalar, para ir finalizando este apartado, que no hay en relación a la libertad, ni en Montesquieu, ni en la mayoría de los ilustrados, un determinismo geográfico del todo consecuente, dado el valor que se otorga al factor psicológico. A pesar de la crítica que en el siglo XVIII realiza Helvetius de los planteamientos de Montesquieu, Marvin Harris reflexiona acerca del materialismo causal implícito en la obra de estos autores, que según él queda desvirtuado desde el momento en que nos adentramos en el plano de los deseos, las aspiraciones y la libertad humana, pues son éstos los que a su vez transforman el medio material del que proceden, disminuyendo el componente causal e interaccionando a través del dictado deliberado de normas que rigen la vida social. Para los que se decantan por un determinismo tecno-ecológico matizado en relación a la cultura, como Harris:

«(...) ni Montesquieu, ni Turgot, ni Ferguson, ni Helvetius, captaron realmente las posibilidades de esta perspectiva; de hecho, no les pareció ser otra cosa que un elemento más entre los muchos de un puzzle cuyas verdaderas dimensiones todavía no se habían mostrado a la conciencia de los tiempos».<sup>1829</sup>

Siguiendo este razonamiento se comprenden aún mejor las reflexiones del barón de La Brède acerca del pluralismo político y la labor de los partidos. En este punto, Sergio Cotta estima que el bordelés se aparta del pensamiento del siglo XVIII, sobre todo con su aceptación de la importancia de los partidos en la búsqueda de un «equilibrio dinámico de fuerzas en el que se basa un régimen político de libertades», apoyándose en la idea de «la armonía como fruto de las disonancias» de la que nace la

---

<sup>1827</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 78.

<sup>1828</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 11.

<sup>1829</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 37-42.

libertad política.<sup>1830</sup> Cotta sitúa a Montesquieu como uno de los grandes teóricos de la democracia liberal, como Edmund Burke o James Madison, y señala que, frente a la opinión imperante en la época, para el bordelés los partidos políticos constituyen un elemento importante para el equilibrio dinámico de las fuerzas que operan en un régimen político de libertad.<sup>1831</sup>

No nos cansamos de corroborar que en su obra la dimensión política descansa en la antropológica, y esta en las leyes de la naturaleza. De este modo, la ciencia política abarcaría, al menos, la coordinación del conocimiento, tanto de los aspectos medioambientales como de los antropológicos, socioculturales y político-jurídicos. Y la política, asesorada por la ciencia política, consiste en el arte de crear, a través de leyes, usos y costumbres, las formas de organización y gestión capaces de encauzar la naturaleza humana, amparándose en estudios científicos.<sup>1832</sup> De tal forma que esta tienda a expresarse en su término medio y no en sus excesos, garantizando así su supervivencia a través del mantenimiento de la simbiosis existente entre las sociedades humanas y el entorno, y entre estas entre sí, e impulsando a la especie humana hacia el logro último de la felicidad, para lo cual se requiere de un estudio permanente que abarque la complejidad de relaciones entre todos los factores implicados.<sup>1833</sup> Manuel Santaella sostiene acertadamente que:

« (...) con arreglo a las orientaciones metodológicas de Montesquieu, su obra se encamina a suministrar los medios –sea para la conservación de la sociedad, o para la conquista de la libertad, o para aunar ambos objetivos– con los cuales poder actuar *legislativamente* en unas concretas circunstancias de orden político y social».<sup>1834</sup>

Así pues, de la obra del bordelés se deduce que en una sociedad libre en la que exista un equilibrio de poderes fácticos (de toda índole) que garantice el respeto a la

---

<sup>1830</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, pp. 17-18.

<sup>1831</sup> COTTA, Mauricio, FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu...», pp. 893-905.

<sup>1832</sup> «En las artes, la vertiente de la oposición entre cultura y naturaleza ha existido siempre bajo la forma de una oposición dialéctica entre naturaleza y arte (...) ¿cuál es la proporción, en la creación artística, de lo que es fruto del ingenio y lo que es fruto de la técnica? En el Romanticismo corresponde la primacía a las fuerzas irracionales que gobiernan el espíritu y lo llevan a crear: la música es una revelación más alta que la filosofía. Pero en el siglo de las Luces, necesariamente han de ponerse el acento en la reflexión, la teoría, la técnica (...)». V.V.A.A., “El resplandor barroco”, en *Historia de la Música*, Club Internacional del Libro, Madrid, 2000, p. 11.

<sup>1833</sup> Esta visión simbiótica entre los ecosistemas y la cultura se desarrolla hoy también desde las ciencias naturales. En la literatura científica española tenemos un ejemplo en la obra de Jaume Terradas. Lo cierto es que, en la naturaleza, las relaciones mutuas de cooperación son algo tan extendido como la competencia por la vida, y la simbiosis está mucho más presente de lo que se creía hace unos pocos años. TERRADAS, Jaume, “Vida social”, en *op. cit.*, pp 387 ss., 394, 398.

<sup>1834</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 85.

dignidad humana y encauce adecuadamente sus instintos, el hombre cumple natural y voluntariamente los fines políticos realizando su propia persona y contentándose con ello, llegando incluso a vencer sus temores más profundos en pos de «una satisfacción que le es superior» y así «parecerse a los dioses».<sup>1835</sup> En una sociedad sojuzgada nada de eso es posible en igual medida, porque no existe una inclinación natural hacia ello.

Montesquieu participa de la aspiración ilustrada, que ya hiciera suya el pensamiento griego,<sup>1836</sup> de que una ética filosófica persigue ubicar adecuadamente a los individuos en sus entornos socioculturales, buscando su lugar en el cosmos social y universal, y motivándoles para el logro del bien común al tiempo que se realizan individualmente. Idea esta que queda reflejada en los *Éléments de Philosophie* de D'Alembert, o en el *Tableau des progrès de l'esprit humaine*, en el que Condorcet declara: «Que toda ciencia de la comunidad humana no puede tener sino un fin, el de garantizar a los hombres el libre ejercicio de sus derechos fundamentales en perfecta igualdad y con máxima amplitud».<sup>1837</sup> La diferencia principal con esos autores es que, mientras para ellos el conocimiento de unos deberes, que serán la base de toda moral, se produce por medio de la razón y se generaliza de modo universal, el método de Montesquieu se mantiene en un relativismo natural, antropológico, cultural e histórico mucho más acusado.<sup>1838</sup>

En resumen, en la ciencia política de Montesquieu se investiga en última instancia el método para crear las condiciones necesarias y adecuadas a cada caso, que impulsen a los colectivos humanos a encontrar el equilibrio general con su entorno, respetando el valor de la libertad.<sup>1839</sup> La función de la política es pues crear las «condiciones de la libertad política enumerando los riesgos de fracaso y los diferentes

---

<sup>1835</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 89, p. 223.

<sup>1836</sup> Tanto en la obra de Platón como en la de Aristóteles la visión del ser humano y del ciudadano se encuentra muy vinculada al papel que socialmente se desempeña. SABINE, George, *op. cit.*, p. 495.

<sup>1837</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 276, 280-281.

<sup>1838</sup> Cfr. CRISTANI, Giovanni, “L'esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell'Esprit des lois”, en Domenico Felice (coordinador), *Politica, economia e diritto...*, p. 200. IGLESIAS, C., “El paraíso perdido...”, p. 181.

<sup>1839</sup> Como muestra de que lo político descansa en lo antropológico aportamos una reflexión de C. Iglesias: «A veces ciertas circunstancias, el puro azar, o más bien la sustitución de unos prejuicios por otros, pueden dar «una vuelta de tuerca» a toda la naturaleza humana, y eso es lo que hace «que el hombre sea tan difícil de definir» y que de ninguno de sus gobiernos o formas de organización social pueda decirse definitivamente que sea «más conforme a la naturaleza». De ahí también que no se pueda reducir a un único sistema abstracto de moral los sentimientos de los hombres, aun cuando no se pueda prescindir de tales sistemas dada la fragilidad humana». IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 435. *Pensées*, nº 549.



peligros que habría que evitar»,<sup>1840</sup> y por tanto las condiciones para el equilibrio, la moderación, la seguridad, la tranquilidad, etc. Dicho en una interpretación más liberal, «la libertad política tiene la misión de asegurar las condiciones necesarias del ejercicio de la libertad personal».<sup>1841</sup> Como señala Manuel Santaella a propósito del arte de legislar, que se analizará en el capítulo siguiente:

«La misión del legislador se concibe como un servicio a la comunidad, que, con respeto escrupuloso –eso sí- a los principios típicos y naturales de la forma de gobierno, proporcione a los gobernados las mejores condiciones de vida que se pueden alcanzar, teniendo en cuenta los intereses generales y también los particulares. Este propósito del Presidente late en toda su obra maestra y puede reconducirse a la formulación de un arte de legislar».<sup>1842</sup>

En definitiva, interesa afirmar de nuevo que de sus reflexiones se deduce, frente al principio maquiavélico de que el fin justifica los medios, la idea de que sean los medios los que encaucen a individuos y sociedades hacia el cumplimiento de sus fines. En esto se separa también Montesquieu de la doctrina de Platón, que en una simplificación de la complejidad de lo político entendía que conocido el bien hacia el que tenía que tenderse, los medios quedaban implícitos en el fin.<sup>1843</sup>

Por último, se hace necesario señalar que son muchos los autores que coinciden en que «la moderación, y por tanto la idea de límite, es la clave (...) del entero pensamiento filosófico y político de Montesquieu»,<sup>1844</sup> el cual escribe: «El buen sentido y la felicidad de los particulares consiste mucho en la moderación de sus talentos y fortunas».<sup>1845</sup> Su obra, redactada en el marco de la defensa de la prudencia, lo sitúa en las antípodas de cualquier consideración revolucionaria, si bien, su relativismo ayuda a fundamentar cierta defensa de los nacionalismos jurídicos.<sup>1846</sup> Por ello, Sergio Cotta ha caracterizado a Montesquieu como «filósofo del límite», y Felice y Casadei se refieren

---

<sup>1840</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 140.

<sup>1841</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>1842</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.125.

<sup>1843</sup> Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 74.

<sup>1844</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 22.

<sup>1845</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 3, p. 75.

<sup>1846</sup> GALLI, Stefano B., “Federigo Sclopis e la ‘lezione’ di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 589-609. M. Santaella afirma: « (...) una interpretación general del pensamiento de Montesquieu no puede divorciar la prudencia del legislador del arte de legislar (...) La directriz que propugna Montesquieu en la actuación del legislador es una combinación del arte de legislar con la prudencia política». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 167.

a él como «mayeuta de la moderación».<sup>1847</sup> Una moderación llevada hasta el acto mismo de aplicarla a la idea de la igualdad en democracia, según escribe el propio autor:

«Aunque en la democracia la real igualdad sea el alma del Estado, es sin embargo tan difícil de establecer que no siempre resultaría conveniente una actitud extrema en este sentido (...) corresponde a las leyes particulares igualar, por decirlo así, las desigualdades (...) Toda desigualdad, en la democracia, debe surgir de la naturaleza de la democracia y del principio mismo de la igualdad».<sup>1848</sup>

## **7.2.- Antropología y sociología en sus reflexiones sobre el estado y las formas de gobierno.**

En la obra de Montesquieu, los factores antropológicos cobran relevancia en el mundo de lo jurídico al insertarse en contextos sociológicos. Por ello, tan relevante es para el legislador conocer la naturaleza humana, como lo es conocer la naturaleza de las sociedades.<sup>1849</sup> De acuerdo con la premisa de la sociabilidad del hombre expuesta en sus reflexiones sobre el pueblo troglodita, la influencia de lo político y lo jurídico en la formación de la subjetividad se explica en Montesquieu paralelamente a la formación de las sociedades a partir de núcleos familiares. Ya se ha visto en los primeros capítulos que, contrariamente a las teorías sobre el pacto social, basa el origen de las sociedades en la propia naturaleza humana, en la debilidad y dependencia propia de la infancia y en su inclinación natural a la sociabilidad, y puesto que «los hombres se gobiernan por diversas clases de leyes»,<sup>1850</sup> un Estado se concibe como «una sociedad donde hay leyes»,<sup>1851</sup> si bien, reconoce una cierta convención por la que «los hombres han renunciado a la natural comunidad de bienes para vivir bajo leyes civiles» que garantizan su libertad y propiedades.<sup>1852</sup>

---

<sup>1847</sup> «La filosofía del límite atraviesa la cultura del mundo occidental (pero también es la clave de bóveda de Confucio): a partir del lema del oráculo de Delfos (Ne quid nimis = nada en exceso / Conosci te stesso = conoce tus límites), pasando por el término medio aristotélico hasta la moderación/finitud de Montesquieu, retomada por Arendt, delinea una concepción recurrente que no deja de interesarse con los problemas nuevos que cada época plantea. A esa hilera cabe por cierto añadir Kant (...).» CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, pp. 19 ss.

<sup>1848</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 5, p. 78.

<sup>1849</sup> Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 198, 211, 217.

<sup>1850</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

<sup>1851</sup> *Ibid.*, XI, 3, p. 203.

<sup>1852</sup> *Ibid.*, XXVI, 15, p. 603. Seguimos en este punto el mismo razonamiento seguido por Céline Spector en “Société”, *op. cit.*

Tras la idea de sociedad aparece la de Estado. La idea de Estado como entidad organizativa y funcionalmente diferenciada dentro de una comunidad es algo relativamente tardío en la historia de la filosofía política en Occidente, y a ella contribuyó mucho en el siglo XV el pensamiento de Maquiavelo.<sup>1853</sup>

Conviene aclarar que la amplitud de los planteamientos de Montesquieu al investigar la totalidad de las causas que presiden la formación y evolución de las sociedades le llevan a una distinción entre Estado y Sociedad. Céline Spector defiende esta postura en el entendimiento de que hasta Montesquieu, más en concreto, desde Aristóteles a las teorías contractualistas del siglo XVIII, la sociedad civil se identificaba con la sociedad política, y que, en *Del Espíritu de las Leyes*, «se inicia el estudio de las sociedades consideradas como totalidades en las que el gobierno no es más que uno de sus elementos».<sup>1854</sup>

Esta idea es coherente, tanto con las consideraciones de sociología política en su obra, como con el otorgar mayor relevancia política a hechos que en principio no tienen tal naturaleza, lo que ampliará el campo de los actores políticos, entre los que el gobierno pasa a ser un operador más. Es una cuestión que abordará Durkheim, quien ratificando esta tesis afirma que, a su juicio: « (...) no hay que confundir las especies de sociedades con las diferentes formas de Estados: dos sociedades pueden ser de tipos diferentes, aunque sean gobernadas de la misma manera». Para Durkheim, uno de los logros de Montesquieu fue el de iniciarse en el estudio de los elementos que luego permitirán establecer una tipología societaria.<sup>1855</sup>

Así pues, en la obra del bordelés se aprecia una estratificación progresiva de la sociedad que parte de individuos, integrados en familias que conforman sociedades, que a su vez dan lugar a Estados, y cuyo conjunto abarca el concepto de Humanidad. De modo que los deberes inherentes a cada colectivo se mantienen de forma asociativa, sin que en modo alguno su teoría pretenda sacrificar al hombre-ciudadano en beneficio de lo público,<sup>1856</sup> al contrario de lo que podríamos encontrar en la obra de Rousseau, para

---

<sup>1853</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 279.

<sup>1854</sup> SPECTOR, Céline, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 7 de enero de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241>>. Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 58.

<sup>1855</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 26 ss.

<sup>1856</sup> COTTA, Sergio, *op. cit.*, pp. 289, 625. MONTESQUIEU, *Traité*. N° 616. Como señala el propio Cotta la propuesta metodológica que subyace en Montesquieu de interpretar el Derecho en interacción

quien «hay que hacer ciudadanos a los seres humanos antes de que se les pueda hacer hombres».<sup>1857</sup> En clave antropológica, podría deducirse que el ser humano es en su teoría un ser relacional, definido y conformado por las relaciones que establece con el medio y con sus semejantes.<sup>1858</sup> Y en clave sociológica, son las diferentes comunidades asociativas de individuos e intereses lo que da lugar a sociedades con formas de Estado y gobierno diferenciadas. Aunque, de hecho, no profundice mucho en ellas a título comparativo, siendo éste uno de los déficits de su obra.<sup>1859</sup> A su juicio, las distintas formas de Estado y de gobierno nos orientan sobre los fines e ideales existentes en cada sociedad, así como sobre las posibilidades y medios de alcanzarlos.

Pese a la consideración más extendida de que Montesquieu se ocupa fundamentalmente de hacer una lectura político-jurídica, en esta investigación nos interesa analizar sobre todo las connotaciones antropológicas y sociológicas de sus escritos. Entre sociedades y formas de gobierno, e inspirada en la «imagen newtoniana» del universo, la naturaleza humana se manifiesta como un elemento clave. Lo fundamental, a tenor de la obra del bordelés, es conocer las tendencias cognitivas y psicológicas de los hombres, y analizar las propias del medio natural y social en que los hombres se insertan, para adecuar las formas de organización político-sociales a la naturaleza humana y al entorno. De modo que se tienda al logro de la felicidad individual y social, de la libertad política, y a explicar, y en su caso conservar, los ideales propios de las diferentes sociedades.<sup>1860</sup> Por tanto, puede concluirse con George Sabine, que para el bordelés la libertad es fruto más de una «organización adecuada del estado» que de una «moralidad cívica superior».<sup>1861</sup>

---

recíproca con la Sociedad parece más en consonancia con nuestro tiempo que con la historiografía iluminista. Según la *Enciclopedia*, durante el Antiguo Régimen ciudadano «es aquel miembro de una sociedad libre de varias familias que comparte los derechos de esta sociedad y se beneficia de esas franquicias (...) solo se otorga ese título a las mujeres, a los niños y a los sirvientes como miembros de la familia de un ciudadano propiamente dicho. Mujeres, niños y sirvientes no son verdaderos ciudadanos». *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS...*, p. 23.

<sup>1857</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 442, 446.

<sup>1858</sup> Desde el punto de vista de la Antropología filosófica, uno de los autores que posteriormente incidirán en el entendimiento de la naturaleza como “base del ser humano”, y en su aspecto relacional y societario, además de en el aspecto antropológico de la religión será, en el s. XIX, Feuerbach. Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 55-58.

<sup>1859</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 422 ss.

<sup>1860</sup> Montesquieu: «No intenta por ello imponer un orden rígido (...) se trataría de adaptar los regímenes a esa realidad que es la incertidumbre humana». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 497-499.

<sup>1861</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 423.

Según se desprende del análisis que sobre el pensamiento del bordelés realiza Louis Althusser, la libertad, reflejo de la atenuación de los poderes, más que de la esencia pura de las formas de gobierno, o de una ascesis política, surge del equilibrio entre sus funciones y las condiciones sociales en las que se ejercen, alimentando así unas u otras pasiones.<sup>1862</sup> En su obra *Montesquieu, La politique et l'histoire*, Althusser resalta este interés del barón de La Brède por el estudio de la condición humana, así como su intento de explicar los efectos inmanentes que el comportamiento social tiene sobre las formas políticas, adelantándose tanto al nacimiento de las ciencias sociales como a visiones marxistas de la historia.<sup>1863</sup>

Al mismo tiempo, Montesquieu es presentado por sus máximos estudiosos como uno de los grandes teóricos del constitucionalismo liberal, así como del pluralismo social y político.<sup>1864</sup> También es generalmente aceptado que no es un filósofo que plantee propuestas utópicas:

« (...) a diferencia de los philosophes –Voltaire, Rousseau, Diderot, etc.–, que conciben la política como una ciencia de “lo que debe ser”, Montesquieu elabora una “ciencia empírica de la sociedad”, estudiando “lo que es” a fin de recabar de ello las leyes del desarrollo social».<sup>1865</sup>

Y pese a que nuestro autor ha trascendido al público como el gran difusor de la doctrina política de la separación de poderes –y, como señala Manuel Santaella, al analizar a Montesquieu resulta indispensable referirse a ello-<sup>1866</sup> parece particularmente interesante hacer referencia a que en realidad, el bordelés utiliza escasamente el término separación, y se refiere más bien a la idea de distribución o relación de poderes, fruto de su inspiración en las formas de gobierno mixtas que se propugnaron ya desde la filosofía política de la Antigüedad. De hecho, lo que se rescata para la filosofía política como fundamental en el pensamiento del bordelés es el «convertir la separación de poderes en un sistema de frenos y contrapesos» para garantizar la defensa institucional

---

<sup>1862</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 96 ss. Señala Althusser que no se ha reflexionado suficientemente sobre la distinta naturaleza de las pasiones que informan los principios de las distintas formas de gobierno. *Ibid.*, p. 106.

<sup>1863</sup> CECARRELLI, Alessandro, “Il momento montesquieuiano di Louis Althusser”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 775-804.

<sup>1864</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 6. El pluralismo es una consecuencia natural de la diversificación cultural y del medio, de las múltiples respuestas que los organismos vivos, entre ellos el hombre, dan para adaptarse a su entorno. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 502.

<sup>1865</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, p. 9.

<sup>1866</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 30.

de la libertad, tal y como la concibe el autor en el sentido que ya se ha expresado reiteradamente.<sup>1867</sup> Pero, como bien afirma George Benrakassa, la libertad no puede ser sino el fruto de un proceso cultural complejo,<sup>1868</sup> y, por ello, lo que nos resulta más interesante del pensamiento de Montesquieu, es que tal equilibrio de poderes debe predicarse de lo social y lo antropológico tanto como de lo político, y en ello su pensamiento conecta directamente con las preocupaciones de la Antropología política contemporánea.<sup>1869</sup>

Es cierto que lo que más ha trascendido de su pensamiento es una lectura separatista en relación a su teoría de la división de los poderes políticos, tendente a resolver el perenne problema del uso y abuso del poder, aunque algunos, como Althusser, dudan de que Montesquieu acertara con la distinción de poderes políticos fácticos que se advierten en su obra, su combinación, definición y articulaciones naturales.<sup>1870</sup> Pero con independencia de lo anterior, que responde a un análisis circunscrito a lo histórico, parece evidente que una lectura separatista de su obra no encaja en la multiplicidad de relaciones que continuamente aprecia entre el conjunto de factores naturales, por un lado, e instituciones sociales y jurídicas, por otro. Dicha lectura sería profundamente contradictoria con sus principios, pues el autor apuesta más bien por proponer que en las fórmulas constitucionales de distribución de poder se encuentren debidamente representados los distintos grupos e intereses sociales. Por eso, del concepto de espíritu general que elabora, se deduce que el gobernante debe adaptarse a la sociedad, y no al revés, y de la distinción que realiza entre la sociedad y el Estado, se advierte que ambas no se oponen, sino que se desprende una «teoría de su interacción».<sup>1871</sup>

Las tesis de Montesquieu van mucho más allá de la realización que pudieron tener después de su tiempo, y siguen fundamentando las voces contemporáneas que

---

<sup>1867</sup> SABINE, George, pp. 425, 427.

<sup>1868</sup> BENREKASSA, Georges, “Liberté” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 28 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=476>>.

<sup>1869</sup> Y de modo particular conecta con autores igualmente franceses como Foucault o Bourdieu Cfr. LEWELLEN, Ted C., “Modernismo, postmodernismo, y la síntesis emergente”, en *op. cit.* pp. 249 ss.

<sup>1870</sup> Una lectura crítica particular la encontramos en ALTHUSSER, Louis, “El mito de la separación de poderes”, en *op. cit.*, pp. 117 ss., 132.

<sup>1871</sup> Cfr. GOLDONI, Marco, “Charles Eisenmann lettore dell «Esprit des Lois»”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 759-774.

piden nuevas perspectivas y métodos de la teoría constitucional.<sup>1872</sup> Como apunta C. Spector:

«Montesquieu no solo cambia las clasificaciones de los gobiernos que la filosofía política teoriza desde Platón y Aristóteles, superando el enfoque tradicional de la organización de los poderes del Estado: los tres regímenes de gobierno se diferencian no solo por el número de gobernantes y el modo de ejercer el poder, sino por la naturaleza de sus sociedades, es decir, por el número, disposición y cohesión de sus elementos -aquello que Durkheim sitúa como el fundamento de la «morfología social»-.<sup>1873</sup>

Starobinski afirma que, en las *Cartas Persas*, Montesquieu realiza un esbozo de los tipos de gobierno que luego desarrollará sistemáticamente en *Del Espíritu*. En ellas, a juicio de la crítica contemporánea, se aborda el tema del poder en sus diversos aspectos, y en ellas queda encerrada «una lección de moral del poder (...) el carácter insostenible de la tiranía en las costumbres privadas», que puede extenderse por analogía a los Estados que someten a sus ciudadanos bajo distintas formas.<sup>1874</sup> En *Del Espíritu*:

« (...) señala las disposiciones morales o pasionales necesarias para el mantenimiento de cada tipo de gobierno: La virtud para la democracia, la moderación para la aristocracia, el honor para la monarquía, el temor para el gobierno despótico».<sup>1875</sup>

El propio Montesquieu lo recoge: «Así como se necesita virtud en una república, y honor en una monarquía, en un gobierno despótico se necesita temor (...) No se puede hablar sin estremecerse de estos gobiernos monstruosos». Y sentencia: «Cada gobierno tiene su naturaleza y su principio».<sup>1876</sup> Por otro lado, C. Iglesias recoge el punto de vista de Raymond Aron:

« (...) Montesquieu integra conceptos y experiencia en una formulación tipológica que resulta precursora de los «tipos ideales» de Max Weber,

---

<sup>1872</sup> « (...) la constitución no se mueve en un vacío histórico, sino que se articula a un sistema cultural, político y social que influye en la interpretación de sus normas (...) la constitución se nos manifiesta, en primer lugar, como proyecto de vida política de un pueblo». GARCIA-PELAYO, Manuel, “La necesidad de nuevas perspectivas y métodos de la teoría constitucional”, en *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 142 ss.

<sup>1873</sup> SPECTOR, Céline, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 9 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241>>.

<sup>1874</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 79-82.

<sup>1875</sup> *Ibid.*, p. 108. Una exposición de su teoría la encontramos en SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 85 ss.

<sup>1876</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, V, 8, p. 84.

elaborando un instrumento teórico indispensable para el análisis de una realidad rica y compleja».<sup>1877</sup>

Y con relación a las concretas formas de gobierno, su teoría es escasamente innovadora. Interesa poner de manifiesto, y en esto sigue también los pasos de Aristóteles, que analiza comparativamente las instituciones y formas de organización y reparto del poder, reflexionando en primer lugar sobre los regímenes más adecuados al entorno geográfico, la naturaleza y el carácter de las comunidades que en ella se asientan, y en segundo lugar, sobre los procesos por los que se conforman y se corrompen, buscando el modo de encontrar las normas de convivencia que garanticen más adecuadamente su supervivencia. Montesquieu hace primar la capacidad de adaptación a las distintas circunstancias y regímenes posibles, resaltando de manera indirecta el componente adaptativo y evolutivo implícito en todo sistema humano.

En el libro II de *Del espíritu* se hace evidente la fundamentación antropológica de muchas de sus afirmaciones, observándose como los principios de los gobiernos descansan en la naturaleza de las pasiones y valores humanos que los sostienen: esto es, lo político descansa en lo antropológico.<sup>1878</sup> En el Capítulo primero del Libro III, titulado “De la diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio” se afirma:

«Entre la naturaleza del gobierno y su principio existe esta diferencia: su naturaleza es lo que lo hace ser tal; y su principio, lo que lo hace actuar. Una es la estructura particular, el otro las pasiones humanas que lo mueven».<sup>1879</sup>

Hay una correlación evidente entre la perspectiva puramente física, la fisiológica y antropológica, y la política.<sup>1880</sup> El clima nórdico es la fuente de la libertad en Europa, dirá Montesquieu, y por más desacertadas que en ocasiones puedan ser sus afirmaciones, las conexiones que establece tienen un valor en el que hoy la ciencia comienza a profundizar.<sup>1881</sup> En este punto es acertada la interpretación de Sergio Cotta,

---

<sup>1877</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 384.

<sup>1878</sup> Así lo recoge también Jean GOLDZINK en su libro, quien considera que de alguna manera la obra *Del espíritu* queda estructurada en torno a las pasiones. GOLDZINK Jean, *Montesquieu et les passions*, Paris, PUF, 2001. Citado en STEWART, Philip, *op. cit.*, pp. 200-201. Como señala Puelles Benítez, la Historia y la Ciencia Política demuestran que el peso de lo irracional en lo político no es en modo alguno desdeñable. PUELLES BENÍTEZ, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1879</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, III, 1, p. 48. Para profundizar en la distinción entre naturaleza y principio de gobierno, y entre pasiones y formas, cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 54, 77 ss.

<sup>1880</sup> En el pensamiento político anterior a Platón ya Herodoto había incorporado las tradiciones antropológicas a la visión política, para él «la naturaleza humana requiere la reverencia correspondiente a algún tipo de observancia». «En el poema de Píndaro se dice, a mi juicio con razón, que ‘el uso y la costumbre son señores de todo’», Herodoto, libro III, 38. SABINE, George, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>1881</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVII, 5, p. 347.



según la cual los principios y formas de gobierno representan la síntesis de las pasiones de los pueblos que los conforman, y estas son un producto de la influencia del ambiente natural y espiritual.<sup>1882</sup> El bordelés analiza los tipos de gobierno no por su verdad o falsedad, sino por sus relaciones con otros aspectos y las tendencias que promueven en el resto de factores de la realidad.<sup>1883</sup> Pone de manifiesto las contrapartidas de cada sistema político,<sup>1884</sup> y así, como analiza C. Spector, el principio de obediencia que rige en el despotismo refleja que el sometimiento no es un criterio adecuado para fundamentar una relación política. Es más adecuado a la naturaleza humana y garante de un sistema político el buscar fórmulas, como la monarquía -regida por el honor-, «que tenga en cuenta las iniciativas individuales y transforme la sumisión impuesta en participación voluntaria».<sup>1885</sup>

S. Cotta diserta acerca de que no es la del bordelés una obra filosófica ni de reformismo político, ni tan siquiera de tintes ideológicos. Como se ha dicho, no es una obra sobre el deber ser, sino acerca de lo que efectivamente es, y lo que las cosas pueden llegar a ser, sin que ello la exima de un componente fuertemente ético. No se puede deducir que sea mejor una forma política que otra en base a un criterio de valor abstracto, o a un orden de valores ideal y superior, sino solo en base a criterios históricos concretos. Ello sin que su sociología sea una ciencia puramente descriptiva, en tanto que aspire a enunciar las leyes de la realidad. Pretende por tanto –comulgando con su época- lograr una normatividad inductiva, expresión o reflejo de la experiencia de los hechos, y no deductiva, expresión de una posición ideológica o de un método puramente racional.<sup>1886</sup>

Aunque sea cierto que su análisis de los hechos resulte insuficiente para elaborar leyes sociológicas, también lo es que el bordelés va en ocasiones más allá de la mayoría de sus contemporáneos. No se conforma con experimentar, describir y analizar

---

<sup>1882</sup> COTTA, Sergio, *op. cit.*, p. 395.

<sup>1883</sup> Una muestra la constituye el que los tipos de gobierno se relacionan también con la forma de legislar. Como ha subrayado M. Santaella: «Cada forma de gobierno requiere una determinada manera de legislar y, en consecuencia, el legislador debe tener en cuenta que el mismo objetivo se logra por caminos y con métodos diferentes según los principios fundamentales que inspiren a la comunidad política de que se trate». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 90.

<sup>1884</sup> COTTA, Sergio, *op. cit.*, p. 271.

<sup>1885</sup> SPECTOR, Céline, *Montesquieu, les Lettres Persanes: de l'anthropologie...*, p. 85.

<sup>1886</sup> COTTA, Sergio, *op. cit.*, pp. 384 ss. Montesquieu apunta más allá de la sociología jurídica, caminando, a mi juicio, hacia una sociobiología política. Sobre la primacía de la metodología inductiva en la época: «En lugar de cualquier explicación general pero arbitraria de la supuesta “esencia de las cosas”, hay que cultivar la simple observación de los fenómenos y la sencilla indicación de sus encadenamientos empíricos». CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 71.

los fenómenos, sino que trata de comprenderlos en sus causas más íntimas. Vincula los hechos al conocimiento, éste a la naturaleza humana, y a los seres humanos, con las condiciones ambientales que los ven nacer y las características de las sociedades en que se conforman. Sustituye así el ocultismo que acompañaba a la física escolástica por mecanismos que la física newtoniana es incapaz de analizar, que Montesquieu atisba, y que solo hoy se comienza a estar en condiciones técnicas y metodológicas de conocer.<sup>1887</sup>

Esto es al menos lo que piensa también Durkheim que, contrariamente a la opinión de Comte, quien criticó a Montesquieu por haber renunciado a su proyecto inicial en favor de dar continuidad al modelo aristotélico, o de otros autores que tildan su obra de confusa, resume admirablemente la «nueva» clasificación que a su juicio realiza el bordelés por «tipos y por especies». Está convencido de que «Montesquieu distinguió verdaderas especies sociales» basándose, no en sus formas de gobierno, sino en «el número, la disposición y la cohesión de sus elementos». Elementos entre los que incluye, no solo lo que denomina «principios estructurales», sino también: «Las costumbres, las prácticas religiosas, la familia, el matrimonio, la educación de los niños, los crímenes y los castigos (...)», junto con el volumen de la sociedad, y la naturaleza de la tierra y del clima.<sup>1888</sup>

Durkheim advierte que Montesquieu, en su análisis de las ciudades antiguas, los reinos de Oriente, y las modernas naciones de la Europa occidental, trata de analizar la disposición y el entrelazamiento de tales elementos de modo que actúen, bien como lazos aglutinadores de lo social, bien como factores que puedan desunir a los ciudadanos. Describe así el bordelés como tal disposición, puesta en relación con la naturaleza y condición de los individuos –mediatizada a su vez por la geografía y el clima- potencia actitudes que tienden a primar el interés común sobre el particular (como en la república), o a fomentar el amor por la vida y la fortuna privadas, la envidia por lo que adquieren los otros y la ambición de engrandecerse a uno mismo (como en la monarquía), o fomentar en cambio el temor (como ocurre en las formas despóticas). Y analiza a su vez las consecuencias que de ello se derivan para el desenvolvimiento de lo

---

<sup>1887</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 70-72.

<sup>1888</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 41 ss.

social a través de la configuración de factores como el comercio, la división del trabajo, etc.<sup>1889</sup>

Montesquieu describe el juego de tales elementos. Y más que por los fines deseables a perseguir, se preocupa por el modo de lograrlos. Es consciente de que no hay un único modo, sino varios, cada uno adecuado a cada fin, sociedad y circunstancia, pues estamos en un mundo de formas dinámicas y cambiantes sobre el que hombre camina en la incertidumbre, habida cuenta lo ya expuesto acerca de lo que piensa sobre lo pequeños que realmente es el ser humano, y acerca de lo poco que realmente conoce del universo.<sup>1890</sup>

Desde la óptica que se persigue en este trabajo, puede afirmarse que, al igual que puede hablarse hoy de una psicología de las formas arquitectónicas o del color, de la obra de nuestro autor se desprende que es posible el camino de la investigación a modo de una fisiología social. Y ello, más allá de los tipos de sociedades, de lo que vienen en denominarse las construcciones sociales de significado, o los paradigmas o universos simbólicos sociales implícitos en las ideologías y en las formas sociopolíticas.<sup>1891</sup> También sería posible investigar su gestación y efectos sobre los sujetos y las colectividades. Esto es, al igual que el modelo de desarrollo urbanístico de un núcleo urbano es el que delimita y encierra las posibilidades de sus habitantes, las formas y usos políticos y sociales -entendidos como hace Montesquieu en un sentido amplio, comprensivo de las instituciones sociales y de los métodos de expresión y ejercicio del poder-<sup>1892</sup> delimitan y orientan las posibilidades de una sociedad, y por ende la sociedad condiciona las posibilidades de desarrollo de sus individuos.

Los procesos de desarrollo individual y social se encuentran pues estrechamente vinculados en su obra, especialmente lo están por las formas políticas; y las leyes

---

<sup>1889</sup> *Idem.*

<sup>1890</sup> Siguiendo esta perspectiva Montesquieu no promovería un mecanicismo determinista aplicable a lo social que desembocaría en el conductismo, todo no sería para él sino un juego de posibilidades en un tablero fruto de un contexto geográfico y un marco sociocultural en el que ejercitar, con criterios “científicos”, el margen posible de libre albedrío propio de la naturaleza humana. (Un tablero que personalmente me evoca el “lila” o juego divino de la filosofía hindú). Las ciencias físicas de finales del siglo XX y comienzos del XXI se apoyan mucho en la idea de la incertidumbre, la cual constituye un paradigma de consecuencias aún imprevisibles para la Filosofía y las ciencias sociales.

<sup>1891</sup> Hacemos aquí uso de una terminología empleada por Berger y Luckmann, quienes señalan que los universos simbólicos estructuran el orden institucional a la vez que la biografía individual, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 122 ss., 130.

<sup>1892</sup> Entendido el ‘poder’ en un sentido que excede del poder político.

positivas son una expresión indicativa de tal relación, a la vez que cauce que orienta los caminos personales y sociales.

Un claro ejemplo de la perspectiva que defendemos se aporta hoy desde el campo de la Sociología, como se dijo en nota a pie de página, desde la Sociología del Conocimiento se analiza, por ejemplo, la importancia de los hábitos y las instituciones como factores de construcción social, y se describen los orígenes de las instituciones a partir de la importancia de los hábitos, fundamentando los aspectos psicológicos y de economía de medios en que se fundamentan, así como su valor como mecanismo de control social, y su poder coactivo sobre los individuos.<sup>1893</sup>

Llegados a este punto, cabe hacer referencia al tratamiento que Durkheim otorga al respecto de un tema espinoso en Montesquieu: es la cuestión de qué es primero; de si las leyes, expresión societaria y política, mantienen una relación de causalidad con las formas societarias, o si es al revés y son una consecuencia más de la sociedad. En el primer caso, plantea si podemos hablar entonces de que las cosas ocurren por la propia naturaleza de las mismas, o si la intervención humana es “artificial”; en definitiva si las leyes responden a la realidad del ser, del deber ser, o del querer ser.<sup>1894</sup>

La imprecisión de Montesquieu al no especificar sistemáticamente en qué sentidos habla en cada momento de “naturaleza de las cosas”, expresión a la que ya nos hemos referido, e incluso al hablar de “leyes” (naturales o fruto de la voluntad humana),<sup>1895</sup> y el hecho mismo de situarse desde una perspectiva anterior y diferente a la de sus analistas, impide llegar a una conclusión definitiva al respecto. Podría recurrirse al argumento de la humildad y a la sabiduría que el autor proclama para discernir cuándo estamos en uno u otro caso, pero está claro que, en abstracto, el recurso a las mismas no es suficiente para sostener su teoría. Además, el propio Montesquieu

---

<sup>1893</sup> Especial relevancia aporta el análisis de los universos simbólicos que constituyen la matriz de significados objetivados socialmente, que incluyen aspectos cosmológicos, cosmogónicos, antropológicos, etc., y que cumplen funciones jerárquicas legitimadoras y estructurantes de los distintos órdenes objetivos y subjetivos de la realidad. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 72, 122 ss.

<sup>1894</sup> Es un problema viejo en las ciencias humanas, relativamente novedoso en las ciencias físicas, y no resuelto, el de introducir al que observa en el proceso de observación de lo observado.

<sup>1895</sup> En Montesquieu se advertirían pues, como en la perspectiva de los antiguos griegos, los conceptos de "Physis": naturaleza en su conjunto y orden (legalidad) intrínseco que la gobierna y "Nómos": legalidad que rige entre los seres humanos, intramuros de la polis (fuera, pues, de la physis). CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *op. cit.*, p. 9.

duda, como ya vimos, del valor de las palabras como cauce preciso para analizar la realidad.<sup>1896</sup>

Cabe por un lado concluir, recurriendo a un razonamiento usado por el propio Durkheim, que hay una inevitable perspectiva racional en el concepto de ley que maneja Montesquieu. Solo desde la razón puede comprenderse la naturaleza de los fenómenos, y es que además, y esto lo hace notar el propio Durkheim en sus conclusiones, es así porque el bordelés comprende que: « (...) lo que es racional es precisamente lo que más a menudo existe en la realidad».<sup>1897</sup>

Pero hay que resaltar también que para Montesquieu las leyes no son, claro está, las cosas mismas, sino las relaciones que entre ellas se establecen. Es más, con su concepto de ley el autor se refiere a los criterios en base a los cuales las cosas interactúan, y desde este punto de vista no hay posible dualidad entre lo que son o lo que deben ser porque el deber ser y el querer interactúan con el ser como una parte natural más; el hombre en toda su naturaleza y condición se entrelaza con el resto de la naturaleza. Durkheim va aún más allá afirmando que: « (...) Montesquieu da el nombre de ley a las relaciones entre las nociones más bien que entre las cosas».<sup>1898</sup>

Para ser precisos, el anterior razonamiento nos llevaría a una definición de ley como relación necesaria entre los fenómenos observados por el hombre, desde una perspectiva metodológica, y con el alcance que permite la lógica de la razón expresada a través de los límites del lenguaje.<sup>1899</sup> De no ser así, sería cierta la objeción que también advierte Durkheim: las leyes no serían constantes e inmutables, sino contingentes, pero la obra de Montesquieu no las caracteriza así, en la medida en que interviene en ellas la razón. Solo podemos comprender los fenómenos desde la luz de la razón, el mayor de los sentidos para Montesquieu, y al ser un sentido podría captar reglas universales, por lo que algunas ciencias que la obvian son a su entender «un abismo más profundo que el

---

<sup>1896</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, *Aclaraciones sobre Del espíritu de las leyes*, p. 897. Cfr. Céline SPECTOR, *Le Vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2001, p. 3. Citado en LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector, Le Vocabulaire...”, pp. 202-203.

<sup>1897</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 81ss.

<sup>1898</sup> *Ibid.*, pp. 81-84.

<sup>1899</sup> Cfr. *Idem.*

océano», y afirma en consecuencia que nuestro conocimiento es limitado.<sup>1900</sup> Para Durkheim la cuestión parece estar clara:

«Montesquieu lleva incluso más lejos la serie de causas y efectos. No se limita a mostrar que las leyes dependen de la forma de sociedad: busca también las causas de que dependen las formas mismas de sociedades (...).»<sup>1901</sup>

En definitiva, busca las necesidades lógicas que llevan a producir los fenómenos sociales, y: « (...) son a esas necesidades lógicas a lo que Montesquieu llama leyes. Y al estar las cosas en este punto emparentadas con nuestra razón, basta la razón para interpretarlas». <sup>1902</sup> Afirmación que desde esta investigación se comparte salvo en su última apreciación, pues como se ha visto, en la obra de Montesquieu elementos como el sentimiento le sirven también como criterio interpretativo, aunque sea para hacernos conscientes de los propios prejuicios y del uso que damos a la razón.

Para Durkheim, será Comte quien dé un impulso definitivo a las ciencias sociales, concretando los puntos abiertos y las adherencias históricas de la obra de Montesquieu, tanto en relación con el concepto de ley como con la metodología inductiva, llevándolos a su “equiparación” con las ciencias naturales.<sup>1903</sup>

En otro orden de cosas, y también con relación a la labor de la ciencia política que se desprende de su obra, cabe preguntarse qué tiene que decir la ciencia, según Montesquieu, acerca del gobierno más perfecto. Y en este punto las consideraciones antropológicas y sociológicas tienen también mucho peso. La respuesta parece encontrarse en la número ochenta de sus *Cartas* (teniendo en cuenta que está redactada con anterioridad a lo escrito en *Del espíritu*):

«Con frecuencia he pensado cuál era el gobierno más conforme a razón. Me ha parecido que el más perfecto es el que dirige a su gobierno con menos dificultades, de modo que aquel que conduce a los hombres de la manera que más conviene a sus inclinaciones y deseos será el más perfecto (...) [la] mayor o menor crueldad de las leyes no provoca que sean más obedecidas (...) una vez que se desprecia la autoridad violenta, a nadie le queda la

---

<sup>1900</sup> Wittgenstein escribirá siglos más tarde aquello de que de lo que no se puede hablar mejor es callarse. WITTGENSTEIN, *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 2002.

<sup>1901</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 56, 73, 83.

<sup>1902</sup> *Idem.*

<sup>1903</sup> Cfr. *Idem.*

suficiente como para recuperarla (...) el menor accidente produce una gran revolución (...).<sup>1904</sup>

Siguiendo un criterio evolutivo, Destutt de Tracy consideró que en *Del Espíritu* las diferentes formas de gobierno se suceden atravesando las diferentes épocas históricas, siguiendo una progresión cronológica al tiempo que relativa a la creciente complejidad de la organización política así como a las técnicas de producción de la riqueza. Considera también que, de su lectura, puede reconocerse que las formas organizativas se fundan según aspectos institucionales subyacentes, dibujando un cuadro concretado finalmente en un sistema coherente de contra-fuerzas. De este modo, las formas de gobierno pueden reducirse básicamente a dos, las aristocráticas y las representativas, además de las que secundariamente pueden derivar de ellas.<sup>1905</sup>

A juicio de Comte, Montesquieu idealizará el sistema parlamentario inglés, tomándolo como modelo político universal.<sup>1906</sup> Y aunque no se profundizará mucho sobre este apartado, por ser sus reflexiones sobre la estructura del Estado uno de los aspectos más estudiados y divulgados del autor, y tratarse de un análisis fundamentalmente del ámbito de la historia de la teoría política,<sup>1907</sup> sí hay que reiterar que la extensión de las páginas que dedica a ello, pone de manifiesto que el bordelés se interesa sobremanera, como si de una análisis naturalista se tratara, por la relación de condición que se establece entre las formas y las posibles funciones que estas pueden cumplir. En un esquema más amplio: por la cuestión de los fines que se hacen posibles en función de los medios empleados. Una vez más, vemos como se pone de manifiesto la inversión del principio maquiavélico de que el fin justifica los medios, a la que nos hemos referido en capítulos anteriores.

---

<sup>1904</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 80, pp. 205-206.

<sup>1905</sup> Cfr. CAPITANI, Pietro, "Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l'Esprit des lois» di Destutt de Tracy", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu...*, pp. 461-478. De Tracy criticará severamente el modelo constitucional inglés descrito por Montesquieu.

<sup>1906</sup> LANARO, Giorgio, "Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociológica' di Montesquieu", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 551-567.

<sup>1907</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, II-XIII.

### **7.3.- Montesquieu y los ideales socio-políticos ilustrados. Historia y progreso.**

Nos adentraremos ahora en una breve reflexión acerca de la participación de Montesquieu en los principales ideales ilustrados para entender mejor los fines de su ciencia social y política, en especial en la idea de progreso.

Como señala Giovanni Cristani, Robert Shackleton ha acreditado los factores que colocan al bordelés dentro del entorno científico y literario en el que se abordan las principales ideas de la Ilustración, tales como la confianza en la razón humana, la tolerancia religiosa, el reconocimiento de la importancia de las ciencias físicas y naturales, la exaltación de la libertad política y el rechazo al establecimiento de límites al conocimiento.<sup>1908</sup>

Los ideales reflejados en la obra del bordelés se encuentran en estrecha relación con su visión de las sociedades y de la historia. A lo largo de estas páginas, a menudo se ha hecho referencia a la concepción naturalista de la historia que tenía Montesquieu, y a que en numerosas ocasiones hizo uso de la naturaleza como metáfora. La historia se presenta como paradigma, como maestra y muestra de los ciclos vitales de todo ser vivo. Se ha hablado de su sentido cíclico y tendencia degenerativa ante una realidad cambiante y en tránsito.<sup>1909</sup> Se ha hecho alusión a su visión de la historia como memoria social y dato empírico en el que validar sus consideraciones. Se argumentó que no se puede obviar el hecho de que la filosofía de la época en que vive y escribe está impregnada de grandes ideales humanos, los mitos de la Ilustración, y a ellos se asocia toda una concepción de la historia como camino de progreso lleno de optimismo. Y aunque las ideas de libertad, progreso, justicia e igualdad están presentes en la obra de Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu, hay que analizar su grado de participación en las distintas afirmaciones propias de los muchos pensadores ilustrados, pues cada uno posee una visión de la historia que matiza la posibilidad de que tales valores se realicen.

---

<sup>1908</sup> CRISTANI, Giovanni, “L’esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell’Esprit des lois”, en Domenico Felice (coordinador), *Politica, economia e diritto...*, p. 201.

<sup>1909</sup> La idea de lo cíclico se inspira en la metodología newtoniana. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 367.



Mucho se ha dicho ya a propósito de la idea de libertad, clave fundamental en la teoría de Montesquieu, pues, de hecho, las consideraciones sobre las condiciones constitucionales necesarias para su conquista y conservación constituyen la parte más influyente de su obra.<sup>1910</sup> Aunque, como ya dijimos, y no vamos a profundizar más en la cuestión, la tensión entre individualidad y sociabilidad que se refleja en el entendimiento de la libertad, es algo no del todo resuelto en su teoría.

Al logro de la igualdad, sobre todo en las democracias, aunque también en otras fórmulas gubernativas, dedica Montesquieu buena parte del libro V de *Del espíritu* titulado “De cómo las leyes que dicta el legislador deben estar en relación con el principio de gobierno”: «Es necesario pues que con este objetivo, se regulen las dotes de las mujeres, las donaciones, las sucesiones, los testamentos; en fin, todas las maneras de contratar».<sup>1911</sup> Montesquieu afirma: «Los hombres son todos iguales en el gobierno republicano; también son iguales en el gobierno despótico; en el primero, es porque lo son todo; en el segundo, es porque no son nada».<sup>1912</sup>

En relación al progreso, cabe recordar que la historia no es para él un camino lineal que de la mano de la ciencia conducirá al progreso. No hay en su obra atisbos de un progreso indefinido e irreversible. A juicio de S. Cotta y de D. Felice, frente a la visión de Vico, en Montesquieu los sistemas jurídico-políticos están destinados a perecer para ser sustituidos por otros en el mejor de los casos. Que la grandeza de una nación es seguida de su decadencia lo acreditan, a su juicio, el devenir del pueblo romano y de otros pueblos:

«Como todas las cosas humanas tienen un fin, el Estado del que hablamos perderá su libertad y perecerá. Perecieron Roma, Lacedemonia y Cartago. Perecerá [el sistema inglés] cuando el poder legislativo esté más corrompido que el ejecutivo».<sup>1913</sup>

La historia es para él un camino abierto a numerosas posibilidades en función de las múltiples variables en juego, cuyo conocimiento permitirá tratar de optar a unos u otros fines, con un predominio y equilibrio de valores sociales propios. En última instancia, será por cauces políticos por los que se logren tales valores. Si bien, por la

---

<sup>1910</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 423.

<sup>1911</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 5, p. 76.

<sup>1912</sup> *Ibid.*, VI, 2, p. 112.

<sup>1913</sup> FELICE, Domenico, *Carattere delle nazioni...*, p. 142. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 6, p. 216.

propia naturaleza cambiante de la realidad, el objeto de la ciencia política no puede ser otro que estar permanentemente alerta ante tales cambios para garantizar su estabilidad.<sup>1914</sup>

En la obra de Carmen Iglesias también se justifica esta idea. Ni su ya expuesta visión del conocimiento, ni su teoría sobre la naturaleza humana, ni su visión cíclica de los procesos naturales e históricos, pueden hacer de Montesquieu un adalid de la idea de progreso, aunque su apertura a los postulados evolutivos le permitan apostar por el «perfeccionamiento continuo de lo simple a lo complejo».<sup>1915</sup>

Para Auguste Comte (1798-1857), la obra de Montesquieu es deficitaria en la medida en que está ausente la idea de progreso, aunque sí ofrece los materiales necesarios para elaborar una ciencia de la sociedad.<sup>1916</sup> Esto no es sino una prueba más de que el bordelés no participa de lleno en la corriente ilustrada que persigue la conquista del progreso y la felicidad auspiciada en la razón, aunque sí lo hace de la creencia de que «el destino del hombre residía en su inteligencia», actualizando así la idea de Bacon (1561-1626) de que el conocimiento es poder.<sup>1917</sup>

Ciertamente, el bordelés manifiesta sus reticencias, no ante los avances científicos, sino ante el uso que pueda hacerse de ellos. En la medida en que no puede garantizarse dicho uso, el progreso es una meta que cada cultura puede llenar de distinto contenido. Pero en el fondo el bordelés impulsa la fe en la ciencia, y deposita su confianza en que, a través del conocimiento, los hombres pueden participar de las riendas de sus destinos sociales y políticos en el camino hacia la conquista de los ideales de libertad e igualdad.<sup>1918</sup> Los vínculos que se establecen en sus escritos entre teoría del conocimiento y ciencia política, constituyen uno de los aspectos más importantes, más enriquecedores y más contemporáneos de su obra.

---

<sup>1914</sup> La doctrina de Montesquieu parece adelantarse así a las tesis de los constitucionalistas que han visto el mayor valor potencial de las Constituciones, no en su capacidad de fundar virtualmente un sistema, sino de garantizarlo permanentemente. Al igual que ha ocurrido con la teoría de la división de poderes, la actual rigidez de la mayoría de las Constituciones dista mucho de la flexibilidad necesaria para atender los cambios y demandas sociales enumeradas como factores sociopolíticos de necesaria consideración jurídico-política para Montesquieu. GARCIA-PELAYO, Manuel, *op. cit.*, pp. 142 ss.

<sup>1915</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 369 ss.

<sup>1916</sup> LANARO, Giorgio, “Auguste Comte e la genesi dell’interpretazione ‘sociológica’ di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 551-567.

<sup>1917</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 422.

<sup>1918</sup> *Ibíd.*, p. 438.

La ausencia de la idea de progreso como carencia en la obra de Montesquieu es compartida por otros autores del XIX como Laboulaye.<sup>1919</sup> Según Starobinski, «Montesquieu emplea apenas la palabra progreso, que para él no tenía el mismo sentido que para nosotros»<sup>1920</sup>, llegando a firmar que: « (...) no cree en un progreso irreversible. La historia humana está condenada a infinitas vicisitudes. Desaparecen naciones e imperios».<sup>1921</sup> Esto es, su visión del progreso es indisociable de su visión de la historia, y por ello se ha hecho alusión a esta última. No obstante, hay que tener en cuenta que la mayoría de esas críticas proceden de épocas posteriores, y que en el siglo XVIII la idea que nos ocupa, más allá del sentido cuantitativo que se le ha atribuido posteriormente, se encuentra vinculada también a un aspecto marcadamente cualitativo: el progreso es también avance del espíritu, y prueba de ello es el *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet.<sup>1922</sup> Las reflexiones de Cassirer vienen muy a propósito de la cuestión:

«Pero Montesquieu es un hijo de su tiempo, un auténtico pensador de las Luces y por eso espera del conocimiento progresivo de ese estado de la cuestión que se produzca un nuevo orden del *mundo de la voluntad*, una nueva orientación general de la historia política y social de la humanidad».<sup>1923</sup>

Para C. Iglesias, apoyándose en las tesis de Sackleton, tal idea se encuentra implícita en la obra del bordelés, pero no identifica progreso material con moral, ni este adquiere en su obra el significado hacia el que derivará en el siglo XIX. En todo caso, se trata de un perfeccionamiento de la naturaleza humana basado en el conocimiento de la misma, en la moralidad, en la educación y en las formas de organización político-sociales, aunando así en un sistema sólido de pensamiento fundado en lo fisiológico -a juicio de Barrière-, lo político, lo sociológico, lo moral y lo psicológico.<sup>1924</sup> Y esta idea de que el progreso es en buena parte dependiente del conocimiento creciente que el ser humano dispone de sí mismo y de su entorno, sí hace participar a Montesquieu de los postulados que fueron luego asumidos tanto por Condorcet como por Comte.<sup>1925</sup>

---

<sup>1919</sup> ARMANDI, Marco, "Laboulaye e Montesquieu", en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 174-175.

<sup>1920</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 66.

<sup>1921</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>1922</sup> Cfr. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 19. Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 21.

<sup>1923</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>1924</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 468.

<sup>1925</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 475.

Hay que traer de nuevo a colación las investigaciones de Sergio Cotta para destacar dos cosas en relación a este tema. La primera y muy reseñable es que Montesquieu enmarca al ser humano en un horizonte histórico y social en la época de triunfo del individualismo.<sup>1926</sup> La segunda es que el autor parece situarse por encima del mito ilustrado de progreso, persiguiendo el «bien común», entendido no como un deber ser dado y aceptado como algo objetivo por todos, sino como un bien al que los seres humanos pueden aspirar pero que debe de definirse primero, creando después las condiciones para su consecución.<sup>1927</sup>

Desde el punto de vista de la antropología sociocultural, ni Locke, ni Montesquieu, defendían una teoría del progreso, sino más bien la esperanza o la posibilidad científica de «establecer las condiciones en las que los hombres optarían por el progreso».<sup>1928</sup> Montesquieu no hace del optimismo «que con tanta frecuencia se atribuye erróneamente a la Ilustración (...) una esperanza a ciegas», según afirma Marvin Harris.<sup>1929</sup> No es tanto que el autor no comparta los valores ilustrados. Se trata de que no se deja engañar por sus espejismos. Los entiende, no como conceptos de derecho natural, preconcebidos e ideales, al alcance de cualquier sociedad, sino más bien como aspiraciones personales o colectivas legítimas que no pueden conquistarse en el vacío, pues necesitan dotarse de contenido una vez puestas en relación con los entornos concretos desde los que se parte para su consecución.

Como todo buen jurista que no adopta el papel de juez, sino de intérprete -en este caso de la realidad- y en concordancia con su actitud distanciada y su apuesta antidogmática, Montesquieu no dice lo que se debe o no hacer. Ante todo investiga cómo se puede llegar a conseguir aquello que se pretende, y lo hace basándose en el estudio empírico de la realidad, confiando en la ciencia. Al mismo tiempo, hay que tomar en consideración que es un hombre de carne y hueso quien, al escribir una de las obras de mayor influencia sociopolítica en una etapa decisiva de la cultura, no hace abstracción de su propio ideario ni de sus más personales y ansiadas metas, compartidas con buena parte de la idiosincrasia de la época. Y esos valores también impregnan todo su pensamiento, aunque, como decimos, no se deja engañar por sus espejismos.

---

<sup>1926</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 208.

<sup>1927</sup> COTTA, Mauricio, FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta» en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 893-905.

<sup>1928</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 35.

<sup>1929</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 35.

La cuestión a responder llegados a este punto y que puede aclararse con lo expuesto hasta ahora es: ¿aspira entonces Montesquieu a una ciencia política del deber ser, o se mantiene en una línea de investigación descriptiva?

Junto a lo ya expuesto en sede metódica en el apartado octavo del capítulo cuarto de esta investigación, titulado “Entre el ser y el deber ser”, no puede afirmarse que su tesis se incardine en un primer momento dentro del deber ser en términos éticos o morales, salvo que se sitúe toda deliberada y legítima aspiración personal o colectiva en ese plano. Montesquieu se mantiene en todo momento en el plano de lo real, incluyendo en él los deseos y las aspiraciones políticas, y pone en todo caso de manifiesto que, para la consecución de unos u otros fines políticos, es necesario investigar los factores concurrentes y métodos más idóneos a utilizar en cada caso. Ahora bien, una vez conocidos esos medios, éstos sí se situarían en el plano del deber ser en la medida en que no sirve cualquier camino para cumplir con los fines pretendidos, sino que solo los inducidos por métodos empíricos y científicos conllevan ciertas probabilidades de éxito basadas en el conocimiento de la realidad. El suyo sería pues, en todo caso, un deber ser metódico y pragmático.

Conviene subrayar también que, como sostiene Cassirer, la suya es una visión del progreso fundada sobre el conocimiento, pero también sobre la voluntad:

«El hombre no solo está sometido a la necesidad de la naturaleza, sino que puede y debe crear libremente su suerte, provocar el futuro adecuado a él. El puro deseo es impotente si no lo guía una visión firme y no se empapa de ella; tal visión no puede producirse sino con la tensa cooperación de todas las fuerzas del espíritu y necesita tanto de la observación cuidadosa del detalle, de la entrega al detalle empírico-histórico, como del análisis puramente conceptual que nos presenta las diversas posibilidades y nos las distingue de una manera clara y segura».<sup>1930</sup>

Jean Goldzink defiende que la propia metodología científica del autor, así como la amplitud y relatividad de sus objetivos, impiden que pueda deducirse de su obra la defensa de derechos naturales inherentes a la persona y al ciudadano, por lo que el iusnaturalismo moderno no podría encontrar un punto de apoyo en Montesquieu.<sup>1931</sup> Aunque de otro lado, y como ya se expuso, una de las críticas que por algunos autores se hace a Montesquieu es su dogmatismo a la hora de hacer evidentes unos «derechos

---

<sup>1930</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 240-241.

<sup>1931</sup> Cfr. GOLDZINK, Jean, *La Solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, París, Fayard, 2011.

naturales inherentes a la personalidad de los individuos» cuyo origen no explicita.<sup>1932</sup> Ya referimos que, hasta los que más firmes defensores de un Montesquieu que apuesta por la ciencia, reconocen que asume la existencia de relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que pueden entenderse como manifestaciones de un iusnaturalismo que trata de superar la modernidad.<sup>1933</sup>

En el término medio está la postura de Diego Vernazza, para quien *Del espíritu* abandona la óptica perfeccionista según la cual el fin de la política es realizar las excelencias propias del hombre, apoyándose en una base antropológica que se acomoda a una filosofía más modesta y pluralista, y en ese sentido más moderna, como ya había mostrado Bernard Manin.<sup>1934</sup> Su intención es poner de manifiesto la importancia que cada uno de los factores ambientales y socioculturales tiene para la política, junto con la necesidad de lograr un equilibrio entre los mismos. Aunque, ya en el terreno de lo práctico, Giovanni Cristani sostiene que, para Voltaire, la principal deficiencia de *Del espíritu* es la ausencia de eficacia real sobre el plano normativo concreto. A su juicio, los análisis del bordelés sobre el clima o sobre el gobierno despótico no recogen indicaciones prácticas para producir una reforma de la legislación que regule las instituciones del *Ancien Régime*.<sup>1935</sup>

Pero la importancia de la obra de Montesquieu no radica en aportar soluciones que el estado del conocimiento de su época no le permite alcanzar. Sin faltar al rigor, puede afirmarse que sus apreciaciones son una y otra vez erróneas, como ocurre con buena parte de las reflexiones que se hacen por los principales analistas socioculturales de la época, como ocurre, por ejemplo, en la obra del destacado escocés John Millar (1735-1802).<sup>1936</sup> La importancia de la obra del bordelés reside en dibujar explícitamente, e hilvanar, el tapiz de elementos que luego serán objeto separado de estudio por ciencias diversas y que recíprocamente interactúan en la conformación definitiva y siempre cambiante del hombre y las sociedades. Se trata de aspectos que

---

<sup>1932</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 437.

<sup>1933</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 30. Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 45 ss.

<sup>1934</sup> MANIN, Bernard, “Montesquieu et la politique moderne”, en *Cahiers de philosophie politique de l’université de Reims*, Bruxelles, Ousia, 1985, recogido en VERNAZZA, Diego, [en línea]. Montesquieu. Unité Mixte de Recherche, 5037, CNRS. [Ref. de 9 de julio de 2011]. “Lecture critique de l’ouvrage de Céline Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010”. Disponible en [http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Celine\\_Spector\\_Liberte\\_droit\\_et\\_histoire.pdf](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Celine_Spector_Liberte_droit_et_histoire.pdf).

<sup>1935</sup> CRISTANI, Giovanni, “L’esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell’Esprit des lois”, en Domenico Felice (coordinador), *Politica, economia e diritto...*, pp. 199-200.

<sup>1936</sup> Cfr. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 27.

responden a las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas y que las ciencias más propiamente naturales aspiran a conocer. Pero afectan también a los sueños e ideales que persiguen los hombres, y de los que se apropian cada vez más científicos naturales y filósofos bajo el paraguas de los universos simbólicos, los paradigmas y las capacidades imaginativas subyacentes a toda gnoseología, y por tanto a todo proceso de investigación y saber sobre la realidad. Elementos todos que claramente debieran ser objeto de aprehensión por parte de una ciencia política que se precie.

Pasando a analizar la presencia en sus escritos de otros ideales ilustrados, constatamos que, junto al ideal de progreso, no es posible la conquista de la libertad y la igualdad sin la práctica de la justicia. Montesquieu oscila entre una justicia divina y otra humana. Los ejemplos son numerosos. En cuanto a la primera, manifiesta que «la justicia es eterna y no depende de las convenciones humanas. Y si de ellas dependiera, sería una terrible verdad que habría que ocultarse a uno mismo».<sup>1937</sup> Pero como se verá, rápidamente deriva hacia el lado, primero del universo naturalista, y luego humano, de la cuestión.

Para S. Cotta, de la sociabilidad, como característica connatural a la existencia humana que reconoce Montesquieu, derivan los deberes del hombre frente a Dios y frente a los demás hombres. La justicia está fundada en la sociabilidad de seres racionales y concierne a las relaciones que se establece entre todos los hombres, superando las barreras de las naciones y abarcando a todo el género humano.<sup>1938</sup>

«La justicia es una relación de conveniencia que se encuentra realmente entre dos cosas; esa relación es siempre la misma, cualquiera que sea el ser que la considere, Dios, un ángel o un hombre. Es verdad que no siempre los hombres ven esas relaciones; incluso, con frecuencia, cuando las ven, se alejan de ellas, y su interés es siempre lo que ven mejor. La justicia eleva su voz, pero le es difícil hacerse oír en el tumulto de las pasiones».<sup>1939</sup> « (...) Las formalidades de la justicia (...) son el precio que cada ciudadano paga por su libertad».<sup>1940</sup>

Para S. Cotta, el naturalismo sociológico de Montesquieu no lo hace seguidor del iusnaturalismo de Grocio o Pufendorf, ya que no acepta los esquemas racionalistas

---

<sup>1937</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 83, p. 212.

<sup>1938</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 179.

<sup>1939</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 83, p. 211.

<sup>1940</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VI, 2, p. 111.

de la escuela del derecho natural, y en todo caso, en su visión, los hechos positivos naturales condicionan la actividad humana. Afirma que Sackleton se basa en el reconocimiento de un principio de justicia superior para hablar de iusnaturalismo en Montesquieu.<sup>1941</sup>

En el sentido de Sackleton parece manifestarse igualmente Cassirer, quien para atestiguar el retorno ilustrado a las fuentes del pasado y a los planteamientos antiguos, enlaza el sentido y la raíz platónica de las perspectivas de Grocio y Pufendorf, alineando también a Montesquieu con el «platonismo del moderno derecho natural», haciendo manar la idea de justicia de la idea pura del bien, entendido como algo independiente incluso de la idea misma de Dios. Es por lo que explica que en la número 83 de sus *Cartas*, y en boca de uno de sus personajes, el bordelés encuentra en la pasión por la satisfacción del propio interés que domina en los hombres, el alejamiento de un obrar justo, que sería deseable e incluso necesario, identificar en ausencia de un dios: «Aún si no hubiera Dios, también deberíamos amar la justicia».<sup>1942</sup> Indaga así en esas relaciones de conveniencia a que se refiere y que están inscritas en las leyes de la naturaleza, justificando el apriorismo del derecho.<sup>1943</sup>

En todo caso, como Voltaire, o como Diderot, Montesquieu se enfrenta al dilema de optar entre leyes inmutables o experiencia, y tratará de conciliarlo de modo un tanto ecléctico, no olvidando que el hombre está hecho tanto de razón como de sentimiento, y así, en una carta fechada en 1726 a un amigo, afirma a propósito del modo de juzgar las cosas del espíritu: «Adoptaré un sistema intermedio, pues yo creo que se juzga a través del sentimiento y a través de la discusión».<sup>1944</sup>

En sus reflexiones, las pasiones están omnipresentes en el modo humano de requerir justicia; de hecho, el amor es la principal causa de los conflictos judiciales, al menos en Oriente: «El amor resuena en este tribunal».<sup>1945</sup> También lo están los prejuicios cognitivos y culturales: «Libre de todos los ornamentos extranjeros, me vi

---

<sup>1941</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 157-160. Como se verá no hay consenso sobre esta cuestión. M. Santaella afirma: «La concepción de Montesquieu sobre la superioridad del Derecho natural respecto a las leyes positivas no ofrece ninguna duda». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p.170.

<sup>1942</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 83, p. 211.

<sup>1943</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 261-271.

<sup>1944</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 84.

<sup>1945</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 86, p. 218.



apreciado con más justicia».<sup>1946</sup> Según él, los hombres injustos llevan en el alma un veneno mortal, y no merecen ocupar un lugar sobre la tierra porque no tienen humanidad y las reglas de la equidad les son desconocidas.<sup>1947</sup>

Una vez más, sus escritos reflejan que no es posible un equilibrio armonioso que garantice el mantenimiento de la libertad frente a los abusos del poder sin la moderación y el término medio.<sup>1948</sup> Como señala Cassirer, es precisamente su recurso al equilibrio entre los factores y al término medio entre ellos, lo que ha hecho que Montesquieu trascienda « (...) mucho más allá del círculo estrecho de la Filosofía de las Luces».<sup>1949</sup>

Frente a la importancia que Aristóteles concede al logro de la justicia, la virtud y la consecución del bien común como objetivo final de la política, en Montesquieu la teoría de la justicia de Aristóteles deviene en una teoría de la libertad. Acercándose más a la idea aristotélica del arte político que se logra mediante la práctica moderada a la que lleva la observancia de la prudencia, y separándose así -como apunta C. Spector- de la reducción hobbesiana del arte de la política a la ciencia de la política, el bordelés apuesta por el término medio. Para él, tanto el bien político como el bien moral se encuentran entre dos extremos;<sup>1950</sup> hasta los propios formalismos judiciales pueden desfigurar la justicia, y la moderación consiste en la capacidad de adaptarse prudentemente entre los límites que nos imponen las circunstancias.

Más que la realización de la idea de justicia, le interesa asegurar las condiciones que garanticen la conservación de la libertad, preferentemente en condiciones de igualdad, frente a los excesos del poder. Y, por ello, al análisis de las formas de gobierno suma, con mayor énfasis que Aristóteles, la investigación de las concausas geoclimáticas, fisiológicas, cognitivas y socioculturales que intervienen en su mantenimiento o degeneración.<sup>1951</sup>

Pero lo que interesa resaltar ahora con respecto a su visión, es que, al final, el fundamento de los sistemas políticos y sociales, y la misma idea de justicia, tienen

---

<sup>1946</sup> *Ibíd.*, 30, p. 87.

<sup>1947</sup> *Ibíd.*, 11, p. 43.

<sup>1948</sup> Se habla de armonía en el sentido aristotélico de concordia, o la noción de fraternidad propia de la Francia revolucionaria. HEATER, Derek, *op. cit.*, p. 262.

<sup>1949</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 241.

<sup>1950</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIX, 1, 707.

<sup>1951</sup> SPECTOR, Céline, "Aristote", [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>. BINOCHE, Bertrand, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, pp. 245-286.

mucho que ver con las inclinaciones y tendencias pasionales y amorosas del corazón humano. En el libro V de *Del espíritu* analiza qué es el amor de la república en la democracia, y cómo se inspira en los demás el amor a la igualdad y frugalidad, limitando con ello la ambición humana. Aparecen así las reglas de equidad, y con ellas su idea de la justicia es coherente con su teoría del conocimiento y su entendimiento de las leyes. De este modo, su obra aparece cada vez más a nuestros ojos como el todo coherente y complejo que defendemos.<sup>1952</sup>

Según Sergio Cotta, como resultado de su investigación gnoseológica, la obra de Montesquieu resalta las limitaciones del intelecto humano, establece como criterio ordenador de la realidad empírica el principio de las relaciones existentes entre las cosas, y define la justicia y la ley en términos de relación. Montesquieu considera la justicia como resultado de una relación entre las distintas manifestaciones de la realidad, abriendo la vía a una investigación empírica de las leyes de la sociedad con independencia del tradicional principio axiológico del iusnaturalismo, y sin renunciar al principio trascendente de un dios creador.<sup>1953</sup>

De otra parte, hay que tener en cuenta que, en su *Defensa*, Montesquieu se inclina por la religión natural y se defiende contra las acusaciones de ateísmo con argumentos que recoge también en sus *Pensamientos*, donde proyecta un *Tratado de los deberes*. Así pues, su visión de la justicia tiene pues mucho que ver con una naturaleza originaria, con la existencia de unas leyes de relación, y con unas «relaciones de conveniencia» anteriores al mundo de lo social, incluso «anteriores a Dios e independientes de Él», recogiendo, como subraya Starobinski, un argumento ya expuesto en el *Tratado de moral* de Malebranche.<sup>1954</sup> Para no caer en el «capricho de las relaciones de fuerza y conveniencia» que dibuja Hobbes, busca unas:

« (...) reglas de justicia, una vez sustraídas las afirmaciones metafísicas fundadas en la revelación, impulsadas por ciertos filósofos, fragilizadas por la rivalidad de las religiones en competencia, todas las cuales tienen su revelación y su teología “particulares”».<sup>1955</sup>

---

<sup>1952</sup> Carmen Iglesias pone de manifiesto que Montesquieu ha contribuido a la «imagen nostálgica de una vida natural, simple y feliz» que, enlazando con Rousseau, se concreta en la forma republicana de gobierno, que «permanece como ideal en la moral occidental contemporánea». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 478 ss.

<sup>1953</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 335 ss.

<sup>1954</sup> STAROBINSKI, Jean, op. cit, pp. 92-93.

<sup>1955</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

¿Y qué es lo que queda? Starobinski se responde a sí mismo: «Queda la afirmación a la vez vigorosa y frágil de lo que sería necesario para la supervivencia de los hombres». <sup>1956</sup> Desde la garantía de la supervivencia, pasando por el logro relativo de valores como la libertad, el progreso, la justicia y la igualdad, tal y como él los entiende, hasta la conquista de la felicidad, existen distintos y graduales objetivos de los que puede ocuparse la ciencia política. Y Montesquieu dibuja el método para poder definir las políticas necesarias adecuadas en cada caso, apostando personalmente por un principio político-jurídico genérico de separación de poderes que se irá generalizando progresivamente hasta hacerse popular:

“Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares”. <sup>1957</sup>

#### **7.4.- La función del Derecho.**

« (...) los pueblos que viven bajo una buena organización son más felices que aquellos que van errando por los bosques sin regla ni jefe».

MONTESQUIEU, *Del espíritu*, V, 11.

«Hay dos tipos de corrupción: una, cuando el pueblo no observa las leyes; otra, cuando es corrompido por las leyes, mal incurable, porque está en el remedio mismo».

MONTESQUIEU, *Del espíritu*, VI, 12.

La teoría de Montesquieu acerca del derecho y el arte de legislar es una continuación natural de la visión implícita de la ciencia política que acabamos de deducir de sus escritos, y supone tanto una profundización en la función social que incumbe a la labor de juristas y legisladores, como un reconocimiento de que ambos han de gozar de una visión lo más amplia y comprensible de la realidad sobre la que inciden. Se trata -como afirma Pérez Luño, aunque no a propósito del bordelés- de cuestiones insoslayables en el estudio de la evolución histórica del pensamiento jurídico y plenamente vigentes en el marco del debate filosófico actual. <sup>1958</sup>

---

<sup>1956</sup> *Idem*. Efectivamente, es una afirmación que compartimos y traemos al escenario del mundo de hoy, cuya preocupación por la sostenibilidad y la supervivencia exige de nuevas fórmulas políticas y jurídicas de organización y gestión.

<sup>1957</sup> *Ibid.*, pág. 107-108.

<sup>1958</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, pp. 51 ss.

Buena parte de sus reflexiones acerca de la importancia y función de las leyes, del legislador y del gobernante, así como sobre su ámbito de actuación y los apoyos en los que deben sustentarse, encuentran sus antecedentes en las obras de Platón y Aristóteles. Como este último, otorga mayor relevancia a la ley como instrumento para alcanzar la armonía social que los tres persiguen, aunque ya en *Las Leyes* Platón hable de la ley como de esa «cuerda de oro» que sustituye a la razón y en la que cristaliza la sabiduría. De alguna manera, para Montesquieu, igual que para Aristóteles, la ley es esa «razón desprovista de pasión» que actúa como eficaz contrapeso a los excesos y debilidades humanas. De ahí que ambos pongan un mayor énfasis que Platón en que las leyes sean voluntariamente asumidas por los ciudadanos, aunque los tres rechacen la tiranía como forma de gobierno.<sup>1959</sup>

Más adelante en la historia, resulta especialmente interesante hacer referencia a los paralelismos y divergencias existentes en este punto entre las obras de Maquiavelo y Montesquieu, pues ambos conceden una gran importancia a la figura del legislador así como a la concepción de la ley como fuente de virtud.<sup>1960</sup> Si bien es cierto que el primero concibe el poder del estadista como prácticamente ilimitado, eximiendo tal figura de la sujeción a límites legales y morales,<sup>1961</sup> Montesquieu es plenamente consciente de la importancia y el peso de los poderes de naturaleza no política como condicionantes de la forma de configurarse las sociedades y los Estados, así como del carácter ejemplar de la figura del gobernante y de las consecuencias sociopolíticas de tal ejemplaridad.

El análisis en clave naturalista de los fenómenos sociales que realiza Montesquieu, su búsqueda de explicaciones causales con criterios que pretende sean científicos, y el relativismo en que desembocan sus apreciaciones a la hora de analizar la bondad de las diferentes sociedades y formas políticas, no excluye una finalidad pragmática a la que se orienta todo su esfuerzo intelectual. El Newton del mundo humano -como lo describe S. Goyard-Fabre- desde la perspectiva de la Ciencia Política,

---

<sup>1959</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 80, 83, 94, 95. Aunque Montesquieu va más allá de una aceptación deliberada, vincula la elección al placer que se obtiene de la misma: «Si pudiera hacer de modo que los que mandan aumentaran sus conocimientos sobre lo que deben prescribir, y los que obedecen encontrasen un nuevo placer en obedecer, me sentiría el más feliz de los mortales». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

<sup>1960</sup> Montesquieu estuvo muy influido por el pensamiento de Maquiavelo, a quien aludía como «este gran hombre». HEATER, Derek, *op. cit.*, p. 125.

<sup>1961</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 275, 276.

con su análisis «fecundo e imaginativo de la realidad social», según R. Fernández-Carvajal trata de establecer: « (...) una tipología analítica de inspiración fundamentalmente mecánica, aunque no ingenuamente determinista, destinada a orientar a los futuros legisladores respecto de la lógica interna de las instituciones sociales».<sup>1962</sup>

Se ha visto que, en el “ciudadano” Montesquieu, priman valores tales como la libertad, la igualdad, la felicidad, la justicia, el amor, de modo que todo su esfuerzo converge en una teoría sobre la más adecuada forma de gobernar apoyándose en el conocimiento, y finalmente en una teoría sobre las cualidades que deben reunir legisladores y gobernantes. En definitiva, en una teoría de contenido altamente ético sobre el arte de ejercer la ciencia política, entendida en su sentido más amplio. Su objetivo no es otro que civilizar, y hacerlo apoyado en el conocimiento lo más científico posible de cada orden de la realidad,<sup>1963</sup> por lo que el Derecho deberá ser reflejo y concreción del mismo.<sup>1964</sup> Por ello, para Montesquieu, si no el único, las leyes son el mejor medio, como lo fueron para Helvetius, de hacer virtuosos a los hombres y de armonizar los intereses privados y públicos.<sup>1965</sup>

Junto a la metodología y la teoría acerca de la ley, sus reflexiones en torno a la función y el ejercicio de la política, así como sobre las figuras del legislador y del gobernante, son imprescindibles en la culminación de su obra, porque, como señalaba Durkheim, Montesquieu no aborda sistemáticamente el estudio de «todos los hechos sociales», sino que se centra en «uno de sus géneros», las leyes, si bien es cierto que estas se relacionan con el conjunto de la vida social. Pero cuando Durkheim, vertebrador de la disciplina sociológica, analiza a Montesquieu, lo hace tratando de

---

<sup>1962</sup> GOYARD-FABRE, Simone, *La philosophie du Droit de Montesquieu*, París, Klincksieck, 1973. FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, op. cit, pp. 201, 215.

<sup>1963</sup> «Existen, pues, diferentes órdenes de leyes; y la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a qué ordenes se remiten principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir y a no confundir los principios que deben gobernar a los hombres». MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

<sup>1964</sup> ‘Civilizar’: «Mejorar la formación y comportamiento de personas o grupos sociales», Diccionario R.A.E., Madrid, Espasa Calpe, 1999. «Aunque solo tuvo una realización precaria, este ideal de una vida común armónica en la que el mayor placer de todo ciudadano debía ser la participación en la vida pública, constituye el pensamiento central de la teoría política griega». SABINE, George, op. cit., p. 40. Sobre el legislar como un arte escribe M. Santaella: «El legislador constitucional de Montesquieu guarda estrechas relaciones con el *nomothetes* aristotélico y el fundador maquiaveliano de la república. Debe conformar al Estado y sus instituciones fundamentales en términos de creación artística, buscando la mayor perfección posible en relación con el principio que sirve de motor al tipo ideal de forma de gobierno de que se trate: virtud, moderación, honor, temor». SANTAELLA, Manuel, op. cit., p. 107.

<sup>1965</sup> SABINE, George, op. cit., p. 432.

delimitar lo más claramente posible el objeto de la ciencia sociológica de la psicología y la filosofía política y, en consecuencia, cercena de alguna manera las posibilidades potenciales que se encuentran en la obra de Montesquieu al afirmar que aunque: « (...) nadie ha negado jamás que la ciencia de la naturaleza humana fuese necesaria a quien desee dirigir a los hombres», este es un asunto más propio de la psicología. Las ciencias sociales deben aplicarse a la naturaleza de las sociedades, si bien, Durkheim mismo reconoce que la naturaleza propia de las sociedades «resulta de la naturaleza misma de los elementos de que se componen». Una vez admitidos estos elementos, afirmará: « (...) se desvanece el personaje del legislador y su leyenda».<sup>1966</sup>

Hay que entender que Durkheim se encuentra en un estadio posterior, pues insiste en delimitar los objetos propios de cada ciencia, y como se ha visto anteriormente, delimitar el aspecto científico contenido en toda arte, respecto de la ciencia en sí. Aparte de que todo depende de lo que se entienda por arte y por ciencia, Montesquieu se sitúa en un momento y una tradición anterior que considera irrenunciable.<sup>1967</sup>

Según el bordelés, el legislador que quiera dictar leyes y el gobernante que quiera ejercitar una política eficaz, deberán conocer a fondo la sociedad a la que se aplicarán las diferentes fórmulas, que serán más eficaces en la medida en que sean más acordes con las características, los intereses y el espíritu general de cada pueblo, de entrada, geográficamente condicionado.<sup>1968</sup> Pero también es fundamental para Montesquieu que el legislador se conozca a sí mismo.<sup>1969</sup> Durkheim, en cambio, excluye

---

<sup>1966</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 19-20, 29.

<sup>1967</sup> Para Montesquieu todo está íntimamente relacionado, y la prueba de este acierto la tenemos hoy con la polémica acerca de los objetos cuyo conocimiento es posible de abarcar desde las diferentes ciencias y la libertad de investigación. La solución, curiosamente, la aportan las leyes, no porque sean mejores o peores instrumentos, sino porque, aparte el recurso a la fuerza, son los últimos instrumentos a los que acudir.

<sup>1968</sup> M. Santaella concluye: «Y ese funcionamiento [de la sociedad], expresado en el espíritu general de la nación, las costumbres y los hábitos no debe ser interferido de forma inconveniente por el legislador». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 117.

<sup>1969</sup> Manuel Santaella es quizá el que más a fondo ha analizado los perfiles que adopta la figura del legislador en Montesquieu, afirmando que este, a pesar de su modernidad, no se plantea si se trata de un legislador individual o colectivo, o del legislador constituyente u ordinario. En su obra no distingue entre ambos, al igual que: « (...) tampoco le preocupa el origen de la sociedad civil y el tránsito del estado de naturaleza al pacto social». En Montesquieu, como en Rousseau: «El legislador (...) se mueve en un contexto de sabiduría, experiencia y buen sentido más que de liderazgo político», cerca del ideal del sabio de la Antigüedad que persigue modestamente la felicidad terrenal. Y encuentra su razón histórica en que: «A excepción del Parlamento inglés, Montesquieu no puede contemplar de cerca el desarrollo de una función legislativa de carácter colectivo (...) Montesquieu viene a representar el tránsito del legislador individual tradicional, muy ligado y en ocasiones identificado con el soberano, al legislador colectivo; del

legítimamente del ámbito de estudio de lo sociológico las cuestiones derivadas de la condición humana, y las considera propias del ámbito de la psicología pura, pero queda claro que esto no lo hace aún Montesquieu, y sirvan para acreditarlo sus mismas palabras, que trae a colación el propio Durkheim:

«Ante todas estas leyes, están las de la naturaleza, así llamadas porque derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas bien, es necesario considerar al hombre antes del establecimiento de las sociedades. Las leyes de la naturaleza serán aquellas que este recibirá en semejante estado».<sup>1970</sup>

Pese a que Durkheim considere que los aspectos antropológicos y psicológicos, aunque motiven la vida en sociedad, no son fundamentales en la configuración del perfil definitivo de las formas sociales, y pese a que deduzca que esta cuestión es tratada por el bordelés «de manera rápida y superficial», uno de los argumentos capitales de esta tesis es que, según se deduce de la obra de Montesquieu, sin el conocimiento previo del ser humano no hay ciencia social, ni política, ni jurídica, que pueda garantizar de forma eficaz cualesquiera fines propuestos. No solo no se comparte desde aquí la perspectiva de Durkheim, sino que la propia obra de Montesquieu, y la historia social del ser humano, dan prueba de todo lo contrario. Aunque, efectivamente, *Del Espíritu de las Leyes* contribuye a la distinción de diferentes perspectivas acerca de los aspectos metafísicos, físicos, antropológicos, sociales y políticos que configuran las sociedades, en cambio no fomenta su consideración y estudio separado.<sup>1971</sup>

Siguiendo con la figura del legislador, tanto como las leyes, las que rigen al propio hombre y las sociales, deberá tener en cuenta el legislador las costumbres: « (...) porque un pueblo conoce, ama y defiende siempre más sus costumbres que sus leyes».<sup>1972</sup> Como señala Céline Spector: « (...) el arte de gobernar debe adaptarse a las

---

legislador artista (...) al legislador colectivo y técnico del siglo XIX, que actuará a través de una Cámara parlamentaria». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 65-71, 78-79, 111, 196, 199, 201, 204. Aunque hay que recordar aquí lo que señalaba C. Spector acerca de la importancia de la obra de Montesquieu al trazar de modo peligroso el paso de la psicología individual a la colectiva. Cfr. SPECTOR, Céline, “Esprit général”...

<sup>1970</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 2, p. 32.

<sup>1971</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 35.

<sup>1972</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, X, 11, p. 193. M. Santaella profundiza en la importancia de la costumbre en su obra y su relación con el espíritu general, llegando a sostener la función subsidiaria que cumple la ley frente a la costumbre: «Montesquieu formula, a este respecto, dos ideas fundamentales: 1.ª) las leyes deben guardar relación con las costumbres y los usos sociales, y 2.ª) las leyes siguen a las costumbres». Cfr. SANTAELLA, Manuel, “El arte de legislar y la costumbre”, *op. cit.*, pp.184-191, 219.

prácticas propias de cada pueblo».<sup>1973</sup> En palabras de Montesquieu: « (...) es tan peligroso, o más, derribar el espíritu general como cambiar una institución particular».<sup>1974</sup> Durkheim comulga con esta idea: « (...) las leyes no difieren por naturaleza de las costumbres, sino que por el contrario se derivan de éstas».<sup>1975</sup> El buen gobernante, como el buen legislador, al tiempo que debe conocer la distinción entre unos y otros factores sociales, debe estudiar y conocer la vinculación que existe entre ellos, pues como no se cansa de recordar -y nosotros con él- todas las cosas, «las leyes, las costumbres y las maneras; (...) aunque estén separadas, no dejan de tener entre sí profundas relaciones».<sup>1976</sup> La interdependencia es, sin duda, el eje capital de sus razonamientos.

De modo que virtud y conocimiento se encuentran estrecha y necesariamente vinculadas de modo ejemplar en la figura de gobernantes y legisladores. Son ellos los que crean los cauces que permiten al resto de los mortales desenvolverse de uno u otro modo, más o menos acorde con las necesidades de cada organización social, la razón, y la equidad natural que exigen las relaciones necesarias que se establecen entre las cosas. Y de ahí la extrema importancia de su figura. Señala Manuel Santaella que el bordelés « (...) en cierto modo, sigue prisionero de la idea tradicional –el legislador mítico- que establece el régimen político más adecuado y dota al pueblo de las leyes más convenientes».<sup>1977</sup> Afirma que conociendo las teorías de Platón, Aristóteles, Maquiavelo y Bodino sobre la figura del legislador, sigue a Aristóteles en el entendimiento de que « (...) el fin que el legislador pretende es inducir al hombre a la virtud».<sup>1978</sup> Pero ser virtuoso implica involucrar a la totalidad de la condición humana, va más allá del saber e incluye tanto a las emociones como a la voluntad, puesto que, de acuerdo con las posibilidades que otorga a la libertad humana, su consecución requiere de la colaboración de los hombres, y como señala el propio Montesquieu: « (...) la virtud (...) es un sentimiento, y no una serie de conocimientos (...)».<sup>1979</sup>

---

<sup>1973</sup> SPECTOR, Céline, “Coutumes, moeurs, manières”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 11 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=234>>.

<sup>1974</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 12, p. 383.

<sup>1975</sup> DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 62.

<sup>1976</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 21, p. 392.

<sup>1977</sup> Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 51-58.

<sup>1978</sup> *Ibid.*, pp. 51-58.

<sup>1979</sup> No basta el conocimiento, hay un saber superior que solo alcanza a aprehender en plenitud la sabiduría. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 2, p. 73. Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la*



En el fondo, la suya es una teoría completa sobre la coexistencia necesaria de los fenómenos, que comienza por lo material y se extiende a lo espiritual y lo social. El requisito previo es conocer la realidad tal y como es. No toda la realidad, pues las percepciones y capacidades son limitadas, y como se ha visto, los hombres podrían haber sido hechos de otra manera.<sup>1980</sup> Además, geográficamente parece ser que «la virtud política (...) no puede tener lugar sino en un Estado pequeño, donde se puede impartir una educación general, y criar a todo un pueblo como una familia (...)».<sup>1981</sup>

Como destaca Sergio Cotta, la primera función práctica que asigna Montesquieu a su ciencia es la de liberar al hombre de sus prejuicios, consistentes, no ya en ignorar la naturaleza de las cosas, sino la suya propia. Sobre esta función se basan también a nuestro juicio su teoría de legislador y sus consideraciones sobre la más correcta forma de gobernar, a la búsqueda del equilibrio entre todos los aspectos de nuestra naturaleza, y no solo de un equilibrio jurídico-político de poderes que no sería sino reflejo del primero.<sup>1982</sup>

Los hombres no pueden alcanzar su realización, entendida como el pleno desarrollo de su personalidad, si no es en sociedad, y en ella no pueden lograr la libertad, ni la felicidad, si no es gracias al Derecho. Su función primera y principal es proteger al hombre de la violencia que podría ejercer contra sí mismo. Althusser acierta de modo extraordinario al afirmar que la figura del legislador, tal y como la concibe Montesquieu, busca adecuar:

---

*scienza...*, p. 153. Como señala M. Santaella: «Libertad y espíritu de moderación se armonizan en la obra legislativa». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 206.

<sup>1980</sup> El antecedente inmediato de Montesquieu, señala Santaella, lo constituye la concepción maquiaveliana del legislador por su faceta «descarnadamente realista (...)». La obra del legislador, para Maquiavelo, lo abarca todo (...) [aunque] En la interpretación de Althusser, que consideramos correcta en líneas generales, el legislador de Montesquieu no sólo se distancia considerablemente de los modelos anteriores de Santo Tomás, Maquiavelo y Bodino. Tampoco responde al idealismo platónico del rey filósofo». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 60, 62.

<sup>1981</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, IV, 7, p. 69. «He llamado virtud política, pues, al amor de la patria y la igualdad», *Ibíd.*, Advertencia del autor, p. 21.

<sup>1982</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 355 ss. Como muy acertadamente sostiene M. Santaella: «El pensamiento de Montesquieu sobre la figura del legislador se distancia considerablemente de los filósofos políticos que le preceden. A pesar de su condición de jurista, Secondat rehúye los planteamientos de corte formalista y abstracto. El método moderno que utiliza, influido por el paradigma que le suministra la ciencia natural de su tiempo, le induce a plantear enfoques de carácter sustancial. La hondura filosófica del concepto y la función del legislador se diluye en una extraordinaria diversidad de cuestiones que conducen a un ámbito más rico en logros y perfeccionamientos de tipo concreto. La teoría de la Ley -y el encaje de la figura del legislador, dentro de ella- formulada por Montesquieu no resulta por ello menos real que la de Maquiavelo o menos elaborada teóricamente que la de Bodino». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 61.

« (...) en la mayor medida posible las leyes conscientes que él da a los hombres a las leyes inconscientes que los gobiernan (...) Se trata de una corrección de la conciencia errante por la ciencia adquirida, de la conciencia inconsciente por la científica. Se trata, por tanto, de introducir las adquisiciones de la ciencia en la práctica política misma, corrigiendo esta práctica de sus errores y de su inconsciencia».<sup>1983</sup>

Frente a la tesis de Hobbes, que sostiene que en estado natural los hombres ejercen perpetuamente la guerra los unos contra los otros, para Montesquieu el estado natural hay que concebirlo como el de una vida pacífica en sociedad de la que derivan necesariamente conflictos entre individuos, entre éstos y la sociedad, y entre las sociedades entre sí. Starobinski defiende esta tesis: «Rousseau no contradice en nada a Montesquieu sobre esas nociones preliminares: el hombre de la naturaleza vive en paz, los hombres solo se hacen la guerra después de haberse asociado (...)».<sup>1984</sup>

Además, Montesquieu comparte con Rousseau su «entusiasmo por la fuerza y la dignidad de la ley», que como sostiene Cassirer, convertirá a este último en predecesor de Kant y Fichte, y quien en el *Contrato social* «califica a la ley como la más sublime institución humana».<sup>1985</sup> Y sin duda que la deuda política y jurídica para con Montesquieu en su época es grande. Además de por las reflexiones que hizo -y que aún perduran- sobre la división de poderes, por el esfuerzo que realiza por profundizar en el conocimiento del derecho comparado y los beneficios que ello supone, así como por su legado para el nacimiento de la Constitución Federal de los Estados Unidos de América,

---

<sup>1983</sup> Y afirma M. Santaella: «Ello constituye una de las manifestaciones que hacen de Montesquieu el precursor consciente de toda la ciencia política moderna, como ha precisado igualmente Althusser». Citado por SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 62-63. ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, pp. 5, 30.

<sup>1984</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 132 ss.

<sup>1985</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 291. Sostiene M. Santaella que: « (...) en materia de legislación, el ginebrino [Rousseau] sigue fielmente los principios establecidos por Montesquieu». En cambio se distancian en la medida en que mientras para Montesquieu la actuación del legislador encuentra un margen de maniobra para adaptarse a la naturaleza de las cosas dentro de los límites impuestos por la moderación y el término medio, en Rousseau el legislador «ha de preocuparse ante todo de ser fiel a la voluntad general». Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 83, 206-207. Asimismo Marvin Harris pone de manifiesto la *mistificación romántica* de la historia que la teoría del contrato social supone desde el punto de vista del rigor de los estudios antropológicos. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 19.

su influencia para suavizar las leyes penales,<sup>1986</sup> o su maestría en transmitir el arte de legislar.<sup>1987</sup>

Tal y como se ve desde este estudio, y siguiendo su teoría, la función principal del derecho es reconducir y crear cauces para compensar las limitaciones humanas, y tiene por tanto como presupuesto el conocimiento de las mismas. De acuerdo con su naturaleza, con las características de la dicha que el hombre es capaz de experimentar, y los medios necesarios para su logro, es necesario proponerse fines que sean alcanzables. Habida cuenta que solo se podrán conseguir en comunidad, la consecuencia es que debe regularse la vida en sociedad. Y ha de hacerse, no de cualquier manera, sino por métodos que garanticen lo más posible su cumplimiento, esto es, por métodos científicos.

Las normas jurídicas son así consideradas, antes que nada, como fenómenos sociales.<sup>1988</sup> La política, y dentro de ella el orden jurídico, se convierten, unas veces en garantes de las inclinaciones naturales, otras en un refuerzo de los límites contra su degeneración, y, las más de las veces, en un muro de defensa contra los propios excesos del hombre.

Cabe destacar que las leyes son analizables también desde una vertiente psicológica. En la medida en que los mecanismos jurídico-políticos previenen desencadenantes psicológicos tales como la sed de venganza, en materia penal, por ejemplo, dispone el bordelés que los jueces apliquen objetiva,<sup>1989</sup> y no vengativamente, la ley: «Por el contrario, los tribunales de justicia deben tener sangre fría, y todos los

---

<sup>1986</sup> ARMANDI, Marco, “Laboulaye e Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 627-670. Reflexiona M. Santaella: «Como la seguridad de los ciudadanos es lo que determina, en definitiva, la libertad política, el legislador deberá cuidar especialmente la legislación penal». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 103.

<sup>1987</sup> M. Santaella señala que la obra de Montesquieu supone: « (...) un gigantesco esfuerzo de integración e interpretación de la historia jurídica (...) además de sus importantes aportaciones en el campo de la filosofía política con la concepción de la libertad y de la división de poderes, la maduración conceptual de la historia del Derecho, referida tanto a las fuentes como a las instituciones (...) *El Espíritu de las leyes*, que aparece a mediados del siglo de la razón y de las luces, cierra un período de la historia de la legislación y preludia lo que será la gran obra legislativa del siglo XIX, llevada a cabo en Europa por medio del movimiento codificador, que se prolonga hasta la entrada en vigor del Código Civil alemán en 1900. *El Espíritu de las leyes* abre la posibilidad de una nueva manera de entender las leyes, que influirá en todos los legisladores de forma decisiva y supone una verdadera revolución del arte de legislar». « (...) ya se alcanzaba a ver la aparición de una nueva época para la humanidad». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 81-84.

<sup>1988</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 346.

<sup>1989</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XI, 6, p. 205.

asuntos deben serles, de algún modo, indiferentes».<sup>1990</sup> En materia de obtención de riquezas afirma:

«En todos los tiempos, las leyes deben mortificar el orgullo del dominio (...) Dos cosas son perniciosas en la aristocracia: la extrema pobreza de los nobles, y sus riquezas exorbitantes».<sup>1991</sup>

Las fórmulas jurídicas están ahí, siendo uno de sus objetos el de compensar la psicología y encauzar a los hombres hacia el cumplimiento de los fines propuestos por cada sociedad.

Las leyes tienen además una dimensión histórica. Como analiza Cotta, Comte consideró el recurso a la historia como un principio fundamental de la sociología. Así lo hizo ya también el autor que se analiza, que, como advierte Cassirer: « (...) espera del conocimiento de los principios generales y de las fuerzas dinámicas de la historia la posibilidad de su futura conformación segura».<sup>1992</sup>

Para él, las leyes no son -como sostiene el iusnaturalismo- algo dado a priori fuera de todo contexto social y relación con el mundo físico. Tampoco son el fruto del poder arbitrario de un soberano, sino que se incardinan bajo el amplio concepto de espíritu general, fruto de las relaciones existentes entre todos los factores a considerar. Es por lo que un autor como Truyol y Serra ha considerado el de Montesquieu un «iusnaturalismo historicista».<sup>1993</sup> Por su parte, B. Binoche, en su análisis sobre la influencia de Montesquieu en Destutt de Tracy, sostiene que, caso de traer a Montesquieu al terreno del iusnaturalismo habría que hablar del suyo como de un «iusnaturalismo inédito».<sup>1994</sup>

Y es esta última la conclusión que compartimos desde aquí, puesto que la importancia que el bordelés concede a las leyes naturales aplicadas a la relación de los fenómenos, hacen que el autor defienda en su obra un iusnaturalismo original, no

---

<sup>1990</sup> *Ibid.*, VI, 6, p. 117. La independencia de la función de juzgar ha sido analizada en nuestro país por Vallet de Goytisolo. VALLET DE GOYTISOLO, J., *Montesquieu: Leyes, gobiernos y poderes*, Madrid, Civitas, 1986, p. 417 ss. Citado en SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 74.

<sup>1991</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 8, p. 87.

<sup>1992</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 240.

<sup>1993</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 382.

<sup>1994</sup> « (...) un jusnaturalisme aux accents souvent plus spinozistes que hobbesiens où l'art *actualise* la nature plus qu'il ne la garantit: la vraie société est celle «dont le but et le motif sont toujours d'augmenter la puissance de chacun en faisant concourir celle des autres avec elle, et en les empêchant de se nuire réciproquement». BINOCHÉ, Bertrand, "Comment suivre la nature. Tracy, lecteur de Montesquieu (2001)", *Revue Montesquieu*, 5, 2001, p. 69.

fundamentado, como las tesis clásicas, en la congruencia entre la naturaleza racional del hombre, la justicia y el derecho, sino en la coherencia de las relaciones que deben existir entre las leyes y el orden de las cosas sobre las cuales se estatuyen.<sup>1995</sup> Y, desde este punto de vista, entendemos la posibilidad de que el pensamiento de Montesquieu pueda entenderse impregnado de un original iusnaturalismo científico, que sustituiría al derecho natural como «forma científicamente válida de la teoría política».<sup>1996</sup>

Montesquieu estudia las leyes en su evolución histórica, mostrando que no son fruto de una voluntad arbitraria, sino expresión de una situación social que evoluciona e inspira al legislador: «Hay que esclarecer la historia a través de las leyes, y las leyes a través de la historia».<sup>1997</sup> Su preocupación es entender las leyes en su relación con los hechos y su evolución histórica desde formas primitivas de expresión mítico-religiosa.<sup>1998</sup>

Su objetivo es matizadamente distinto del de un jurista: « (...) no trato de la ley sino del espíritu de la ley». No obstante, fruto de la predominante mentalidad racionalista de la época, Voltaire consideró su obra iusnaturalista, Rousseau la calificó de obra jurisprudencial, y el Iluminismo de ciencia del deber ser.<sup>1999</sup> Lo cierto es que en ningún momento apuesta por un sistema de leyes de universal aplicación,<sup>2000</sup> y lo demuestra, por ejemplo, cuando en la número 28 de sus *Cartas Persas* reflexiona sobre la condición de la mujer en el matrimonio, llevándonos al relativismo cultural; o cuando en la carta 68 se refiere al matrimonio entre hermanos: lo que para unos pueblos es naturalmente bueno para otros es pecaminoso.

El problema central que se aborda en la obra de Montesquieu es así el de las fuentes del Derecho, pero no en una acepción técnico jurídica, ni tampoco propia de un racionalismo universal, sino referida a las fuentes sociales, desde donde poder entender, no ya los aspectos formales, sino las fuentes como expresión de una situación empírica dada, y este –subraya Cotta– es un punto de vista revolucionario que inicia la sociología

---

<sup>1995</sup> “De las relaciones que deben existir entre las leyes y el orden de las cosas sobre las cuales se estatuyen”. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, p. 586.

<sup>1996</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 323.

<sup>1997</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXXI, 2, p. 787.

<sup>1998</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 406 ss.

<sup>1999</sup> *Ibid.*, pp. 339 ss.

<sup>2000</sup> *Ibid.*, p. 160.

jurídica.<sup>2001</sup> Vallet de Goytisolo y Manuel Santaella van más allá: « (...) según Montesquieu la naturaleza de las cosas es la cantera de la que debe extraerse el Derecho». <sup>2002</sup> Carmen Iglesias ahonda en la cuestión:

«El seguir «la voz de la naturaleza» es, pues, para nuestro autor la guía principal en la elaboración de los distintos tipos de leyes que deben ir siempre, en el espíritu del legislador, unidas a la moderación y en el sentido de la «naturaleza de las cosas», y ni siquiera la religión, factor elemental en la configuración del *esprit général* de un pueblo, puede colocarse por encima del orden de la naturaleza». <sup>2003</sup>

La opinión de Céline Spector matiza y actualiza el pensamiento de Cotta y de Iglesias. Para ella, Montesquieu pretende articular una serie de criterios siguiendo el principio de lo que sea conveniente en cada caso. De manera, que no se trata de descubrir las leyes naturales que permiten el ejercicio de una física de lo social, sino de proponer una reflexión sobre el buen o mal uso que se hace de las leyes en cada contexto y circunstancia, así como de proporcionar elementos de juicio para corregir las prácticas que sean necesarias. <sup>2004</sup> *Del Espíritu de las leyes* –señala Spector- no tiene otro objetivo que identificar las condiciones de posibilidad de la libertad política y civil, y de iluminar al legislador sobre las normas que en cada caso convienen para garantizar la libertad de los hombres. Ello se corresponde con una nueva noción de lo que sea la ley, entendida ahora como una relación de conveniencia. <sup>2005</sup> Y en cualquier caso, en opinión del bordelés, el Derecho bebe de un análisis minucioso de sus fuentes sociales.

---

<sup>2001</sup> «El descubrimiento de la sociología jurídica se produce al conectar el hecho normativo con otros hechos de acusada relevancia en su proyección normativa, tales como el clima, la extensión territorial o el carácter de los habitantes de un país, la religión, el comercio, etc.». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 217.

<sup>2002</sup> COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 346 ss. También Manuel Santaella ha destacado este aspecto: « (...) nuestro autor atiende más a la sociología que a la política. Las leyes necesitan de un legislador sabio y prudente, pero él no puede desconocer la existencia de un sentimiento jurídico popular y el nacimiento espontáneo del Derecho por medio de la costumbre. En realidad, la confianza de Montesquieu en el legislador no es incondicional ni carece de reservas (...) Pero lo que el Presidente bordelés desea es que la ley tenga en cuenta las circunstancias en las que nace y en las que se aplicará. Lo que hay que conciliar es la finalidad perseguida por el legislador con los datos y las conclusiones obtenidas mediante la aplicación de ese método experimental-sociológico, que Montesquieu prefigura y que, aplicado al ámbito legislativo, es lo que podemos denominar el arte de legislar. La política legislativa y el arte de legislar deben tener en cuenta la Sociología, sin perjuicio de que nuestro autor no niegue lo que constituye patrimonio y función exclusiva del legislador: la posibilidad de conducir la sociedad por los derroteros que considere más convenientes, por medio de las leyes que promulgue». Cfr. SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 112, 150-151, 216.

<sup>2003</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 474-475.

<sup>2004</sup> No hay que olvidar que: «Montesquieu concibe la ley en general de tal forma que aproxima el concepto de la norma jurídica al de la ley física». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 216.

<sup>2005</sup> SPECTOR, Céline, *Montesquieu ...*, pp. 37-47.

Estas ideas conectan directamente con las preocupaciones más actuales de la filosofía y la teoría del derecho. Como señala Pérez Luño, el fenómeno globalizador al que se asiste a escala planetaria y que afecta a factores económicos, sociales, políticos y culturales, genera una interdependencia que afecta directamente al análisis de las fuentes de derecho. Se hace necesario «avanzar hacia marcos teóricos omnicomprendidos» capaces de concebir el mundo de lo jurídico «en su entero desenvolvimiento desde su fundamentación axiológica, su génesis en las conductas sociales, su plasmación normativa, así como su aplicación y cumplimiento (...)».<sup>2006</sup> Así, la filosofía de la experiencia jurídica concibe el derecho como un eslabón más dentro de un proceso interdependiente e interdisciplinar más amplio que exige de nuevos paradigmas metódicos. Paradigmas a los que, modestamente, se pretende contribuir con esta investigación.

#### **7.5.- La moderación, las costumbres y el arte de legislar.**

Hasta ahora se han expuesto las distintas perspectivas desde las que el autor analiza las leyes, así como la importancia y papel que les otorga. Entrando ya de lleno en el conocimiento y la virtud del que se vislumbra como arte de legislar, y siguiendo la idea expuesta por Manuel Santaella en su obra *El legislador y el arte de legislar en Montesquieu*, se puede afirmar que para el bordelés legislar es un arte. Un arte que conecta con el método científico en tanto, como apunta Céline Spector, el arte de la política, regido por un principio de conveniencia que incluye el espíritu de moderación, depende del conocimiento que se tenga de una multitud de factores físicos y morales, naturales y sociales.<sup>2007</sup>

Como ya se dijo, el conocimiento científico de las causas que explican el devenir del mundo conlleva un compromiso para con una progresiva adaptación de la legislación positiva a las leyes inconscientes que nos gobiernan, a las leyes de la naturaleza, y ello obliga al legislador a regirse por la conciencia ilustrada del sabio, esto

---

<sup>2006</sup> Señala Pérez Luño que: «Los problemas actuales de la filosofía y la teoría del derecho deben ser estudiados desde una perspectiva de totalidad. La sociedad humana es multidimensional y, asimismo, lo son sus problemas éticos, jurídicos y políticos. Por eso hay que captar la dinámica y compleja red de sus conexiones globales. La tendencia hacia la *globalización* viene impuesta por el carácter interdependiente, multicéntrico y multicultural de los fenómenos que gravitan sobre el horizonte presente del Estado de derecho y las libertades (...) Los esquemas rígidos de interpretación de la realidad política y cultural, basados en fronteras nacionales y en compartimentos explicativos cerrados, resultan del todo inadecuados e insuficientes para captar los problemas de nuestro tiempo». PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, pp. 91-94.

<sup>2007</sup> SPECTOR, Céline, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010, p. 70.

es, a asumir criterios científicos para la organización social.<sup>2008</sup> La trascendencia de esta idea es grande, pues, como señala Santaella: « (...) los resultados que la ley produce en la realidad social están inducidos de forma decisiva por el legislador».<sup>2009</sup>

El propio Montesquieu no se cansa de repetir en su obra que los excesos llevan a la destrucción, debiendo primar en el legislador el espíritu de moderación: «El bien político, como el bien moral, se encuentran siempre entre dos límites».<sup>2010</sup> Límites que el autor persigue conocer. Los hombres tienen necesidad de recurrir a la ley en tanto que sus pasiones les conducen a obras y comportamientos desproporcionados, de modo que las leyes los reconcilian, o debieran hacerlo, con lo mejor de su naturaleza.<sup>2011</sup> Para ello, es necesario que el legislador pueda, y deba, identificar la geografía, naturaleza e intensidad de las pasiones, así como su influencia en el espíritu general de cada pueblo, y poder legislar en consecuencia.<sup>2012</sup>

Giovanni Cristani sostiene que la noción de moderación adquiere en Montesquieu un sentido más amplio que en su acepción clásica, de derivación aristotélica, según la cual sería una virtud moral equidistante de los vicios. Se trata aquí de una formulación más compleja que la búsqueda del término medio, en tanto no basta aplicar el mismo a todos los casos. Como se adelantaba antes, la modernidad se inicia en la complejidad, y Montesquieu no se conforma con una fórmula de general aplicación a toda realidad sociopolítica, pues para él no caben fórmulas uniformes. Las mismas leyes pueden producir efectos diferentes según el contexto histórico, social y económico en el cual se aplican. Esta postura no es, desde luego, compartida por los partidarios de la razón y el derecho natural, quienes, como Condorcet, tachan a Montesquieu de relativista y de generar incertidumbre al no aplicar racional y universalmente los «principios invariables de la justicia», aplicables en toda época y parte del mundo.<sup>2013</sup>

---

<sup>2008</sup> Cfr. ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, p. 43.

<sup>2009</sup> En Montesquieu, « (...) el arte de legislar se caracteriza ante todo por la moderación y la prudencia». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 145.

<sup>2010</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIX, 1, p. 707. Un análisis sobre la moderación en el legislador se encuentra en SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 76 ss.

<sup>2011</sup> Así parece sensato que se pretendiera, aunque solo sea por un criterio de pura subsistencia.

<sup>2012</sup> Cfr. STEWART, Philip, *op. cit.*, p. 201.

<sup>2013</sup> CONDORCET, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, in A.-L.-C., DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur «L'Esprit des lois» de Montesquieu, suivi d'observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre du même ouvrage*, Paris, Delaunay, 1819, p. 437. Señala Cristani que desde la óptica revolucionaria de Condorcet y del 'movimiento filosófico' que representa, la idea de moderación refleja el conservadurismo de Montesquieu, su



El logro de la moderación requiere de un conocimiento «atento y profundo» de la realidad sociopolítica:

« (...) el gobierno moderado es fruto de una obra extremadamente difícil, rara y compleja que implica una consideración atenta y un control de fuerzas que requiere de tiempo, prudencia, capacidad de crear contrapesos entre los diversos poderes (...) ».<sup>2014</sup>

Como indica Cristani, la moderación aúna en Montesquieu sentido del tiempo, de los modos de actuar, y de la naturaleza y límites de cada circunstancia, afectando a factores históricos, físicos, culturales, sociales y religiosos. Cada «sociedad humana es producto de la pluralidad de causas que gobiernan a los hombres», según su concepción del espíritu general. Y tal y como expresa Montesquieu en el título del capítulo 14 del libro XXIX « (...) no se deben separar las leyes de las circunstancias en las cuales fueron dictadas».<sup>2015</sup>

La labor del legislador se encuentra así, según Casabianca, más cerca de un artesano que de un tecnócrata, más cercana al arte de legislar que a una aplicación mecanicista y racional,<sup>2016</sup> persiguiendo una «fórmula moderada de convivencia social y política en la que el poder pare al poder», adecuada a cada caso, y «movilizando razón y sentimiento».<sup>2017</sup> El buen legislador debe de tener una visión amplia, de conjunto, pues como recoge Starobinski, la mayor falta del legislador «consiste en detenerse demasiado en el dominio de lo particular».<sup>2018</sup> El propio Montesquieu decía en una de sus *Cartas*:

«La mayor parte de los legisladores han sido hombres limitados (...) Se enredaron en detalles inútiles; cayeron en cosas particulares, lo que señala

---

inmovilismo anclado en el *status quo* del *Anciene Régime*, cfr. CRISTANI, Giovanni, “L’esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell’Esprit des lois”, en Domenico Felice (coordinador), *Politica, economia e diritto...*, pp. 204 ss.

<sup>2014</sup> CRISTANI, Giovanni, *op. cit.*, pp. 201-204.

<sup>2015</sup> *Idem.* Para profundizar en la idea de moderación en Montesquieu, cfr., DERATHÉ, R., “La philosophie des Lumières en France: raison et modération selon Montesquieu”, *Revue internationale de philosophie*, 21(1952), pp. 275-293. SPECTOR, C., “Montesquieu et l’histoire: théorie et pratique de la modération”, in B. BINOCHE-F. TINLAND, *Sens du devenir et pensée de l’histoire*, Paris, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75. «Las circunstancias de todo orden –sociales, políticas, económicas, etc.– son las que, en definitiva, condicionan las características de una legislación determinada en función del objetivo que persigue el legislador», SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 146.

<sup>2016</sup> Cfr. CASABIANCA, Denis de, “Climats”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de diciembre de 2010]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=295>>.

<sup>2017</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 504.

<sup>2018</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 92.

un genio estrecho que ve las cosas por partes sin abarcarlas con una mirada general».<sup>2019</sup>

Conviene traer nuevamente a colación aquellas palabras suyas que citábamos en los primeros capítulos de este trabajo:

«El hombre, como ser físico, está, al igual que los otros cuerpos gobernado por leyes invariables. Como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que dios ha establecido, y cambia las que establece él mismo; es necesario que se conduzca, y sin embargo es un ser limitado: está sujeto a la ignorancia y al error, como todas las inteligencias finitas; los pobres conocimientos que tiene, todavía los pierde. Como criatura sensible, se transforma en sujeto de mil pasiones. Semejante ser podría olvidar a su creador en cualquier momento, Dios lo llama a sí por las leyes de la religión. Semejante ser podría olvidarse de sí mismo en cualquier momento: los filósofos lo han prevenido por las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad, podría olvidar a los demás: los legisladores lo devuelven a sus deberes por las leyes políticas y civiles».<sup>2020</sup>

Llegados a este punto Starobinski se pregunta, reforzando las tesis de Montesquieu: «¿Cómo sabrá el legislador imponer a los ciudadanos “las leyes de la razón” si no conoce “la razón de las leyes” que encuentra establecidas y que desea cambiar?».<sup>2021</sup>

A juicio nuestro, lo decisivo para responder a esta cuestión es que el fundamento y las claves de lo político radican en el espíritu humano, compuesto de razón, pero también de sueños, deseos, intuiciones, expectativas, frustraciones, etc., de mecanismos perceptivos y psicológicos en suma, que Montesquieu trata de describir y conjugar a lo largo de toda su obra. Sergio Cotta apoya esta tesis, ya que, en su entendimiento, Montesquieu extrae la lección de Maquiavelo de que la política radica en el espíritu humano. Y siendo el hombre un ser compuesto de cuerpo y alma, de voluntad e instinto, de razón y pasión, la política no puede fundamentarse solo en principios racionales o morales.<sup>2022</sup> Más adelante, Starobinski reflexiona:

«Montesquieu imagina un legislador experto en estática y en dinámica. En muchos aspectos, se asemeja al Dios de Newton. En todo caso es un geómetra, cuyos razonamientos y cálculos exactos están emparentados con los que D’Alembert anuncia en el prefacios de su *Tratado de dinámica*: El principio del equilibrio, unido a los de la fuerza de la inercia y del

---

<sup>2019</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 314.

<sup>2020</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 31.

<sup>2021</sup> STAROBINSKI, Jean, “Las causas naturales” en *op. cit.*, p. 100.

<sup>2022</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 200 ss..

movimiento compuesto, nos conduce (...) a la solución de todos los problemas en que se considera el movimiento de un cuerpo».<sup>2023</sup>

Pero de manera mucho más próxima, a una escala más humana, y aplicándose a sí mismo la virtud de la moderación, Montesquieu formula en su obra una exigencia de índole cívica, pues invita a una atención participante basada en la compasión que refleja su talante ético y espiritual: «Para hacer grandes cosas no hay que ser un gran genio, no es necesario estar por encima de los hombres: es necesario estar con ellos».<sup>2024</sup>

Montesquieu parece conciliar dos perspectivas contradictorias, una es la idea de genio, que refleja la capacidad individual de elevarse por encima de las circunstancias y crear algo capaz de transformarlas. Y otra, una idea más cercana a la posterior hegeliana, en la que la libérrima capacidad innovadora del genio queda seriamente menoscabada, y que consiste en la capacidad de absorber y representar el espíritu que subyace en la sociedad e impulsarlo hacia adelante.<sup>2025</sup>

De otra parte, el buen legislador ha de tener en cuenta que cada bien jurídico debe regularse por el medio adecuado:

«Las leyes de diversos órdenes que menciona Montesquieu tienen por objeto contener el exceso de libertad en todos los dominios. Asimismo, de combatir las cegueras resultantes de la finitud de las criaturas humanas. Se necesita no solo que haya leyes, sino que, además, haya diversos órdenes de leyes, correspondientes a los diversos aspectos de la existencia en que es necesaria una regulación, a los diferentes tipos de relación que los hombres pueden mantener entre ellos: leyes religiosas, leyes morales, leyes políticas, leyes civiles».<sup>2026</sup>

Debe saber que mientras que el objeto del derecho político es regular la libertad, el del derecho civil es la propiedad:

«Es ridículo que se pretenda decidir con respecto a los derechos de los reinos, las naciones y el universo según las mismas máximas según las cuales se decide entre particulares acerca del derecho sobre un desagüe, para servirme de la expresión de Cicerón».<sup>2027</sup>

---

<sup>2023</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 142.

<sup>2024</sup> *Ibíd.*, pp. 9 ss. Será Schopenhauer (1788-1860) quien posteriormente retomará abiertamente la idea de compasión en la filosofía de Occidente.

<sup>2025</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 484.

<sup>2026</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>2027</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 16, p. 606.

La cuestión esencial es pues averiguar, dado que según su visión todo lo creado responde a unas relaciones de equidad necesarias, a unas reglas constantes e invariables, si las leyes que se dan las sociedades humanas a sí mismas son respetadas o no; si se ha hecho un uso adecuado o perverso del arte de legislar; si se tienen las capacidades necesarias para hacerlo conforme a los conocimientos de las relaciones existentes entre todas las cosas.

A esa pregunta contesta el propio Montesquieu, según el estado de la legislación vigente en su época, con una afirmación que deja mucho que desear: «Esas leyes positivas llevan la marca de la ignorancia y la pasión».<sup>2028</sup> Montesquieu no deja lugar a dudas: «La mayor parte de los legisladores han sido hombres limitados, que el azar ha puesto a la cabeza de los demás, y que casi no han consultado más que sus prejuicios y sus fantasías».<sup>2029</sup> Ya se refiera a Platón, Aristóteles, Alejandro Magno, Maquiavelo, Tomás Moro o Arrington, afirma que: «Las leyes siempre coinciden con las pasiones y los prejuicios de los legisladores. A veces, pasan a través de ellos y de ellos se tiñen; otras veces, en ellos se quedan y los incorporan».<sup>2030</sup> Y, en cambio, tampoco hay que menospreciar el valor de las leyes vigentes, porque la ley es, cuando menos, reflejo de la conciencia pública: «Cualesquiera sean las leyes, siempre hay que seguirlas, y considerarlas como la conciencia pública, a la cual debe siempre conformarse la de los particulares».<sup>2031</sup>

En cuanto a la actitud y los factores concretos que deben tenerse en cuenta en la elaboración de las leyes, ya se ha hecho referencia a la importancia de considerar la relación entre costumbres, maneras y leyes en la conformación del espíritu general de los pueblos, concepto clave en su teoría.<sup>2032</sup>

Como analiza Céline Spector, la importancia que Montesquieu atribuye a las costumbres «revela la existencia de una normatividad infra-jurídica que el legislador debe tener en cuenta so pena de caer en la tiranía».<sup>2033</sup> Es, por tanto, el legislador, el que debe adaptarse a los deseos y caracteres de la sociedad, y no al revés: «Corresponde al

---

<sup>2028</sup> STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 88.

<sup>2029</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 314.

<sup>2030</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIX, 19, p. 725.

<sup>2031</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 315.

<sup>2032</sup> Ver el capítulo dedicado al Espíritu General.

<sup>2033</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 9 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241>>.

legislador seguir el espíritu de la nación».<sup>2034</sup> Manuel Santaella es aún más explícito al afirmar: «Resultaba, por tanto, de una modernidad indudable la visión que nuestro autor tiene de la costumbre como fuente del Derecho (...) En el pensamiento de Montesquieu, las leyes deben seguir a las costumbres».<sup>2035</sup> Para Montesquieu, estas son el resultado de una pluralidad de causas, y al mismo tiempo reflejo de los rasgos, del carácter y las necesidades de una sociedad.

Según Spector, el problema político crucial que con ellas se plantea es el de las relaciones que conviene establecer entre el tipo de normas que regulan las conductas. En definitiva, si en el arte de la política deben las leyes seguir, o no, el espíritu que encierran las costumbres, fruto de la naturaleza y de la historia. Las costumbres se encuentran en las raíces de cada forma de gobierno, de modo que queda aún más claro que: «Montesquieu rompe aquí con toda perspectiva universalista: cada constitución se conserva gracias a las costumbres que le son propias, y se corrompe porque sus costumbres no son las más adecuadas».<sup>2036</sup>

C. Spector sigue analizando cómo, en la obra de Montesquieu, las costumbres están dotadas de una racionalidad inmanente, y constituyen una importante fuente del Derecho, de ahí que, en buena parte de *Del Espíritu*, el autor se extienda en analizar la historia de Francia, así como la de otros pueblos. Y de ahí que «se oponga a una codificación del derecho que consagre principios a priori, universales y racionales», criticando la codificación nacida del derecho romano.<sup>2037</sup>

La consecuencia inmediata es que, tanto en el arte de legislar, como en el de gobernar, no puede obviarse la fuerza intrínseca de las costumbres y los usos sociales y personales como factores de construcción sociocultural. Lo contrario sería incurrir, bien en una tiranía real «que consiste en la violencia del gobierno», o en una de opinión, «que se hace sentir cuando aquellos que gobiernan establecen cosas que chocan con la manera de pensar de una nación».<sup>2038</sup>

---

<sup>2034</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 5, p. 379.

<sup>2035</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 115, 118.

<sup>2036</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Coutumes, moeurs, manières”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 10 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=234>>.

<sup>2037</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>2038</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XVIII, 3, p. 377.

Althusser afirma que, pese a que Montesquieu no resuelve bien la transición desde los principios que rigen las formas de gobierno a las costumbres (si es que es exigible de un pensador de su época una unidad tan profunda –según afirma–), con su versión de la importancia de las costumbres, Montesquieu ilumina la relación existente entre las costumbres humanas, la naturaleza y su historia.<sup>2039</sup> La importancia de las reflexiones de Montesquieu queda bien patente.

Por otra parte, señala Cristani que la actividad del legislador debe estar llena de límites y cautelas. Esta queda encerrada dentro de los límites señalados por la historia, el medio ambiente y las pasiones humanas, debiendo guiarse por la moderación, y perseguir, tanto como el logro de la justicia y de la libertad, la comprensión de nuestras sociedades.<sup>2040</sup> Además, en la obra del bordelés encontramos todo lo que –a su juicio– debe observarse en la composición de las leyes: concisión, precisión, simpleza, expresión directa («las leyes no deben ser sutiles; están hechas para gente de entendimiento mediocre, y no son un arte de lógica sino la razón sencilla de un padre de familia»);<sup>2041</sup> no deben adoptar criterios arbitrarios, hacer presunciones, no deben contrariar la naturaleza de las cosas, no deben atentar contra el honor, la moral, ni la religión, etc. De la lectura de su obra se deduce que las leyes deben reunir las notas de generalidad, irretroactividad, estabilidad, obligatoriedad, impersonalidad, abstracción, publicidad y, por supuesto, racionalidad.<sup>2042</sup>

El legislador debe, sobre todo, atenerse a los principios que presiden el espíritu general de un pueblo y su forma de gobierno: «Siendo el honor el principio de este gobierno [la monarquía], las leyes deben remitirse a él».<sup>2043</sup> Su desconocimiento y la aplicación de fórmulas genéricas y uniformes, apunta Cristani, puede desembocar en formas despóticas de gobierno:<sup>2044</sup> «Las leyes (...) no deben solo favorecer la naturaleza de cada constitución, sino también remediar los abusos que podrían resultar de aquella misma naturaleza».<sup>2045</sup>

---

<sup>2039</sup> ALTHUSSER, Louis, *op. cit.*, pp. 75,76.

<sup>2040</sup> CRISTANI, Giovanni, *op. cit.*, pp. 208-210.

<sup>2041</sup> Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIX, 16, pp. 718 ss.

<sup>2042</sup> CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *op. cit.*, p. 11.

<sup>2043</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 9, p. 88.

<sup>2044</sup> CRISTANI, Giovanni, *op. cit.*, p. 208.

<sup>2045</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 10, p. 89.

Cuando estudia las leyes feudales, Montesquieu refiere que hay que luchar contra el anacronismo de las ideas: «Transportar a siglos alejados todas las ideas del siglo en que se vive es la más fecunda fuente de error».<sup>2046</sup> Las leyes deben pues estar a la altura de su tiempo histórico.

Un buen legislador «adopta el punto medio: no siempre ordena penas pecuniarias; no siempre inflige penas corporales»,<sup>2047</sup> pero como señala el propio autor: «por una desdicha propia de la condición humana, los grandes hombres moderados son raros».<sup>2048</sup> Cristani señala al respecto que:

« (...) el buen legislador deberá tener cuidado, por lo tanto, de sí mismo, porque él también está sujeto a las mismas pasiones y excesos de los demás. En el ejercicio de su dramática y compleja función debe controlarse y autolimitar sus propias pasiones y prejuicios, con lo cual termina inevitablemente por ‘entrelazarse’ con las leyes que promueve y establece».<sup>2049</sup>

La cuestión se centra pues en una etapa previa al tenor literal y a la eficacia de las leyes. Para encontrar la clave del arte de legislar ha de comenzarse por analizar y garantizar la propia figura, capacidad y condiciones del legislador. Y cabe recalcar aún una consideración abordada por Durkheim, a la que ya se hizo alusión: si las cosas ocurren las más de las veces por su propia naturaleza, ¿cómo encajar ahí al legislador como una figura indispensable, como un artesano de las leyes?.

Sin retomar de nuevo la polémica acerca de lo que sea la naturaleza de las cosas, la labor del legislador se muestra fundamentalmente preventiva y reparadora. El legislador es, en una terminología más propia del mundo cultural artístico, el curador de la sociedad.<sup>2050</sup> Como escribe el propio Durkheim: «La vida social contiene en efecto tantas cosas que no hay mente capaz de asirla en su totalidad». Desde la perspectiva actual se necesitaría algo más que un ordenador cuántico para su control total, es por lo que, más adelante, analiza Durkheim la posible aplicación a Montesquieu del concepto

---

<sup>2046</sup> *Ibíd.*, XXX, 1, p. 745.

<sup>2047</sup> *Ibíd.*, VI, 18, p. 132.

<sup>2048</sup> *Ibíd.*, XXXVIII, 41, p. 699.

<sup>2049</sup> CRISTANI, Giovanni, *op. cit.*, p 209.

<sup>2050</sup> ‘Curador, ra’. (Del lat. *curātor*, -ōris). 1. adj. Que tiene cuidado de algo. 2. adj. Que cura. 3. Persona elegida o nombrada para cuidar de los bienes o negocios de un menor, o de quien no estaba en estado de administrarlos por sí. 4. Persona que cura algo; como lienzos, pescados, carnes, etc. Diccionario R.A.E., Madrid, Espasa Calpe, 1999. Manuel Santaella señala que: « (...) parece que Montesquieu aborda el problema básico en la filosofía política de encauzar el ejercicio del poder, a fin de prevenir sus abusos». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 31.

de «enfermedades del organismo social», en el entendimiento de que, partiendo del presupuesto del margen de intervención humana, tal intervención no es contraria a la naturaleza, « (...) sino por el contrario, restablece a los hombres a su naturaleza normal». La acción del legislador « (...) se conforma a la naturaleza normal de los hombres de las sociedades y se limita a servirle de auxiliar».<sup>2051</sup>

Por último, para cerrar este apartado, cabe destacar, una vez más, la importancia primordial que desempeña esta figura en el conjunto su pensamiento, pues, como señala Manuel Santaella: «Todas las garantías de la libertad dependen, en definitiva, del legislador (...) El orden jurídico es, en definitiva, el que garantiza, en última instancia, a la libertad».<sup>2052</sup>

### **7.6. - Ejemplaridad pública e ingenio: El arte de gobernar.**

Desde el «hombre divino» gobernante y religioso mediador entre mundos, a las tesis weberianas sobre el liderazgo carismático, el carácter ejemplar de la figura del gobernante se encuentra ligado a los orígenes de nuestra cultura, y su estudio es, como señala David Hernández de la Fuente, «de un enorme interés para comprender patrones de comportamiento actuales».<sup>2053</sup>

En la obra de Montesquieu, junto a la figura del legislador encontramos muchas reflexiones a propósito del gobernante. El bordelés analiza los hechos políticos y comprende que su naturaleza y efectos trascienden la mera gestión gubernativa. Su influencia se extiende, tanto a los usos sociales, como a las conductas privadas de los sujetos, aunque solo sea por la trascendencia social de sus decisiones y por el carácter ejemplificador de su figura, pues el gobernante es un ejemplo a imitar por los ciudadanos. Y así escribe: «Las costumbres del príncipe contribuyen a la libertad tanto como las leyes».<sup>2054</sup>

Participa así de una confianza que manifestarán otros autores, principalmente enciclopedistas, como Diderot, para quien: « (...) el refinamiento de las costumbres y el ensanchamiento y comunicación de conocimientos acabará también por cambiar la

---

<sup>2051</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, pp. 59-66.

<sup>2052</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 28, 42.

<sup>2053</sup> HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, *Vida de Pitágoras*, Girona, Ediciones Atalanta, 2011, p. 21.

<sup>2054</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XII, 27, p. 265.



moralidad y proporcionar un seguro fundamento».<sup>2055</sup> Montesquieu, al menos, cree en la posibilidad de que eso ocurra, y en cualquier caso, a su juicio ese es el camino a seguir. Pero las consecuencias implícitas en esta postura van más allá, pues suponen que la correcta comprensión del juego de factores naturales, antropológicos y socioculturales que intervienen en los destinos de una sociedad, proporcionan a los legisladores y gobernantes capacitados la posibilidad de reconducir los caminos sociales.<sup>2056</sup> Y frente a las ideas políticas de Rousseau, centradas en la voluntad general, Montesquieu concentrará buena parte de su interés en los gobiernos.<sup>2057</sup>

Partiendo de esa perspectiva, y teniendo en cuenta que en su ideario político ocupa un lugar privilegiado la monarquía aristocrática,<sup>2058</sup> la consideración del príncipe como paradigma social del gobernante, puede basarse, no ya en criterios trascendentes, convencionales o iusnaturalistas, sino que encontraría su legitimación en causas fundadas científicamente; de entrada, en la ciencia que estudie los efectos de la figura y funciones de los gobernantes. En su obra es la ciencia la que alumbró el camino, proporcionando el método para alcanzar conquistas sociales como la subordinación del poder estatal al fin del bienestar social, u otros.

La vinculación que establece Montesquieu entre el conocimiento, la virtud y la figura del gobernante, es algo que ya fue puesto de manifiesto por los filósofos griegos. Como escribe George Sabine: «La inclinación a encontrar la salvación en un gobernante educado al modo apropiado es, sin duda, una consecuencia de la certidumbre socrática de que la virtud –sin excluir la virtud política– es conocimiento».<sup>2059</sup> De hecho, la tesis que sostenemos aquí es que la obra de Montesquieu supone ir un paso más allá, situándose muy cerca de las ideas de Platón acerca de la necesaria capacitación de esta figura, aunque de manera matizada y actualizada.<sup>2060</sup> De modo parecido a como ocurre en la obra de Platón, la legitimación de la autoridad política vendría dada por la mayor autoridad intelectual, y su interés deberá centrarse en la conquista social de la felicidad

---

<sup>2055</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 297.

<sup>2056</sup> Se trata de una idea que se lleva hasta sus últimas consecuencias en el pensamiento de Helvetius (1715-1771). SABINE, George, *op. cit.*, p. 432.

<sup>2057</sup> *Ibíd.*, p. 451.

<sup>2058</sup> TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 311.

<sup>2059</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 53.

<sup>2060</sup> Según Platón: « (...) el género humano no verá días mejores hasta que adquiera autoridad política la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía o hasta que la raza de los gobernantes se convierta, por alguna suerte divina, en estirpe de verdaderos filósofos». Para Platón «el estadista es una especie de artista cuya principal cualificación es el conocimiento». *Ibíd.*, pp. 55, 79.

y la libertad, y no en la utilidad personal.<sup>2061</sup> La ciencia de la sociedad que se deduce de sus planteamientos, en terminología de S. Cotta, podría así legitimar el papel que el gobernante juega en ese proceso.<sup>2062</sup> El poder estatal quedaría limitado y circunscrito a los fines que debe proporcionar, y, a los ojos de Montesquieu, el príncipe aparece como el primer servidor público, por lo que su educación debe esmerarse y estar orientada a conseguir la felicidad de sus súbditos.<sup>2063</sup>

No deja de haber cierta paradoja en el hecho de que en la ciencia de lo social que subyace en sus reflexiones, así como en la ejemplaridad de la figura del gobernante, conviven dos paradigmas aparentemente poco conciliables. Por un lado, frente a la libertad individual, una ciencia de lo social pone el acento en lo colectivo, por otro, la genialidad del legislador y del gobernante responde al paradigma de la originalidad individual, pero puesta al servicio del bien común.

La importancia de la ejemplaridad en la obra de Montesquieu no surge ex-novo, sino como consecuencia del entramado de elementos que sostienen su obra, entendiéndose mejor al analizar el papel que cumple la imitación en la estética de la época. En esencia, la naturaleza no consiste sino en una serie de reglas invariables, de relaciones que Montesquieu quiere conocer mediante su experimentación y análisis para luego tratar de trasladarlas al ámbito de lo sociopolítico, de la misma manera que los artistas tratarán de plasmar dichas reglas en sus obras.

Como afirma Cassirer, se puede apreciar una comunión de intereses en los ideales científicos y artísticos de la época, pues al final todas esas leyes sirven para dar cumplimiento a un único y simple principio: «Un axioma de la imitación».<sup>2064</sup> La ciencia política tiene algo de arte en tanto el arte es un intento de imitar la armonía de lo natural que nos han desvelado por métodos científicos las ciencias naturales. En Montesquieu, como para buena parte de su época, la estética «pretende seguir el camino recorrido por la matemática y por la física hasta su último término».<sup>2065</sup> Y siguiendo

---

<sup>2061</sup> Como subrayara D'Holbach: «La esencia del mal gobierno consiste en que no hace de la felicidad general su objeto principal». SABINE, George, *op. cit.*, p. 436.

<sup>2062</sup> Es cierto que, como señala C. Iglesias, Montesquieu atribuye mayor responsabilidad a los poderosos que al pueblo, confiando quizá en «la sabiduría y bondad popular frente a sus clases dirigentes». Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 487.

<sup>2063</sup> Cfr. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 218, 648.

<sup>2064</sup> CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, p. 309, 313.

<sup>2065</sup> *Ibid.*, pp. 310-311, 326, 333, 344.

este razonamiento, en el arte de lo político se tratará de imitar, al igual que hace el artista, el ejemplo que encontramos en la naturaleza.

Pero en este planteamiento surge cierta contradicción al aplicarlo al campo de lo social, puesto que la naturaleza tiene sus reglas, pero el hombre, siendo un ser natural, y participando de ellas, tiene asimismo las suyas propias. Ya se ha visto que Montesquieu, junto a la naturaleza entendida en sentido amplio, distingue una naturaleza propia de las cosas. ¿Cómo imitar pues algo que tiene sus propias y distintas reglas? ¿Acaso debieran imitar los hombres las relaciones que establecen con el conjunto de la realidad los árboles, por ejemplo? A nuestro juicio, y apoyándonos en este punto en Cassirer, la contradicción -aparentemente insoluble- puede salvarse acudiendo a un concepto de naturaleza que en su siglo se expresa en la filosofía estética inglesa de Shaftesbury, y cuyas consecuencias teóricas coincidirán solo en parte con Montesquieu. De acuerdo con tal visión:

«La verdad de la naturaleza no se alcanza en la imitación sino en la creación; porque la naturaleza misma, en su más profundo sentido, no es el nombre colectivo de lo creado sino la fuerza creadora de la que manan la forma y el orden del universo».<sup>2066</sup>

Imitar la naturaleza no es tanto copiar, implica participar de su creatividad.<sup>2067</sup> Y puesto que el bordelés reconoce la libertad y capacidades del hombre para imitar a la naturaleza, su mayor baza se encuentra en el ámbito de lo creativo.

Para el barón de la Brède, el hombre es un ser capaz de construir mundos sociales dentro de los cuales se gesta la individualidad; de ahí la posibilidad de encarar procesos de construcción sociocultural. De hecho, para C. Iglesias esta sería, a juicio del bordelés, la «característica fundamental de la naturaleza humana: su capacidad para inventar y aplicar reglas, códigos, normas, siempre cambiantes y múltiples, en respuesta en gran medida a las necesidades del medio, pero también contribuyendo a la transformación del mismo».<sup>2068</sup> Una capacidad que no se desenvuelve en el vacío, sino «sobre el cañamazo de unas condiciones físicas y sociales que determinan tal

---

<sup>2066</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>2067</sup> A nuestro juicio, en esta participación es dónde se hunden las raíces del tránsito posterior que va desde una epistemología kantiana a otra participativa que entiende al ser humano integrado, y no separado de la naturaleza, participando de su naturaleza creadora. Cfr. TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 545-546 ss.

<sup>2068</sup> Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, pp. 502, 505.

acción». <sup>2069</sup> Y en ello hay que seguir a la naturaleza, pero se trata de hacerlo en un sentido propio, metódico, y solo en sus principios y reglas.

En el mundo de las formas, en lo personal y lo social mucho está todavía por construir. El progreso no llegará por sí solo, y Montesquieu aspira a conseguirlo de forma deliberada, consciente, metódica, moderada, controlada, equilibrada, científica y virtuosa. Aprendiendo de la historia pero conscientes a un tiempo de su potencial creativo. Y si para muchos, hoy sería impensable admitir que la construcción del orden social forma parte de la “naturaleza de las cosas”, o que deriva de las “leyes de la naturaleza”, <sup>2070</sup> Montesquieu supera esa disyuntiva, ampliando su perspectiva al distinguir diferentes planos de relación, y al hacer partícipes a los seres humanos y sus sociedades de un proceso creativo inherente al conjunto de la naturaleza que implica una transformación constante. Y esta es, a nuestro entender, una de las principales claves que encierra su teoría.

De las reflexiones de Montesquieu se deduce que la conquista de lo social implica necesariamente un proceso de reconstrucción, y para ello no hay que romper, como propone Rousseau, con el orden establecido; por el contrario, hay que reconducir lo existente. En el término medio se encuentra la virtud. Y hay que contar con todo, tanto con la razón como con el sentimiento, con lo geográfico como con lo técnico y lo económico, con las creencias y prácticas religiosas como con las costumbres e instituciones civiles. <sup>2071</sup>

Y también hay que replantearse el papel de los más destacados protagonistas de los destinos de los pueblos, los que detentan el poder de cambiar en primera instancia el sistema social, que no son otros que legisladores y gobernantes. Las cualidades que deben reunir estas figuras requieren de un tratamiento específico. De los universos simbólicos y los paradigmas filosóficos en que se sustente la visión de los mismos, se derivarán unas u otras formas de entender la política y lo político, al igual que, por ejemplo, ocurriera en el mundo del arte con la figura del genio, pues con la misma, la

---

<sup>2069</sup> *Idem.*

<sup>2070</sup> Para Berger y Luckmann ello supone un ejercicio de reificación de la realidad social de consecuencias poco constructivas. Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 71, 114 ss.

<sup>2071</sup> Y por ello Montesquieu se aplica en lo jurídico al estudio de « (...) las instituciones jurídicas de mayor importancia: persona, familia, sucesiones, contratos, propiedad y derechos sobre las cosas, delitos y penas, procesos, tributos, comercio, administración y hacienda pública, economía política». SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 34.

filosofía de Occidente se adentró profundamente en la subjetividad, primando al individuo frente al paradigma de lo colectivo.<sup>2072</sup>

En la obra de Montesquieu hay múltiples referencias al genio y al ingenio. Para él los seres humanos somos ingeniosos.<sup>2073</sup> El ingenio es mayor cuantas más sensaciones del alma se excitan al mismo tiempo,<sup>2074</sup> y así escribe: «Un hombre de ingenio siente lo que los demás solo saben (...) la gente de ingenio vive con las inteligencias».<sup>2075</sup> El ingenio parte de la contemplación, y en especial de la contemplación de la naturaleza. En su entendimiento, para gobernar habría que estar dotado de un genio especial. Montesquieu escribe para quienes: « (...) están felizmente dotados, para penetrar, con un golpe de genio, toda la Constitución de un Estado».<sup>2076</sup> El genio se mide por la amplitud de sus miras,<sup>2077</sup> y « (...) nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente y siguiendo nuestro genio natural».<sup>2078</sup>

En la figura del genio convergen lo racional y lo intuitivo en un sentido filosófico, lo metódico y lo sapiencial.<sup>2079</sup> El bordelés parece inspirarse en la figura de los "aristoi" griegos, dotados de las aptitudes necesarias para gobernar.<sup>2080</sup> Pero como recoge Javier Gomá, después de Kant, la consideración de la figura del genio « (...) revestirá una extraordinaria importancia porque el yo moderno hallará en la figura del genio el patrón de la más perfecta individualidad».<sup>2081</sup> El genio no imita y es inimitable dado que el paradigma que proyecta es el ser original dentro de la naturaleza. Sobre estas bases se asienta la subjetividad moderna. Una subjetividad original que nos lleva al individualismo, a la excentricidad, al rechazo de lo colectivo por mediocre y a la

---

<sup>2072</sup> CASSIRER, Ernst, "La estética de la intuición y la figura del genio", en *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 342 ss.

<sup>2073</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 54, 61, 129, 145, pp. 140, 157, 314, 366.

<sup>2074</sup> MONTESQUIEU, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 43.

<sup>2075</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 38.

<sup>2076</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, Prefacio, p. 24.

<sup>2077</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 129, p. 314.

<sup>2078</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XIX, 5, p. 379.

<sup>2079</sup> Parece reproducirse en Montesquieu de modo contradictorio la polémica que en la estética se da entre el modo analítico de concebir el conocimiento de Leibniz y el más intuitivo de Baumgarten. CASSIRER, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 373 ss.

<sup>2080</sup> Los "aristoi" son "los mejores, los más nobles" (de ahí se derivan palabras como "aristocracia" o nombres propios como Aristarco, Aristóteles, Aristocles, etc.). Son aquellos que merecen que se les confíe la suficiente credibilidad como para resolver las situaciones extremas que acaso pudieran darse en el gobierno de turno. CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *op. cit.*, p. 19.

<sup>2081</sup> GOMA, Javier, *Ejemplaridad Pública*, Madrid, Taurus, 2009, pp. 230-233.

aristocracia en un sentido moral. En esta visión « (...) toda ejemplaridad está aquí excluida, porque la individualidad reside en lo irrepetible y excepcional del yo».<sup>2082</sup>

En la época de Montesquieu se está gestando aún el modelo de subjetividad que define a un ser humano y a un arte que pronto serán contemporáneos, pero la ejemplaridad adquiere en sus escritos tintes menos íntimos. Más que por la originalidad del genio, se interesa por las condiciones necesarias para que la genialidad de determinados intelectos pueda captar la naturaleza de la realidad, poniendo así en marcha procesos que afectarán al conjunto de los miembros de la sociedad.

La genialidad combina en Montesquieu intuición y método. Se encuentra vinculada a una finalidad concreta, y encerrada por tanto dentro de sus límites: el arte de legislar y el ejercicio de la función de gobernar. El genio que muestra Montesquieu no es el que luego perseguirá el romanticismo filosófico, basado en cualidades irracionales opacas a la ciencia y que persigue finalidades alejadas de lo colectivo y lo racional,<sup>2083</sup> sino el que a través de su conocimiento reconoce los mejores medios para conducir a los hombres en sociedad.<sup>2084</sup>

Las referencias en su obra a la figura del gobernante, a su legitimación, a la limitación de sus poderes, y a su carácter ejemplar son continuas, y, en nuestro entendimiento, ratifican lo dicho hasta ahora. En especial se interesa por la desviación de los fines que lo legitiman, así como por el carácter no ilimitado del poder y por los mecanismos para prevenir y evitar tal exceso:

«Pero si un príncipe, lejos de hacer la felicidad de sus súbditos, quiere agobiarlos y destruirlos, cesa el fundamento de la obediencia; nada los une ni los ata a él y vuelven a su libertad natural. Sostienen que ningún poder ilimitado podría ser legítimo porque nunca podría tener un origen legítimo».<sup>2085</sup>

El autor insiste en la subordinación de la función principesca al interés colectivo:

---

<sup>2082</sup> *Idem.*

<sup>2083</sup> Como señala Bertrand Russell: «La rebelión de los instintos solitarios contra los lazos sociales es la clave de la filosofía, la política y los sentimientos, no sólo de lo que comúnmente se llama el movimiento romántico, sino de sus descendientes hasta la época actual». RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, p. 305.

<sup>2084</sup> Sobre el modelo de genio político en el irracionalismo filosófico, cfr. SABINE, George, “El irracionalismo: clima de opinión filosófico”, en *op. cit.*, pp. 654 ss.

<sup>2085</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 104, p. 255. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 155, 156, 191 ss.

«De todo esto debe concluirse, Rhedi, que para que un príncipe sea poderoso, es menester que los súbditos vivan en medio de las delicias; él debe esforzarse con la misma atención para que obtengan tanto las cosas superfluas como las necesidades imperiosas de la vida».<sup>2086</sup>

Ya se analizó la importancia que Montesquieu atribuye a la educación como factor constitutivo de los Estados, no en vano dedicó a ello todo el libro IV de *Del espíritu*, titulado “De cómo las leyes de la educación deben relacionarse con los principios del gobierno”. Traemos esta idea de nuevo a colación porque, junto a su preocupación por la educación necesaria para lograr buenos ciudadanos,<sup>2087</sup> el bordelés se interesa particularmente por la educación que deben recibir los gobernantes, en concreto los príncipes,<sup>2088</sup> dado que -en su entendimiento- el ejercicio de una buena jefatura requiere de mucho conocimiento y sabiduría:

«Todo gobierno moderado, es decir, aquél en el que un poder está limitado por otro poder, requiere siempre mucha sabiduría para poder establecerlo y mucha sabiduría para poder conservarlo».<sup>2089</sup>

Montesquieu se expresa así en relación al gobierno moderado, combinando para su logro arte y método:

«Para formar un gobierno moderado, se necesita combinar los poderes, regularlos, temperarlos, hacerlos actuar. Por decirlo de algún modo, hay que dar un lastre a uno, para que pueda resistir a otro; se trata de una obra maestra de legislación, que rara vez realiza el azar, y que rara vez se deja hacer a la prudencia».<sup>2090</sup>

Junto a las críticas que vierte a los preceptores reales de su tiempo,<sup>2091</sup> Robert Grandroute subraya dos aspectos sobre los que el bordelés hace hincapié: la necesidad de que los príncipes viajen, y lo preciso que se hace estudiar la historia bajo una

---

<sup>2086</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 106, p. 262.

<sup>2087</sup> Sin entrar en los motivos que se argumentan, no compartimos la visión de autores como Herder, que acusan a Montesquieu de haber creado una metafísica de la ley que poco significa para la educación del pueblo. Cfr. VENTURELLI, Piero, “Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo). MONTESQUIEU.IT (en línea). 1-2009 [referencia de 24 de marzo de 2011], p. 148. Disponible en [http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1\\_2009.pdf](http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1_2009.pdf).

<sup>2088</sup> Cabría preguntarse si Montesquieu persigue «la insensata pretensión platónica de hacer al filósofo gobernante de la ciudad». ARANA, Juan, *El caos del conocimiento*, Barañáin, Eunsa, 2004, p. 29.

<sup>2089</sup> MONTESQUIEU, *Pensées* n° 918. « (...) la inclinación a encontrar la salvación en un gobernante educado del modo apropiado es, sin duda consecuencia de la certidumbre socrática de que la virtud –sin excluir la virtud política- es conocimiento». SABINE, George, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2090</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 14, pp. 97-98.

<sup>2091</sup> MONTESQUIEU, *Pensées* 534, 1167.

perspectiva filosófica.<sup>2092</sup> Destaca además su gran afán por enseñar «el gran arte de reinar»,<sup>2093</sup> así como su interés por «hacer de modo que los que mandan aumentaran sus conocimientos sobre lo que deben prescribir, y los que obedecen encontrasen un nuevo placer en obedecer».<sup>2094</sup>

Ya se dijo que, en particular, el barón de la Brède se interesa por la historia del pueblo romano. Admira y pone como ejemplo su eficacia, la economía de medios con que logran sus objetivos y su clara conciencia de los intereses que persiguen. Sobre todo interesa resaltar cómo -a su juicio- su caída se produce cuando los romanos ignoran sus intereses comunes como pueblo y los hombres no persiguen sino sus propios intereses particulares.<sup>2095</sup> La inteligencia, y por tanto la acción humana libre, debe estar puesta al servicio del bien común y no entretenerse en particularidades estériles para la sociedad, y así, escribe: «Pero lo que me choca de estas altas inteligencias es que no se hacen útiles a su patria y distraen su talento en cosas pueriles (...) con la disputa más nimia que se pueda imaginar».<sup>2096</sup>

Dado que la situación de los gobernantes no es fácil, pues «la ambición de los príncipes nunca es tan peligrosa como la bajeza de sus consejeros»,<sup>2097</sup> el buen gobernante requiere de un entorno favorable, y así lo justifica el bordelés al reflejar el ambiente de la mayoría de las cortes de su época, no tan distantes de las actuales:

«Cuando pienso en la situación de los príncipes, siempre rodeados de hombres ávidos e insaciables, no puedo sino compadecerlos, más aún cuando no tienen la fuerza de resistir a demandas que siempre resultan onerosas a quienes nada piden».<sup>2098</sup>

Junto al interés prestado a la figura del gobernante, se debe tener especial precaución con sus consejeros: «Un príncipe tiene pasiones, y el ministro las agita; en este sentido dirige su ministerio (...) con sus consejos, con las intenciones que le inspira

---

<sup>2092</sup> Cfr. GRANDEROUTE, Robert, “Éducation, instruction”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 6 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=126>>. Ya hemos dedicado algunas reflexiones a la importancia de los viajes en su tiempo.

<sup>2093</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XII, 27, p. 265.

<sup>2094</sup> *Ibid.*, Prefacio, p. 24.

<sup>2095</sup> VOLPILHAC-AUGER, Catherine, “Antiquité (classique)”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=109>>.

<sup>2096</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 36, p. 98.

<sup>2097</sup> *Ibid.*, 127, p. 310.

<sup>2098</sup> *Ibid.*, 124, p. 302.



y con las máximas que le propone». <sup>2099</sup> Estima que, en general, hay que preservar el entorno personal de los gobernantes:

«Pero los reyes son como dioses, y mientras viven se los debe creer inmortales (...) Dicen que no se puede nunca conocer el carácter de los reyes de Occidente hasta que hayan pasado por las dos grandes pruebas, la de su amante y la de su confesor. Pronto se verá a una y otro trabajando para apoderarse del espíritu de este; y para ello, se entregará a grandes combates». <sup>2100</sup>

Especialmente ha de tenerse cuidado en los gobiernos despóticos:

«En estos estados no se repara ni se mejora nada (...) todo es baldío, todo es desierto (...) Para que no todo esté perdido, es bueno que la avidez del príncipe sea moderada por alguna costumbre». <sup>2101</sup>

A lo largo de su obra Montesquieu se ocupa de subrayar, y con esto se separa de toda una corriente de pensamiento que posteriormente llevará a la figura del genio a desembocar en «una concepción más profunda de la individualidad», que el gobernante ha de ser imitable, porque el mal ejemplo corrompe las costumbres de toda una nación. <sup>2102</sup> El barón de la Brède destaca el carácter arquetípico o paradigmático del soberano, y por ende, del gobernante:

«Hace mucho que se ha dicho que la buena fe era el alma de un gran ministerio (...) El mayor daño que hace un ministro sin probidad no es el de servir mal a su príncipe y arruinar a su pueblo; en mi opinión, hay otro mil veces más peligroso: el mal ejemplo que ofrece (...) ¿Qué crimen más grande que el que comete un ministro cuando corrompe las costumbres de toda una nación, degrada las almas más generosas, oscurece el brillo de las dignidades, opaca la virtud misma y confunde la más alta cuna en el desprecio universal?». <sup>2103</sup>

El alma del soberano es un molde que da forma a todas las demás, forjando un juego de relaciones mutuas entre el corazón de los hombres, el alma de pueblos y naciones, y el modo de ejercicio de jefaturas y gobiernos. La construcción del mundo social y personal se ve así influenciado, desde lo más general, por una cadena de

---

<sup>2099</sup> *Ibíd.*, 127, p. 310.

<sup>2100</sup> *Ibíd.*, 107, p. 263.

<sup>2101</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 14, p. 95.

<sup>2102</sup> CASSIRER, Ernst, “La estética de la intuición y la figura del genio”, en *La Filosofía de la Ilustración...*, pp. 342 y ss, 362.

<sup>2103</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 146, p. 370. En el Discurso de entrada en el Parlamento de Burdeos define la virtud como afección general por el género humano.

relaciones. El bordelés escribe así, subrayando el carácter interdependiente, metódico, complejo y causal de los fenómenos que:

«El monarca incluso podría lograr que la nación fuera grave si lo hubiera intentado. El príncipe imprime su carácter a la corte, la corte a la ciudad, la ciudad a las provincias. El alma del soberano es un molde que da forma a todas las demás».<sup>2104</sup>

En su visión, y esto resulta particularmente interesante para nuestros días, el gobernante debe reunir las condiciones psicológicas óptimas para gobernar, pues las contradicciones de su carácter se verán reflejadas en todos sus actos: «El rey de Francia es viejo (...) Gobierna con el mismo genio su familia, su corte, su Estado (...)».<sup>2105</sup> Sobre los monarcas afirma también que: «Su intemperancia; es la más envenenada fuente de sus injusticias y crueldades».<sup>2106</sup>

Montesquieu se refiere también a las formas empleadas por los gobernantes en el ejercicio de su ministerio. Como ya se puso de manifiesto, para lograr el buen gobierno el bordelés apuesta por la sutileza y la persuasión como mejores criterios que la fuerza, coincidiendo en este punto con las doctrinas de Platón, que «representaba la fe griega originaria en que el gobierno se basa en último término en la convicción y no en la fuerza y en que sus instituciones existen para convencer y no para coaccionar».<sup>2107</sup>

Es muy importante subrayar que, para el bordelés, no se gobierna a los demás dominando sus bienes, sino ejerciendo poder sobre sus espíritus, lo que sustenta aún más la vertiente psicológica social y emocional de su enfoque: «Ese príncipe se ha hecho más material, es decir, menos capaz de gobernarlos», escribe.<sup>2108</sup> Ya se analizó

---

<sup>2104</sup> *Ibíd.*, 99, p. 245.

<sup>2105</sup> *Ibíd.*, 37, p. 100.

<sup>2106</sup> *Ibíd.*, 33, p. 92. Traemos desde el siglo XVIII hasta el presente una cuestión de rabiosa actualidad en nuestros días. Como se hace notar en estudios recientes de antropología evolutiva, « (...) comprender nuestro comportamiento, tanto emocional como racional, y su influencia en las relaciones interpersonales es imprescindible a la hora de gestionar grupos humanos. El éxito o el fracaso de los objetivos de un grupo depende en gran medida de las interacciones positivas o negativas entre los miembros del grupo y entre ellos y su líder», BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *op. cit.*, p. 20. Es más, el antropólogo Bermúdez de Castro afirma que: «El liderazgo de pueblos y naciones está en manos de individuos (machos y hembras) esclavos de su naturaleza biológica y cuya misión no siempre es la que debería ser: el servicio a la sociedad y los pueblos que gobiernan. Y aquí reside el mayor de nuestros problemas», *Ibíd.*, p. 132. El tema central del libro *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), del médico y escritor español Juan de Huarte (1529-1588) «era el hecho de que la mayoría de las personas realizaban actividades y desempeñaban funciones careciendo de una aptitud adecuada, para lo cual era necesario seleccionar y asesorar a quienes tenían esas responsabilidades», ANDER-EG, Ezequiel, *Claves para introducirse en el estudio de las inteligencias múltiples*, Sevilla, Homo Sapiens, 2007, p. 71.

<sup>2107</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 42.

<sup>2108</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 40, p. 107.

que en una de sus cartas habla sobre los jefes europeos afirmando: «Este rey es un gran mago: ejerce su imperio sobre el espíritu mismo de sus súbditos y los hace pensar como él quiere (...) tan grande es la fuerza y tanto el poder que ejerce sobre los espíritus».<sup>2109</sup> Comulga así con el ideal metódico de la época ateniense de Pericles, consistente en que la realización personal debe hacerse en la comunidad gracias a la participación en la vida pública y al placer que se obtiene en ser ciudadano.<sup>2110</sup>

Pero siempre se dan conflictos, y por lo general, en el mano a mano entre gobernantes y gobernados, la partida está del lado de los gobernantes, como refleja en la siguiente reflexión:

«El poder nunca puede estar igualmente repartido entre el pueblo y el príncipe; resulta muy difícil conservar el equilibrio y es preciso que el poder disminuya por una parte mientras aumenta por la otra, pero la ventaja está por lo común del lado del príncipe, que está a la cabeza de los ejércitos (...) Nada acerca más a nuestros príncipes de la condición de sus súbditos que ese inmenso poder que ejercen sobre ellos; nada los somete más a los reveses y caprichos de la fortuna (...)».<sup>2111</sup>

Y el dominio que se ejerce variará según la forma y naturaleza del gobierno que se adopte. Según escribe: «No todos los pueblos de Europa están igualmente sometidos a sus príncipes»,<sup>2112</sup> por ejemplo, el zar «es amo absoluto de la vida y bienes de sus súbditos, que son todos esclavos salvo cuatro familias».<sup>2113</sup> Para evitar situaciones como ésta, la legislación debe actuar creando contrapesos, pese a que con frecuencia ocurre lo contrario, pues según afirma:

«Sin embargo, puede decirse que las pasiones de los príncipes, la paciencia de los pueblos, la adulación de los escritores, han corrompido todos sus principios. Este derecho [frente a la concepción que expone de la costumbre], tal como se lo encuentra en nuestros días, es una ciencia que enseña a los príncipes hasta qué punto pueden violar la justicia sin chocar con sus intereses».<sup>2114</sup>

Es de destacar su fe en la figura de las jefaturas cuando reúnen las características adecuadas, pues, en su visión, la historia demuestra que un buen gobernante puede

---

<sup>2109</sup> *Ibid.*, 24, p. 72. «Platón representaba la fe griega originaria en que el gobierno se basa en último término en la convicción y no en la fuerza y en que sus instituciones existen para convencer y no para coaccionar», SABINE, George, *op. cit.*, p. 42.

<sup>2110</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>2111</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 102, p. 250.

<sup>2112</sup> *Ibid.*, 104, p. 255.

<sup>2113</sup> *Ibid.*, 51, p. 132.

<sup>2114</sup> *Ibid.*, 94-95, pp. 232 ss.

mejorar enormemente una sociedad. A propósito de Carlomagno, argumenta que el genio, el carácter y la moderación de una sola persona grande hace grande un imperio al dirigirlo moderadamente: «El imperio se mantuvo por la grandeza de su jefe».<sup>2115</sup> Lo describe como imaginativo, previsor, diligente, con capacidad de perdón, vasto en sus proyectos, simple en la ejecución, rápido, sin miedo a los peligros, extremadamente moderado, dulce, de maneras simples, sensible al placer de las mujeres, regular y buen administrador.<sup>2116</sup>

Sirva como apoyo de nuestro razonamiento la opinión de Cristani, quien sostiene que dibuja al sujeto dotado para gobernar como un hombre capaz de comprender el conjunto de factores que intervienen en la constitución de una sociedad y de las fuerzas que se contraponen en un equilibrio frágil y admirable.<sup>2117</sup> Se trata de una capacidad cuya grandeza consiste, según el propio bordelés, en «saber en qué casos es menester la uniformidad y en cuáles se necesitan diferencias».<sup>2118</sup>

Frente al genio se sitúa el hombre dominado por sus pasiones (su hijo Luis el Piadoso) que no se conoce lo suficiente a sí mismo y que «rebela a los espíritus antes de hacerse amo de ellos».<sup>2119</sup> Montesquieu reúne así nuevamente el conocimiento metódico de las reglas de cada orden de realidad, vincula lo natural, lo antropológico y lo social con lo político, y sintetiza todo aprendizaje en un saber acerca de uno mismo, pues en el fondo lo más necesario es la conquista del espíritu humano, de uno mismo. Esa es la batalla por ganar, especialmente para el gobernante, dado su poder y carácter ejemplificador, porque, a su entender, el gobernante reúne la potencialidad de transformar la sociedad:

«Pero el príncipe que reina actualmente ha querido cambiarlo todo: ha tenido grandes disputas con ellos a propósito de sus barbas; el clero y los monjes no han combatido menos a favor de su ignorancia. Él pretende que florezcan las artes, y no descuida nada para llevar a Europa y Asia la gloria de su nación».<sup>2120</sup>

---

<sup>2115</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXXI, 18, pp. 813 ss.

<sup>2116</sup> *Ibid.*, XXXI, 18, pp. 813 ss.

<sup>2117</sup> CRISTANI, Giovanni, “L’esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell’Esprit des lois”, en Domenico Felice (coordinador), *Política, economía e diritto...*, p. 209.

<sup>2118</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXIX, 18, p. 724.

<sup>2119</sup> *Ibid.*, XXXI, 18, pp. 813 ss.

<sup>2120</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 51, p. 134.

Así pues, sus reflexiones tienen un objetivo común, y es que todo saber puede usarse para mejorar la sociedad: conocimiento, ciencia política y poder se encuentran en una relación de reciprocidad.

Los gobernantes disponen especialmente de medios para trascender a las masas influyendo en ellas positivamente hasta en los pequeños detalles, incluso en los casos más individuales. Sobre esto, Montesquieu escribe: «Las cartas de gracia son un gran recurso de los gobiernos moderados. Ese poder de perdonar que tiene el príncipe, aplicado con sabiduría, puede tener efectos admirables».<sup>2121</sup> En otro apartado recoge:

«La clemencia es la cualidad distintiva de los monarcas (...) En las monarquías (...) es más necesaria (...) Las formalidades mismas del juicio son castigos (...) Los monarcas tienen tanto que ganar con la clemencia, esta es seguida de tanto amor y obtienen de ella tanta gloria (...)».<sup>2122</sup>

Aunque gobernar también tiene sus servidumbres, a veces hay que tomar decisiones penosas:

«¡Es un pesado fardo la verdad, querido Usbek, cuando hay que llevarla ante los príncipes! Deberían pensar que aquellos que se determinan a hacerlo están obligados a ello, y que jamás se resolverían cuestiones tan tristes y afligentes para quienes las efectúan si no se vieran forzados por su deber, su respeto e incluso su amor».<sup>2123</sup>

Y para el buen gobierno nada mejor que imprimir a la acción política un ritmo adecuado:

«Los cuerpos que contienen el depósito de las leyes nunca obedecen mejor que cuando van a paso lento y aportan a los asuntos del príncipe esa reflexión que no se puede esperar de la corte en cuanto a las leyes del Estado, ni de la precipitación de sus consejos».<sup>2124</sup>

Otra vez se pone de manifiesto que el tiempo es un factor muy a tener en cuenta para el bordelés, en este caso actuando como límite compensador: «En toda magistratura, se necesita compensar la grandeza del poder con la brevedad de su duración. Un año es el tiempo (...)».<sup>2125</sup> Y más adelante escribe: «En el curso de un

---

<sup>2121</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, VI, 16, p. 130.

<sup>2122</sup> *Ibíd.*, VI, 21, p. 133.

<sup>2123</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 140, p. 342.

<sup>2124</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, V, 10, p. 90.

<sup>2125</sup> *Ibíd.*, II, 3, p. 43.

largo gobierno, se llega al mal por una pendiente insensible, y se vuelve a subir al bien solo con gran esfuerzo».<sup>2126</sup>

Y sobre todo, y para terminar con este último capítulo de la investigación, en el que tratamos de hacer evidente que todo su pensamiento se orienta al esfuerzo metódico de reconducir las sociedades humanas, y de que en tal esfuerzo los conocimientos, la capacitación y la ejemplaridad de aquellos que detentan el poder son una pieza indispensable, hay que insistir además en que para el bordelés, la figura del gobernante debe ser una figura pública, conocida, y actuar con transparencia, de modo que pueda despertar respeto en los gobernados. Destutt de Tracy enfatiza el carácter público, y no secreto, que se desprende de la lectura de su obra de todas las operaciones políticas, y en especial de la actividad legislativa.<sup>2127</sup> Y así, Montesquieu escribe:

«El peor partido que hayan podido tomar los príncipes de Asia es el de esconderse como lo hacen. Quieren hacerse más respetables, pero hacen respetar la realeza, no el rey, y ligan el espíritu de sus súbditos a cierto trono, y no a cierta persona. Ese poder invisible que gobierna es siempre el mismo para el pueblo».<sup>2128</sup>

---

<sup>2126</sup> *Ibíd.*, V, 7, p. 81.

<sup>2127</sup> CAPITANI, Pietro, “Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l’Esprit des lois» di Destutt de Tracy”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 461-478.

<sup>2128</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 103, p. 253.

## CONCLUSIONES

«El hombre está biológicamente predestinado a construir y habitar un mundo con otros. Ese mundo se convierte para él en la realidad dominante y definitiva. Sus límites los traza la naturaleza, pero una vez construido, ese mundo vuelve a actuar sobre la naturaleza. En la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma. En esa misma dialéctica, el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo».

BERGER, P. y LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*.

«Por tanto, estamos realmente asistiendo al comienzo de una nueva era en el estudio del hombre, de nosotros mismos. Esa nueva era requerirá, no tanto de nuevos conocimientos, que serán sin duda fundamentales, sino de un «continuum» en las disciplinas de todo el arco del saber».

MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría*.

Pese al prestigio y la aceptación que el nombre de Montesquieu suscita en el ámbito del pensamiento, existe un gran desconocimiento acerca del conjunto y calado de sus reflexiones, y son pocos los estudios sobre su obra que la analizan desde la perspectiva de un todo. Pero, esperamos haber acreditado, que es precisamente la visión de unidad en la diversidad, y su aprehensión de la totalidad de los fenómenos, lo que constituye -aún hoy- su mayor baza, abriendo con ello una perspectiva de investigación que reflexiona sobre el conjunto de las sociedades humanas sin asignarle unos fines de antemano. Hace así posible el estudio de las causas que actúan de motor de la historia, renunciando a la idea de que unos elementos dominen en exclusiva sobre otros, cediendo en favor de la interdependencia, y permitiendo una comprensión de los mismos en su naturaleza intrínsecamente transitoria y dinámica, que asume en lo colectivo la dialéctica de las contradicciones que alberga el corazón humano.

Tal dinamismo nos acerca a la visión de una realidad compleja, creativa y cambiante, en la que cada combinación de fenómenos lleva en sí el germen de nuevos principios y reglas que hay que conocer. Una visión en la que prima el estudio de los fenómenos sobre los objetos aisladamente considerados, y en la que la racionalidad juega una parte importante, pero tan solo una parte, que hay que poner en relación con los condicionantes cognitivos y los aspectos emocionales de la condición humana.

Con esta investigación se ha tratado de contribuir a suplir tal laguna intelectual, especialmente habida cuenta la escasez de bibliografía sobre este autor en lengua española, describiendo, interpretando e hilvanando a posteriori el tapiz que dibujan sus escritos, al tiempo que sosteniendo tesis propias, se han desvelando las costuras invisibles que, a nuestro juicio, los entretejen. Y lo hemos hecho desde una perspectiva generalista, conscientes de los muchos riesgos que ello implicaba, pero siendo la única que -creemos- posibilita su entendimiento. Y también desde un planteamiento complejo y ciertamente autorreferencial,<sup>2129</sup> que conecta su obra con la racionalización de los sistemas jurídicos que tiene lugar hoy día, pero que comenzó y encontró sus presupuestos axiológicos en la modernidad.<sup>2130</sup>

Paradójicamente, gran parte de las ideas contenidas en la obra de Montesquieu fueron posteriormente adoptadas por corrientes sociales con las cuales el autor no simpatizaba.<sup>2131</sup> De otro lado, sus escritos han recibido numerosas críticas por parte de aquellos que se han dedicado a analizarlos, algunas de ellas excesivas a juicio nuestro, como cuando J. Godechot la tilda de retrógrada y reaccionaria. En otros casos se trata de críticas fundadas, que han constituido serias dificultades a la hora de llevar a cabo esta investigación. De entre ellas, la falta de sistemática y concatenación de sus reflexiones es una de las principales que se ha procurado corregir, tratando de hacer visible el hilo argumental que las vincula.<sup>2132</sup>

Ya en la introducción se puso de manifiesto que la intención que nos animaba no era solo la de analizar el tenor literal de su pensamiento, sino también la de exponer las consecuencias implícitas en sus intereses y afirmaciones. Y es cierto que el conjunto de sus escritos carece de una estructura lógica, organizada en torno a la idea de construcción sociocultural. Pero también lo es que hemos hecho lo posible por entrelazar sus pensamientos, para, finalmente, poner de manifiesto que describen los elementos partícipes de tales procesos de construcción, relacionando factores ambientales, antropológicos y socioculturales.

---

<sup>2129</sup> Un rasgo, como señala Lewellen, del que participa la posmodernidad. LEWELLEN, Ted C., "Modernismo, postmodernismo, y la síntesis emergente", en *op. cit.*, p. 266.

<sup>2130</sup> Cfr. PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, p. 94.

<sup>2131</sup> Señala Jean Touchard que «el señor de La Brède pasa por fundador de un sistema que seguramente le habría producido horror». TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, pp. 313, 358.

<sup>2132</sup> Aspecto en el que estoy de acuerdo con Sabine, cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 425.



Desde nuestro punto de vista, puede pues concluirse que Montesquieu no solo se ocupa de analizar las diferentes realidades sociopolíticas, sino también de analizar los elementos que participan de las mismas, y de iniciarse en la tarea de comprenderlas en su dimensión histórica, en su evolución temporal y sus posibilidades combinatorias, pues parte de la premisa implícita de que comprender una realidad requiere profundizar en la manera en que la misma está construida.<sup>2133</sup> Esta idea conecta hoy con la visión de los seres humanos, y las realidades socioculturales en las que están inmersos, como procesos que pueden analizarse y tratar de comprenderse para profundizar en el control sobre los mismos.

De esta conclusión general pueden derivarse muchas otras. Como se dijo en la introducción, hoy está muy viva la reflexión acerca de los vínculos que establecen las sociedades humanas en sus interacciones con el entorno y con otras sociedades. En ella hay implicados aspectos filosóficos, culturales, políticos, económicos, científicos y de todo tipo, que solo pueden abarcarse conjuntamente asumiendo una perspectiva interdisciplinaria y compleja que parte, a su vez, de la visión que se tenga de la naturaleza, así como de las características geoclimáticas de los entornos en los que se asientan las diferentes culturas.

Exponer cómo se dibuja indirectamente ese proceso y cómo se describen tales elementos dentro de la obra de Montesquieu ha sido el objetivo principal de esta tesis, con la que nos hemos propuesto ir un paso más allá de la opinión de los autores (en especial de Sergio Cotta) que encuentran en la modernidad, y más en concreto en la obra de Montesquieu, los fundamentos de la génesis de una ciencia de lo social, y por ende, de una ciencia de lo humano.<sup>2134</sup>

Aún situándose en un momento anterior a la diferenciación intelectual que supone el nacimiento de la Sociología como disciplina independiente, y dentro de ella, de la Sociología Jurídica y del Conocimiento, a lo largo de esta investigación se ha visto que, en la obra de Montesquieu, podemos encontrar un análisis de las sociedades como realidades objetivas. También se encuentran reflexiones efectuadas desde una

---

<sup>2133</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 33.

<sup>2134</sup> Recordemos que para Sergio Cotta el pensamiento de Montesquieu representa, sin duda, el intento de abarcar en una única visión sistemática todo el problema de la vida social a la luz de las cuestiones que preocupaban en su tiempo. Y su originalidad y modernidad radica no en abordar tales cuestiones, sino en haberlo hecho con un criterio científico, lo que constituye una aportación históricamente indiscutible a nuestro patrimonio espiritual. COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza...*, p. 379.

perspectiva subjetiva, esto es, que tiene en cuenta el proceso de formación de la identidad a partir de las relaciones entre sociedad y subjetividad.

En sus escritos, las identidades individuales se forman en un entorno cultural, generando a su vez realidades sociales objetivas. Tiene en cuenta también el bordelés el juego de efectos recíprocos entre las características antropológicas de los seres humanos, las de las realidades sociales preexistentes, y las de los entornos medioambientales en los que las mismas nacen y se desenvuelven. Incluso, se encuentran reflexiones acerca de las consecuencias de analizar unas culturas desde la perspectiva de otras, esto es, de la naturaleza y grado de veracidad del conocimiento sociológico que de ello podemos obtener.

Paralelamente, Montesquieu orienta todas estas reflexiones hacia un centro común que consiste en procurar garantizar el equilibrio y la estabilidad, en aras del cumplimiento de fines sociales e individuales.

El autor analiza la realidad desde una perspectiva social, reflexionando sobre los métodos de conocimiento, sobre la forma en que este es ordenado por la sociedad, y construido, a partir de las características antropológicas de los individuos, desde su inmersión en una sociedad concreta, que a su vez se forma en influencia mutua con un entorno medioambiental.

Muestra que existen diversos modos culturales desde los que contemplar y ordenar la realidad, así como el pensamiento acerca de la misma, que acaban por afectar a la realización de los fines individuales.

Reflexiona sobre los tipos de saberes y formas culturales que influyen históricamente en la conformación de una sociedad: los mitos, las religiones, la ciencia.

Describe los elementos formales político- jurídicos, pero no olvida los detalles. Analiza así las instituciones, los usos y las costumbres como realidades objetivas históricas que contribuyen a conformar modelos sociales diferenciados, y diserta sobre la trascendencia de los mismos para la psicología social e individual, constituyendo lo que describe como espíritu general de un pueblo.

Por todo ello, hemos podido analizarlo, tanto desde el prisma de la construcción sociocultural, como de la antropología filosófica y política, fundiéndose ambos aspectos

al ser analizados retrospectivamente, en una ciencia completa que abarca a un tiempo lo natural, lo antropológico y lo social. La obra de Montesquieu recoge pues algunos de los presupuestos básicos que luego serán asumidos por la Sociología para analizar la realidad desde la perspectiva de la construcción social.<sup>2135</sup>

Encontramos en la obra de Montesquieu un pensamiento orientado hacia la acción, que es hijo de su tiempo al participar de las características del enciclopedismo, pero que al mismo tiempo proyecta tal saber intelectual hacia el futuro, si entendemos el término «enciclopedia» en su sentido activo originario procedente del griego *agkuklios paidia*, como «aprendizaje que pone el saber en ciclo»,<sup>2136</sup> y no de modo pasivo y acumulativo de conocimientos.

Junto a la falta de concatenación de sus reflexiones, otra de las razones por las que ha sido criticado, y que ha constituido un serio obstáculo en nuestro análisis, es la de su ambigüedad en el empleo de términos sobre los que ciertamente existía poco consenso en su época, pero que son capitales en su pensamiento. Ocurre en el caso de lo que entiende por naturaleza, y se aprecia también en su escasa profundización y definición de lo que sean las leyes.<sup>2137</sup> A este respecto, creemos haber indagado en el sentido en el que emplea tales términos al ponerlos en relación con el contexto más amplio del conjunto de sus reflexiones, si bien, como se afirmó, en el Siglo de las Luces no existe un consenso generalizado sobre muchos de los vocablos en torno a los cuales se reflexiona.<sup>2138</sup>

Se le achaca al autor el no profundizar suficientemente en los presupuestos sociopolíticos que maneja, alejándose de la realidad de los pueblos que cita. Eso es algo que también se ha podido advertir, pero quizá constituye un hecho tan cierto como escasamente trascendente para su teoría, pues, como creemos haber acreditado aquí, lo relevante no son tanto sus consideraciones sustantivas como las múltiples conexiones que establece entre los elementos que analiza, haciendo de las mismas un objeto propio del que se deriva todo un método.

---

<sup>2135</sup> Cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 7-33.

<sup>2136</sup> MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 204.

<sup>2137</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, I, 1, p. 29.

<sup>2138</sup> Sobre la ambigüedad en el empleo del lenguaje y en el uso de la terminología como característica propia del Siglo de las Luces, cfr. lo expuesto en el capítulo 3.5 titulado “Manifestaciones y parcelación del saber”.

De otro lado, en materia de filosofía política, ha de admitirse como cierto que no dedica las suficientes reflexiones al análisis de las funciones políticas (legislativa, ejecutiva y judicial) y sus relaciones con otros tipos de gobierno que no sean los reconocidos por la teoría clásica. Además, su teoría recoge importantes incongruencias, derivadas fundamentalmente de la imposibilidad de armonizar las leyes naturales, y los valores morales universales que proclama, con el relativismo sociológico y moral al que le lleva el estudio de la realidad.

Montesquieu es asimismo criticado por el papel preponderante que reserva al legislador frente a cualquier otro poder, puesto que -como se ha comprobado- su pensamiento converge en la importancia concedida a las leyes político-jurídicas como reflejo del espíritu general de los pueblos y salvaguarda de su dirección.

No obstante ser certeras las anteriores objeciones, el «aristocraticismo de espíritu» que acreditan la vida y la obra de Montesquieu,<sup>2139</sup> ha de quedar reflejado necesariamente en las conclusiones. Y no es menos cierto que es difícil resumir y valorar su original aportación al pensamiento universal. En esta tarea, examinaremos los puntos de vista de algunos de los estudiosos de Montesquieu citados, aportando mis propias conclusiones así como las cuestiones que, a mi modo de ver, quedarían más o menos abiertas o pendientes de continuar.

Hemos tratado de demostrar a lo largo de esta investigación que la amplitud y escala de sus planteamientos al vincular los fenómenos medioambientales, con los antropológicos y los socioculturales, sigue alimentando las fuentes de las que bebe el pensamiento. Y esto ocurre especialmente con su idea de interdependencia, basada en que todo tiene relación directa o indirecta con todo, y que al menos cuando está presente el elemento humano, el equilibrio no se logra si no se tiene en cuenta la relevancia de hechos que, en principio, carecen de la “naturaleza” de aquellos a que nos aplicamos.

Frente al agotamiento de los modelos tradicionales de la filosofía jurídico-política contemporánea, pero bebiendo de sus fuentes, encontramos en la obra del bordelés un pensamiento que, persiguiendo como fin último la realización de la felicidad humana en ejercicio de su libertad, amplía las fuentes de estudio, tanto del analista social, como del legislador y del gobernante. Apunta así a un método, de base

---

<sup>2139</sup> IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento...*, p. 441.

empírico-científica, que sirva de guía para la obtención de los criterios de relación más garantistas de la estabilidad social, suficiente y necesaria, para el logro de su objetivo fundamental: la realización de la felicidad personal en libertad y paz social.

Dada la insuficiencia de las visiones iusfilosóficas más positivistas, y frente a la necesidad constatada de disponer de nuevos marcos teóricos capaces de dar cuenta de la complejidad de las nuevas realidades socioculturales,<sup>2140</sup> la obra del bordelés nos recuerda la exigencia de ampliar al conjunto de la realidad los sistemas de fuentes político-jurídicas. Sirve, por tanto, como modelo para profundizar metódicamente en la necesaria conexión entre las distintas perspectivas que conforman la experiencia jurídica, según se defiende desde las concepciones más vitalistas y experienciales de la Filosofía.<sup>2141</sup>

El autor encara también un modelo metodológico complejo basado en la idea de relación, en la que, a su vez, descansa su concepción de la ley, fundamentado en última instancia en un análisis racional de la experiencia que abarca los distintos elementos que intervienen en la construcción sociocultural, y haciendo especial énfasis en el análisis de los factores legislativo y gubernamental.

Como se afirma en el título de esta investigación, existen claras implicaciones políticas derivadas de la descripción y análisis de los elementos que participan en los procesos de construcción sociocultural que, partiendo de premisas naturalistas y antropológicas, se recogen en la obra del pensador.

Dado que la estabilidad social y la propia supervivencia de las culturas y de los Estados depende del logro de una relación armónica entre todos los elementos que los componen, y de los que dependen externamente, el análisis de los paradigmas y motivos subyacentes sobre los que se sustentan ha de integrarse hoy en el contexto más amplio de la globalidad, interdependencia y complejidad existentes. Eso se traduce, a niveles concretos, en la necesidad de formular modelos filosóficos, políticos y de investigación que redunden en cauces societarios y de ciudadanía que respondan a criterios holísticos,<sup>2142</sup> concretados a su vez en costumbres públicas y privadas,<sup>2143</sup> así como en

---

<sup>2140</sup> Cfr. PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, pp. 230 ss..

<sup>2141</sup> *Ibid.*, pp. 109, 228 ss.

<sup>2142</sup> El *holismo* presupone la idea de que «ningún componente de la realidad está separado pues ésta se presenta dinámica, más entendida al modo de una *forma* en despliegue que como una sustancia estática». VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 159.

el reconocimiento y configuración de instituciones, derechos y deberes jurídicos, en muchos casos aún por concebir. En algunas ocasiones, la ampliación o creación de derechos, así como su extensión a otras formas de vida no humanas, se fundamentan filosóficamente en la idea de relación, más en concreto, en la reciprocidad de efectos que conlleva, algo que hemos encontrado en la obra del bordelés.<sup>2144</sup>

Hemos podido comprobar el carácter generalista de las reflexiones del pensamiento de Montesquieu acerca de la naturaleza, tanto del ser humano, como de las sociedades de su época. Y aunque hubiesen ganado mucho si el autor hubiera expuesto de modo más sistemático y consciente la orientación precisa de sus ideas,<sup>2145</sup> hubiese sido más cuidadoso con su terminología, y acertara más en el análisis sociológico de los pueblos sobre los que diserta, creemos haber acreditado que la obra del bordelés encierra ya –claramente- la perspectiva del análisis científico de toda parcela de la realidad, presuponiendo la existencia de relaciones recíprocas entre los factores medioambientales, antropológicos y socioculturales, y persiguiendo el conocimiento de sus reglas generales de relación.

A partir de ahí, en los siglos sucesivos se desarrollarían una pluralidad de campos intelectuales, especialmente referidos a los estudios sociales, políticos y antropológicos, que profundizarán en cada una de las ramas nacidas de esta visión transversal -de la que la obra de Montesquieu es un privilegiado exponente- con apoyo en las diversas vertientes filosóficas históricas que se han puesto de manifiesto.

Ciertamente, admito con Sabine que Montesquieu no es un pensador original por sus planteamientos, como tampoco lo fue Cicerón, en quien se inspiró mucho, pero ambos coinciden en su gran influencia mediática e histórica.<sup>2146</sup> El bordelés acierta sobre todo en su perspectiva transversal, pues abarca con su mirada el conjunto de factores que, en sus relaciones dinámicas, configuran de modo crecientemente complejo los procesos que desembocan en la diferenciación de las sociedades. Y lo hace, según

---

<sup>2143</sup> A juicio de Derek Heater, para conseguir contrapesar la versión más liberal de la ciudadanía habría que reforzar los ideales republicanos de la comunidad, así como compatibilizar una ciudadanía civil y política con otra de corte cada vez más social, cfr. HEATER, Derek, *op. cit.*, p. 256.

<sup>2144</sup> La idea es que «cualquier forma de interacción o interdependencia crearía ciertos derechos entre aquellos que se relacionan, y como el hombre no puede vivir al margen de la naturaleza (vegetal o animal), tendría ésta el derecho a ser respetada». Cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, pp. 248 ss.

<sup>2145</sup> Que trata no obstante de exponer en el Prefacio de *Del espíritu*, y cuya trascendencia para el pensamiento de épocas posteriores quizá ni siquiera él mismo estaba en condiciones de adivinar.

<sup>2146</sup> SABINE, George, *op. cit.*, p. 143.

hemos acreditado, conjugando la perspectiva más amplia que el ser humano puede darse a sí mismo: la contemplación de su lugar en el cosmos con la atención a los pequeños detalles que configuran el día a día de individuos y sociedades. Para ello, sigue un método básicamente científico, por una parte, contextualizando sus reflexiones en el espacio, refiriéndose a los condicionantes geoclimáticos, y, por otra, en el tiempo, dedicándose a la memoria y al olvido en el plano individual, y a la historia en el plano colectivo.

Aborda el estudio de las manifestaciones más concretas de la vida individual en sociedad, distinguiendo el orden y naturaleza de cada aspecto de la realidad, y situando la actividad de los seres humanos en el centro de sus investigaciones.<sup>2147</sup> Y todo ello fundamentalmente con el objetivo de conseguir, a través de la privilegiada herramienta organizativa y funcional que es la ley, la estabilidad social y gubernamental necesarias para que los seres humanos puedan realizarse dentro del marco de los valores e ideales de cada sociedad, pues esta es -a su entender- creadora de instituciones, normas y cauces participativos, y modeladora de la expresión del espíritu general de los pueblos.

Puede concluirse que sienta así una parte de los presupuestos de lo que hoy se entiende por función antropológica del Derecho.<sup>2148</sup> Para ello, su obra sugiere que la labor de legisladores y gobernantes debe inspirarse en un conocimiento lo más aproximado posible de las leyes de interacción que rigen entre los distintos órdenes de la realidad.

Su análisis encierra ya los planteamientos de las voces contemporáneas que, en sede antropológica, sociobiológica, sociológica y política, ponen el acento en el poder inherente al conocimiento mismo;<sup>2149</sup> así como en la relación que existe entre los procesos que definen la realidad y los que la producen.<sup>2150</sup>

Recoge también los principios más fundamentales en que se basa la perspectiva de la complejidad, al menos tal y como cabría concebirla en el siglo XVIII, tanto

---

<sup>2147</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

<sup>2148</sup> Entre otros autores, Alain Supiot defiende que el Derecho tiene una función antropológica, pues es, junto con la lengua, el rito, la religión, y otros factores socioculturales, un elemento privilegiado a través del cual el hombre encuentra sentido a su existencia biológica en el marco de un universo social. SUPIOT, Alain, *Homo juridicus: ensayo sobre la función antropológica del Derecho*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2007, pp.44 ss.

<sup>2149</sup> Cfr. LEWELLEN, Ted C., *op. cit.*, p. 266

<sup>2150</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 148.

entendida como cosmovisión, como en su vertiente epistemológica y metódica. Así, se preocupa por una epistemología general que desemboca finalmente en un saber acerca del propio ser humano, teniendo en cuenta el papel del observador sociocultural, asumiendo el porcentaje de ignorancia e incertidumbre que todo saber genera, cuestionando el papel del lenguaje, revalorizando el papel del sentimiento, la intuición y la imaginación, y rechazando dogmatismos académicos faltos de autocrítica.

En su obra se concibe la realidad de un modo dinámico, distinguiendo pero no aislando sus planos. Y, apoyándose en la idea de relación, asocia los objetos de estudio a su entorno sin desdeñar la importancia de los detalles simples. Coincide por tanto con buena parte de las características que se predicaban de lo que hoy se conoce como pensamiento complejo.<sup>2151</sup>

El barón de la Brède contempla al ser humano en la totalidad de sus dimensiones, sin excluir ninguna,<sup>2152</sup> pues parte de sus límites, buscando aquello que es común a todos los hombres más que aquello que los diferencia. Pone de manifiesto que todo hacer humano y devenir social responde a motivos que, aunque susceptibles de investigación y explicación lógica, se encuentran más allá de la dimensión racional humana, comprendiendo aspectos emocionales e inconscientes, y con un fundamento que, en última instancia, vincula con lo medioambiental.

Conecta así el estudio de la naturaleza con todas aquellas perspectivas susceptibles de analizar en el ser humano, vinculando en el mismo razón y emoción.<sup>2153</sup> Y fruto de la diversidad de efectos que la naturaleza despliega sobre los seres humanos, refleja la plasticidad de su condición, así como la diversidad y adaptabilidad en la que se manifiesta el margen de maniobra que poseen y que denomina “libertad”.

Lo hace investigando los vínculos entre los diferentes caracteres y tendencias humanas a que la naturaleza da lugar -con sus distintas manifestaciones socioculturales-

---

<sup>2151</sup> VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, pp. 158, 159. Para una descripción de las características del pensamiento complejo, cfr. MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, “Características del pensamiento complejo”, en *op. cit.*, p. 64-73.

<sup>2152</sup> Algo que posteriormente es recogido por otros pensadores, especialmente de la rama de la Hermenéutica, como Dilthey (1833-1911), para quien la idea fundamental de su filosofía será la experiencia total plena, sin mutilar, de toda la realidad entera y verdadera.

<sup>2153</sup> Una de las conclusiones a las que llega la ciencia hoy es que « (...) los pilares que sostienen la convivencia pacífica y civilizada del hombre con los demás hombres (...) tienen su asiento último en los mecanismos más primitivos de nuestro cerebro: los mecanismos de las emociones». MORA, Francisco, *El reloj de la sabiduría...*, p. 191.



en el contexto más amplio de la interdependencia de la vida humana con el resto de seres y contextos medioambientales, sin obviar los aspectos cognitivos y psicológicos, dentro de cuyos límites tienen lugar los procesos descritos. Procesos que, a nuestro juicio, se unifican en la perspectiva de la construcción sociocultural y en los que el bordelés tiene muy en cuenta el análisis de los efectos psicológicos de las políticas públicas. Ello engloba, dentro de una politología más amplia, tanto los aspectos políticos de la educación, como los efectos educativos de toda política.

Como vimos en el capítulo dedicado a la educación y los modelos de ciudadanía, sus escritos están fuertemente impregnados de un afán pedagógico que muestra que la fuerza de la educación, en un sentido más amplio la enculturación, puede ser utilizada en beneficio de la colectividad. Pero puede también ser instrumentalizada por los que detentan el poder en favor de los principios que inspiran su sistema político, pues detentar el poder político-social incluye el poder de influir en los procesos de socialización, y por tanto, «el poder de *producir* la realidad».<sup>2154</sup> Idea que fue posteriormente explotada por Durkheim, quien concebirá la educación como instrumento privilegiado de control social al permitir interiorizar aspectos socioculturales comunes a una colectividad.<sup>2155</sup>

Entre los siglos XVII y XVIII, Montesquieu expone de manera original y sintética una visión en la que la naturaleza humana, condicionada por un entorno medioambiental y encerrada dentro de sus propios límites perceptivos, emocionales y cognitivos, solo puede realizarse en sociedad. Sitúa la realización y felicidad humanas en el centro de sus consideraciones, persiguiendo el modo de crear las condiciones sociales que las hagan posibles. Descubre e incide en la trascendencia política de fenómenos que en principio carecen de tal naturaleza. Sigue la estela de Aristóteles, ampliando las fuentes de lo político a las propias explicaciones que los seres humanos se dan a sí mismos acerca de su sociabilidad y de los motivos para estar en sociedad, a mitos como el del paraíso, así como a sus valores, creencias, instituciones, usos y costumbres.

---

<sup>2154</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 151.

<sup>2155</sup> Para profundizar en una adecuada conceptualización y evolución histórica de las relaciones entre política y educación especialmente en la Modernidad, cfr. PUELLES BENÍTEZ, *op. cit.*, pp. 21-45 ss. Asimismo cfr. Capítulo 5.5 “Infancia, educación y modelos de ciudadanía” de esta tesis.

Constatando la existencia empírica de diferentes configuraciones socioculturales, y comprendiendo la necesidad de una cierta estabilidad y seguridad social para la conquista de sus respectivas aspiraciones, se inicia en la tarea del análisis y la comprensión del conjunto de factores implicados en tal empresa, y del juego de interacciones posibles entre ellos. A nuestro juicio, se adentra en una tarea gigantesca, inabarcable a título individual, que él mismo concibe como definitivamente provisional y transitoria por la propia y relativa naturaleza espacio-temporal de los factores asociados a la historia de cualesquiera sociedad humana. Y, más que en la obtención de conclusiones, la grandeza de su obra radica en plantear interrogantes acerca de la naturaleza de la realidad y sus fenómenos, delimitando perspectivas intelectuales de investigación, relacionando ámbitos aparentemente inconexos, y sobre todo, situando al ser humano, en toda su expresión, en el centro de toda investigación.

Tanto en su discurso como en sus conclusiones, el bordelés apuesta por el mismo equilibrio, moderación y conciliación que predica del ámbito social. Su opción en lo personal y en lo filosófico por el término medio, hacen de su pensamiento una obra sin duda ecléctica que trata de conjugar tendencias contrapuestas, aunando pensamiento y acción, lo colectivo y lo individual, lo racional y lo pasional, lo físico y lo cultural. Es, ciertamente, un autor que concilia planos en teoría divergentes. De hecho, su visión acerca del ser humano como un ser contradictorio, y pese a ello, su intento de integrar las distintas perspectivas desde la que puede contemplarse, es una de las razones por las que su obra se acerca a la visión actual del denominado pensamiento complejo.<sup>2156</sup>

Por un lado, Montesquieu asume la importancia de las condiciones naturales materiales que conforman a individuos y sociedades, legitimando con ello las lecturas materialistas que evolucionaron posteriormente.<sup>2157</sup> Por otro, reconoce el valor de la libertad y del pensamiento para transformar el mundo y hacerse el ser humano a sí mismo, alentando doctrinas idealistas y perspectivas psicológicas de la historia.<sup>2158</sup>

---

<sup>2156</sup> Según el propio Edgar Morin, es el modo de entender las contradicciones lo que lleva naturalmente a concebir el pensamiento complejo. El reconocimiento y la integración de las contradicciones es uno de los pilares sobre los que se asienta tal paradigma de pensamiento, que integra una larga tradición filosófica occidental que comienza con Heráclito y prosigue con el pensamiento de Nicolás de Cusa, Pascal, Hegel, Marx, Adorno y Jung, entre otros. Cfr. MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, pp. 68 ss, 274.

<sup>2157</sup> Representadas por autores como Spencer y Marx.

<sup>2158</sup> Fundamentalmente desarrolladas por Saint-Simon, Comte, y Hegel. De acuerdo con el idealismo del siglo XVIII (Turgot, Voltaire, Condorcet, etc...) «la forma en que la sociedades avanzaban a través de la

El valor universal presente en sus reflexiones es contemplado desde diferentes ámbitos y épocas. Haré alusión a algunas de ellas. El teórico liberal decimonónico Laboulaye, aparte de considerar sus tesis como anti-iusnaturalistas y anti-racionalistas, en contraste con el espíritu de su tiempo, juzgó la obra de Montesquieu indispensable para comprender la genealogía de su propio presente.<sup>2159</sup>

El alemán Friedrich Meinecke, uno de los mejores historiadores a caballo entre los siglos XIX y XX, le atribuyó el gran mérito de lograr una síntesis convincente entre los dos sistemas de pensamiento que dominaron la cultura europea desde el Renacimiento: el iusnaturalismo racionalista, en el que fundamenta su entendimiento de leyes constantes y verificables, y el empirismo de base realista, del que extrae la importante noción de espíritu general de un pueblo. A su entender, Montesquieu contribuye a que toda una época se desvincule de las premisas iusnaturalistas y mecanicistas y se abra a los postulados historicistas, completando así las reflexiones iniciadas por Maquiavelo, quien propugnaba la adquisición de un conocimiento histórico preciso para gobernar con acierto, centrándose en la investigación de las relaciones causa-efecto que pudieran ser útiles al gobernante o al legislador, para saber valorar toda una sociedad o época histórica.<sup>2160</sup>

Ya en el siglo XX, Sergio Cotta entiende, junto con otros autores, que Montesquieu sigue siendo un pensador esencial para «orientarse en el presente», hasta el punto de entender que su reflexión, junto con la de Rousseau, se encuentra en la base del pensamiento político, no ya moderno, sino contemporáneo. De ambos autores surgen, a su juicio, «dos modelos esenciales de sociedad y de política que van más allá de la época en que vivieron». Afirma que la obra de Montesquieu sirve tanto para analizar las sociedades como para tomar decisiones concretas en orden a su transformación.<sup>2161</sup>

---

historia era escogiendo mentalmente el camino más adecuado». Y según lo sostenido más adelante por los seguidores del positivismo del s. XIX, representado en la figura de Comte (1798-1857), son las ideas las que mueven al mundo, más aún «las que gobiernan la evolución cultural». Los hombres viven en una época socialmente pre-científica, y la supervivencia y evolución de los seres humanos como especie pasaría por la conquista real de una política fruto de una Ciencia Política al modo en que la concibieron Aristóteles o Platón, padres de la cultura occidental, en el sentido de culminar el saber para ponerlo en práctica en beneficio del bien común. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, pp. 56-57.

<sup>2159</sup> ARMANDI, Marco, “Laboulaye e Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 627-670.

<sup>2160</sup> ROBERTO, Umberto, “Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 713-736.

<sup>2161</sup> CASADEI, Thomas, y FELICE, Domenico, “Por una filosofía del límite...”, pp. 22 ss.

Por su parte, Thomas Casadei advierte hoy día que -frente a modelos sociales como el de Rousseau- la perspectiva de Montesquieu, «como la de Arendt, tiende a un mayor arraigo en la dimensión social y ‘terrena’». <sup>2162</sup>

Para M. Santaella el pensamiento de Montesquieu representa el progreso del pensamiento de la filosofía política desde el siglo XVI hasta nuestros días, pudiendo aún considerarse «como un contemporáneo nuestro». <sup>2163</sup> Y Carmen Iglesias va más allá, entendiendo que una obra como la del bordelés «llega hasta ese límite del «campo de lo posible» (...) trasciende las posibilidades del futuro». <sup>2164</sup>

El interés que suscita su pensamiento queda patente, y constituye un objeto de estudio muy apropiado para analizar en una época como la actual, en la que se produce una convergencia entre las distintas corrientes de pensamiento post-positivistas y neonaturalistas, al menos en lo que respecta al pensamiento filosófico político. <sup>2165</sup>

Es cierto que su obra reúne algunas de las conquistas más importantes de la cultura del siglo XVIII. Hemos puesto de manifiesto que hay una vocación científica naturalista en Montesquieu que conecta con cuestiones humanistas, pues es un geógrafo de cartografías físicas, humanas y sociales. <sup>2166</sup> Conviven en su figura, por un lado, el intelectual preocupado por la génesis y los mecanismos de obtención de un conocimiento científico que, partiendo de premisas epistemológicas, trasciende a lo social, y, por otro, el estudioso de la condición humana que se pregunta sobre las implicaciones del sentimiento y las pasiones en el proceso que va del conocer al hacer, persiguiendo acortar las distancias entre el saber científico y la praxis individual y social que nos realiza como individuos en libertad. Se adelanta así a una buena parte de los planteamientos de la Antropología filosófica acerca de la necesidad de reordenar las pulsiones humanas. <sup>2167</sup>

El objetivo último de su ciencia no es conocer, sino transformar, porque el proceso de transformar es para él inherente al conocimiento. La labor de Montesquieu

---

<sup>2162</sup> *Idem.* Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 444.

<sup>2163</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, pp. 199-200.

<sup>2164</sup> IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 492.

<sup>2165</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, p. 145.

<sup>2166</sup> En opinión de Marvin Harris, en el siglo XVIII destaca como el más grande etnógrafo el estudioso francés J. N. Demeunier, por su obra *El espíritu de los usos y de las costumbres de los diferentes pueblos*. HARRIS, Marvin, *El desarrollo...*, p. 15.

<sup>2167</sup> Un ejemplo lo encontramos en GEHLEN, Arnold, “El carácter”, en *op. cit.*, pp. 434 ss.

responde a lo que Marvin Harris reclama aún como tarea más urgente del pensamiento: el «ideal de mejorar la comprensión de los caminos de la humanidad»,<sup>2168</sup> y en esa tarea sigue sin reflexionarse suficientemente sobre uno de los más importantes caminos intelectuales emprendidos por Montesquieu que he intentado desentrañar: la relación existente entre las pasiones humanas y los principios y formas de encauzarse socialmente, en función de las diferentes fórmulas de que las distintas sociedades se dotan para gobernarse a sí mismas y relacionarse con su entorno medioambiental y cultural.

Encontramos en Montesquieu un espíritu noble interesado por el devenir del género humano, que se esfuerza en la búsqueda de un método que sirva para redimir a los hombres, cautivos en la ignorancia de sus limitaciones y prejuicios, y en configurar una tradición de pensamiento, basada en métodos empíricos, que permita a las sociedades autoconformarse o reconstruirse de tal manera que puedan dirigir sus destinos en libertad. Se trata, pues, de una ciencia que desembocaría y estaría más cerca del arte de legislar que de un dictado organizativo mecanicista y racional,<sup>2169</sup> y que incluye la dimensión jurídica y política como una concreción de las perspectivas antropológica y sociológica.

De sus escritos se deduce que es la complejidad de los fenómenos y contextos, en los que se inscribe la acción humana, lo que hace errar a los ignorantes seres humanos. Es a través del conocimiento de esas relaciones como se aprehenden sus límites y posibilidades, permitiéndoles participar activamente en los procesos que deciden sobre su destino, sin ser meras marionetas cuyas acciones se encuentran determinadas por causas que desconocen y los gobiernan. Para el bordelés, la libertad es fruto de un complejo proceso que parte de los fenómenos más simples y en el que participa activamente el elemento subjetivo.<sup>2170</sup>

En este contexto, la libertad de los hombres, tanto en un sentido filosófico como político y civil, es reflejo de la incertidumbre del devenir histórico.<sup>2171</sup> Es una libertad -

---

<sup>2168</sup> HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica...*, p. 6.

<sup>2169</sup> De esta opinión es también Manuel Santaella, según acredita el título dado a su tesis doctoral, varias veces citada.

<sup>2170</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, p. 159.

<sup>2171</sup> Cfr. CASABIANCA, Denis de, “Climats”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de diciembre de 2010]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=295> >.

como se afirmó- “situada” en un contexto en el que se pone de relieve la trascendencia política de factores de distinto orden y naturaleza, pero que influyen en lo político. La libertad es uno más de tales elementos, y aparece condicionada por el resto.<sup>2172</sup> Desde un análisis antropológico y sociocultural, lo cierto es que, con carácter general y en la época ilustrada, al considerar que el hombre era parte de la naturaleza y que esta estaba regida por leyes inmutables, la reflexión acerca de libertad humana necesariamente debía asociarse a los condicionantes que la hacen posible.

En la obra de Montesquieu, como en la de otros autores de su época, se analizan los elementos necesarios para sentar posteriormente las bases de una propuesta humanista global, de una teoría del hombre como la que esboza más adelante Condorcet en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, y que compartiría con Aristóteles -más que con Platón- las consecuencias sociales de sus análisis naturalistas; sin que el bordelés llegue a asumir el aristotélico afán perfeccionista que hace de la adquisición de virtud, el fin último de la vida política.<sup>2173</sup>

Para ese objetivo tan ambicioso, apoyándose en la historia y en los saberes existentes, el barón de la Brède necesita de unos conocimientos amplios que no se poseen entonces, pero a los que aspira. Y en su intento formula preguntas, perfila líneas de investigación, intuye interrelaciones, cuestiona los lenguajes empleados y apunta métodos, conformando una obra que constituye un verdadero y rico crisol intelectual que sigue constituyendo un referente para orientar el pensamiento global en nuestros días, y que en su momento contribuyó al alumbramiento de nuevas perspectivas y disciplinas.

Dentro de ese amplio campo de estudio, no concibe ningún fenómeno aisladamente; vincula, por el contrario, el conocimiento científico acerca de la naturaleza física con lo que específicamente es producto de lo humano, y hace desembocar todo proceso en un contexto social más amplio. Y en este sentido, la obra

---

<sup>2172</sup> Esta idea la apunta Céline Spector al señalar que: « (...) la igual dignidad de cada una de las "cosas" capaces de gobernar a los hombres tiende a borrar la función específica y el papel prominente del orden político y a disminuir el papel de la voluntad (divina, humana) en la historia». SPECTOR, Céline, “Esprit général”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de diciembre de 2010]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=236>>.

<sup>2173</sup> Cfr. SPECTOR, Céline, “Platon”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=240>>.

del bordelés sigue siendo de gran actualidad, como se apunta en recientes investigaciones desde distintos campos.

Montesquieu se interesa así por el estudio del ser humano y las sociedades que conforma y que lo conforman, encontrándose en su obra todo tipo de referencias, desde los aspectos antropológicos cognitivos más elementales acerca de la percepción, a los mecanismos institucionales más complejos que requieren de la interacción con otros individuos, sus hábitos y sistemas de creencias, condicionando en su desarrollo el proceso de construcción sociocultural, ya que, desde la perspectiva del pensamiento complejo actual, individuo y sociedad se conforman de manera dialógica.<sup>2174</sup>

Los hábitos individuales y sociales adquieren además un creciente valor como fuente del derecho en la medida en que el proceso globalizador, asentado hoy sobre presupuestos económicos neocapitalistas y neoliberales, afecta especialmente a la conformación de las sociedades en vías desarrollo, promoviendo unos determinados valores y formas de organización en detrimento de otros.<sup>2175</sup>

Comparte así el bordelés el interés nuclear de lo que posteriormente serán las disciplinas antropológicas sobre el modo en que los rasgos universales de la naturaleza humana, insertos en un contexto geográfico, acaban por plasmarse en culturas diversas.<sup>2176</sup> Y ello, como se advirtió, sin olvidar su reconocimiento implícito del carácter marcadamente patriarcal de las sociedades de su época, y su iniciación en el estudio sociológico de las influencias entre sociedad y tratamiento de género.

Como se ha podido comprobar, son pocas las cuestiones de interés filosófico ausentes en sus escritos. Y si bien los grandes temas sobre los que diserta son los que mayoritariamente preocupan en su época, en sus reflexiones encontramos también el germen de planteamientos del pensamiento contemporáneo que nos ha interesado rescatar.

Apunta así el autor a un análisis de la realidad que responde a una visión integrada, en la que existe una continuidad entre investigaciones medioambientales, antropológicas y socioculturales. Se trata de un estudio, basado en un punto de vista

---

<sup>2174</sup> Cfr. MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 67.

<sup>2175</sup> Cfr. PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>2176</sup> Cfr. BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, “¿Quiénes somos?”, en *op. cit.*, pp. 34 ss.

poliédrico, que muestra el carácter interdisciplinar del saber bajo sus distintas perspectivas, pues como hemos dicho repetidamente, Montesquieu persigue distinguir el orden y naturaleza de cada aspecto de la realidad. Un análisis en el que prima el entendimiento de los fenómenos como procesos, más que una perspectiva compartimentada que objetiviza la realidad -al tiempo que la cosifica- alejándola de su dimensión transitoria, histórica y relacional. Se observa así en su obra una visión propia, diferente a la que luego asumirá la sociología de Durkheim, que promueve el «considerar los hechos sociales como cosas», o de Weber, que apuesta más por el «significado subjetivo de la acción».<sup>2177</sup>

Sus reflexiones acaban por desvelar que toda concepción política descansa en otra antropológica, y esta a su vez lo hace en una cosmológica, referida tanto a la totalidad de la realidad, a la explicación global del fenómeno de la existencia, como al de cada particular orden social. De ahí su interés por el aspecto religioso y por los mitos acerca del paraíso y los orígenes de la sociedad, acabando por concebir la construcción social como un proceso. Y el conocimiento del mismo revela en su obra las profundas relaciones recíprocas existentes entre saber y poder, pues el conocimiento de las realidades nos permite idear formas de transformarlas. Teniendo además en cuenta que el poder político lo permea todo a través de la notable influencia que ejercen legisladores y gobernantes, especialmente mediante las leyes, sobre las instituciones, costumbres, usos, hábitos, creencias y motivaciones psicológicas de los gobernados, que son, a la postre, los que transforman de facto la realidad. Entiendo pues que la vertiente antropológica y sociocultural del Derecho que hay en su obra, a la que nos referíamos en la introducción, ha quedado reflejada en esta investigación.

Entiendo también que ha quedado suficientemente defendida la línea argumental que nos propusimos, y que, como se expuso, radica en sostener que el pensamiento de Montesquieu encierra un análisis orientado a la construcción social apoyado en el conocimiento, con un sentido metódico y claras implicaciones éticas y políticas, que encuentra sus premisas en factores ambientales y antropológicos, y que extiende el concepto de fuente del derecho y la idea de equilibrio de poderes a todo orden de la realidad con implicaciones políticas.

---

<sup>2177</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 33.



Los grandes ámbitos a los que se refieren sus consideraciones son los que hemos agrupado en los epígrafes generales de esta tesis, siguiendo la descripción de todos los aspectos citados en la introducción, y reuniendo finalmente el sentido práctico de sus reflexiones bajo la perspectiva, expuesta en último lugar, de la concepción que destila su obra acerca de la ciencia política y su papel en la construcción social. Hemos analizado así las perspectivas natural, humana, epistemológica y metodológica, junto con el análisis de los factores implicados en la construcción de lo social recogidos en su obra. Asimismo, se ha reflexionado acerca de la posible primacía de unos u otros, para terminar, por este mismo orden, con la exposición del tratamiento de lo religioso y lo político en sus escritos.

Tras esta investigación, puede concluirse que en la obra del bordelés, la teoría política forma parte del contexto más amplio de las consideraciones filosóficas y científicas, y que, reflexionando acerca de los problemas de la vida y organización grupales, Montesquieu se hace consciente de que el animal humano, en su adaptación a la realidad, debe entenderse con la naturaleza, otras sociedades, otros hombres y, lo que considera aún más importante, consigo mismo.

Hemos podido comprobar también que el autor reflexiona sobre aspectos políticos teniendo muy en cuenta la trascendencia que, para una ciencia de lo político, tienen, tanto la visión que se tiene de la naturaleza y de las recíprocas relaciones que con ella se establecen, como la visión que el ser humano tiene de sí, y la influencia que ello representa para la comprensión y transformación de la realidad. Hemos ahondado en la importancia que para él tienen los prejuicios en los procesos de conocimiento y comprensión de cualquier fenómeno.

La obra del barón de La Brède camina así en una misma dirección, pero en un doble sentido. Por un lado, y frente al pasado, en ella el filósofo político cobra una conciencia creciente de la complejidad de los actores, los poderes y las formas organizativas precisas que intervienen en la conformación de una sociedad, extendiendo las fronteras de la filosofía política a aspectos sociológicos, antropológicos y naturalistas. Y si es cierto que -como ya se expuso- las distintas formas de estado y de gobierno nos orientan sobre los fines e ideales existentes en cada sociedad, así como sobre las posibilidades y medios de alcanzarlos, y si como señalaba H. Arendt, Montesquieu es «el último pensador político que se interesó seriamente por las formas

de gobierno»,<sup>2178</sup> posiblemente no ha sido del todo desacertado proponer un análisis más amplio y retrospectivo de su obra.

Por otro lado, en este caso acercándonos aún más al presente, tal conciencia significa el comienzo de una lucha dialéctica que desemboca en una comprensión contenida ya en la obra del bordelés: la difuminación cada vez mayor de los límites entre lo natural y lo cultural, lo antropológico y lo político, el individuo y la sociedad, y por extensión, entre lo público y lo privado, los derechos y los deberes, etc. Hasta desembocar su pensamiento en planteamientos en los que se ve clara la existencia de una simbiótica comunidad de intereses y perspectivas materiales e intelectuales que se influyen y complementan mutuamente.

Y puede concluirse que, si la falta de integración en un contexto de relaciones más amplio debido a su concepción autárquica, fue una de las razones fundamentales del ocaso de las polis griegas, también la ciencia y la práctica política actual requieren de esa integración; en este caso, en un contexto intelectual y sociológico mucho más complejo. Esta es quizá una de las mayores reflexiones a que nos conduce hoy el análisis de la obra del bordelés.

Como en Platón, Aristóteles o en Tomás de Aquino, todo puede ser observado a través de la perspectiva omnicomprendiva de lo político desde el momento en que nos preguntamos acerca del sentido y las formas de nuestra existencia en sociedad, como individuos y como especie. Esta es una reflexión sin duda filosófica que abraza igualmente las perspectivas antropológica y naturalista. Y cobra aún más fuerza si se tiene en cuenta que, más allá de Santo Tomás, o de Locke, en el pensamiento de Montesquieu, además de un acto de descubrimiento de las reglas de la naturaleza y de reajuste a las circunstancias históricas existentes para lograr los fines «morales subyacentes en la ley natural y humana»,<sup>2179</sup> la labor de la ciencia política es alcanzar el conocimiento necesario para posibilitar los fines perseguidos por cada comunidad, contando para ello como principal instrumento, y en esto coincide con los autores anteriormente citados, con el conocimiento y la razón.

Desde este punto de vista, el método que sigue el bordelés se alinea con el propuesto hoy día en el ámbito del pensamiento complejo, pues su finalidad no es otra

---

<sup>2178</sup> ARENDT, H., *op. cit.*, p. 225.

<sup>2179</sup> Cfr. SABINE, George, *op. cit.*, p. 211.

que prevenir a toda concepción filosófica y científica de las trampas de la «falsa racionalidad», y su trascendencia para el pensamiento y la acción políticos, al tiempo que explorar las posibilidades potenciales del despliegue humano y social en una realidad dinámica.<sup>2180</sup>

Hay que concluir también que esta perspectiva general y relativa que es posible extraer de su pensamiento, y que pone el acento en su valor metodológico como análisis científico de realidades sociales, hay que hacerla compatible con una segunda lectura más detallada, en la que se integran también valores universales como los de igualdad, justicia, paz y libertad. Son ideales que también defiende el bordelés, paradójicamente a pesar del relativismo cultural que -a primera vista- se desprende de sus escritos.

Pese a su apuesta por una metodología científica, y como se expuso, una de las críticas más fundadas que se hacen a Montesquieu es su dogmatismo a la hora de hacer evidentes unos derechos naturales inherentes a la personalidad de los individuos cuyo origen no explicita. Es cierto que para él existen valores universales y relaciones de equidad cuyo origen no explica suficientemente,<sup>2181</sup> y este es claramente un punto deficiente en su teoría. Aunque quizá, y dada su tendencia pragmática a procurar la coherencia, en una situación dada, entre lo que conviene creer, lo que conviene pensar, y el modo en que conviene comportarse según los usos, las costumbres y las leyes, tal contradicción no sea sino aparente.

Su pragmatismo es evidente; tanto es así que -recordamos- en una de sus cartas privadas señala que la búsqueda de una «verdad puramente especulativa» le parece infinitamente menos preferible que la «infinitud de bienes prácticos» que de ello pueden derivarse.<sup>2182</sup>

Además, como vimos, su visión de la moral se encuentra muy vinculada a los aspectos fisiológicos. La fisiología impone la búsqueda de placer, que impulsará igualmente al conocimiento. La felicidad es el objetivo de los hombres, y el método y los ritmos que se imprimen, lo que determina su consecución. Y, entre ellos, la práctica de la virtud y la moderación son las principales guías, pero no porque sean bondadosas

---

<sup>2180</sup> Cfr. MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 251. Cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 160. MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, *op. cit.*, pp. 68, 69, 72.

<sup>2181</sup> Cfr. DURKHEIM, Émile, *Montesquieu...*, p. 38.

<sup>2182</sup> KINGSTON, Rebecca E.. "Religión" [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

en sí mismas, sino porque implican los ritmos fisiológicos adecuados a la consecución de tales fines. Todo lo cual ha quedado acreditado a lo largo de esta investigación.

No hay a nuestro juicio contradicción en Montesquieu, pues creemos que el autor llega hasta donde le permite el nivel de conciencia y penetración intelectual a que alcanza su época, y quizá el contrasentido sería exigirle más.

Para hacer compatibles algunas de las discordancias analizadas de sus escritos, hay que señalar que el autor incide especialmente en la defensa del valor de la libertad a través de la idea ley. “Ley” entendida metódicamente como relación, y “ley” entendida también jurídicamente como manifestación legislativa. Como posteriormente harán notar más explícitamente defensores de la libertad como Kant,<sup>2183</sup> Bentham o Thomas Hill Green, Montesquieu defiende que, si bien es cierto que las leyes limitan la libertad, no es menos cierto el que la libertad es imposible sin ley alguna. Y puesto que todo problema humano es en cierto modo un problema social, y viceversa, toda dimensión de la realización individual tiene que ver con aspectos sociales.

Así pues, las configuraciones individuales y sociales en el fondo son para el bordelés dos aspectos de una realidad común o compartida. Y dado que según él, sin un grado razonable de seguridad y estabilidad social no es posible logro alguno, a su entender las leyes deben aplicarse convenientemente a alcanzar el equilibrio más propicio entre todos los factores que se ven afectados. Por eso, para el barón de la Brède las libertades van asociadas a los deberes, y la libertad no consiste en hacer lo que se quiere, sino en hacer lo que se debe querer conforme a la ley, fundada, a su vez, en un previo conocimiento de la naturaleza humana.

Con un sentido no exento del posterior utilitarismo recogido en la obra de Bentham, las leyes existen no para que las gentes hagan lo que quieran, sino en cierto modo para reforzar comportamientos e inducir a que los humanos hagan lo que sin ellas no harían, puesto que conjuntamente con los intereses individuales, el bordelés contempla el logro de intereses públicos. Por tanto, en su obra, la libertad de elección se encuentra indisolublemente asociada a la responsabilidad de los seres humanos de construirse a sí mismos en sociedad, siendo esta una de las características más destacables de su pensamiento.

---

<sup>2183</sup> Kant toma de Montesquieu la idea de separación y equilibrio de poderes. TOUCHARD, Jean, *op. cit.*, p. 380.

Como se ha investigado, se trata de un proceso permanentemente inacabado que, persiguiendo una finalidad sociopolítica, se asienta sobre reflexiones sociológicas y antropológicas, las cuales acaban por apoyarse en cuestiones medioambientales, en modelos filosóficos y en cuestiones epistemológicas, reuniendo un conocimiento transversal llamado así a la unidad. Un proceso que será contemplado posteriormente por distintas e importantes perspectivas de la filosofía social, fundamentalmente colectivistas, como la de Hegel o Marx, o liberales, como la de Bentham o Stuart Mill, optando el bordelés por los presupuestos y valores, de corte liberal, de la defensa de la libertad individual mediante el diálogo ante la imposición totalitaria, de la persuasión y la voluntariedad frente a la coerción, del equilibrio entre el interés común y el particular, de la solidaridad frente al egoísmo individualista, de la igualdad frente a la desigualdad, de la diversidad frente a la uniformidad, de la intervención gubernamental activa modeladora -o correctora- frente a una omisión que sustenta el caos y el desconcierto, de la educación frente al dogmatismo, de la espiritualidad frente a la religiosidad, de una ética fundada en la igualdad ante la muerte y en el conocimiento de las recíprocas influencias existentes entre los fenómenos, etc. Aunque en algún momento puedan encontrarse en la obra de Montesquieu aspectos que tienen eco en casi cualquiera de las filosofías sociales que se desarrollarán con posterioridad, desde Hegel a Herbert Spencer.

Montesquieu persigue ya, como sucederá un siglo más tarde, y desde una perspectiva global muy similar a la del filósofo inglés de corte liberal social Thomas Hill Green (1836-1872), crear las condiciones sociales que hacen posible el desarrollo paralelo del individuo y la comunidad. Y como hemos acreditado y es necesario subrayar otra vez, en esa visión atribuye un papel especialmente relevante a las relaciones entre conocimiento y poder político, y a la necesaria capacitación de las figuras del legislador y del gobernante.

Sus planteamientos sociales y políticos conectan con una manifiesta inquietud gnoseológica. Es cierto que la formación jurídica de Montesquieu y sus reflexiones sociológicas desvían muchas veces la atención que un enfoque cognitivo exclusivamente filosófico requeriría, si bien enriquecen sus planteamientos, de los cuales se deduce que la actividad política no puede ejercitarse en el vacío del desconocimiento de sus motivaciones y consecuencias. Para ser eficaz necesita apoyarse

en el conocimiento que le proporciona la actividad científica. Pero tampoco la ciencia está -a su juicio- exenta de la necesidad de hacer tal reflexión filosófica.

Su ciencia de la sociedad se fundamenta en una ciencia previa del conocimiento, y, de este modo, la participación de los individuos en la conformación de sí mismos a través de los procesos de construcción social comienza a abandonar el terreno de la inconsciencia y partir de un ejercicio previo de autorreflexión. Para el bordelés, el conocimiento no está exento de intereses prácticos, ni tampoco se sitúa al margen de la ética. Como la razón, tiene una vertiente instrumental encaminada hacia la realización de los individuos en sociedad que ha de quedar reflejada en las leyes, los usos y las costumbres. Y si la defensa que profesa de los valores individuales lo adscriben más a la línea del liberalismo posterior, el entendimiento de la actividad política y legislativa como más propia de una élite dotada de aptitudes y conocimientos específicos, pese a ser compartida en algún sentido por el liberalismo, será adoptada fundamentalmente por los partidarios de una visión colectiva de la historia humana. Y esta es otra de las conclusiones analizadas en esta investigación, la compatible pero no suficientemente resuelta tensión entre individuo y sociedad, entre tendencias liberales y colectivas, que subyace en sus escritos

Más allá de eso, creo que hacer una lectura en presente de la obra del bordelés desde la perspectiva de la construcción sociocultural puede haber sido acertada, e incluso necesaria, puesto que sus reflexiones recogen inquietudes acerca de la supervivencia de la especie, de la necesaria estabilidad social y medioambiental y del uso que, al respecto, puede hacerse del conocimiento y de las tecnologías.

Recientemente surgen nuevas explicaciones acerca del devenir y la conformación de las sociedades que se basan en el mismo hilo argumental y conexiones que hemos encontrado su obra. Por ejemplo, en su reciente estudio titulado *La Caída*, Steve Taylor argumenta razonadamente que es debido al cambio y consiguiente adaptación a las condiciones ambientales, como se han ido formando las características psicológicas individuales y grupales de los seres humanos (lo que el bordelés identifica como el proceso que desemboca en la formación del espíritu general de un pueblo partiendo de las características del clima del lugar). De modo que, debido a la plasticidad adaptativa de nuestra especie, en diferentes épocas y entornos se han desarrollado diferentes cosmovisiones, con sus consiguientes hábitos, formas de vida y

concepciones acerca de la naturaleza, de la identidad individual y personal, con diferentes grados de desarrollo de facetas emocionales como la empatía y compasión hacia los congéneres, distintas maneras de entender la posesión y dar contenido a instituciones como la propiedad o las formas de organización y gobierno.

Se trata de visiones culturales suficientemente acreditadas por la Antropología y la Sociología, que proporcionan diferentes modelos de entender la relación de los hombres con el medio y con los otros seres, y en las que prima, entre otros aspectos, una mayor conciencia de la conexión, la interdependencia y la reciprocidad de efectos entre los distintos elementos que conforman cualquier relación.

Hoy comienzan también a analizarse y comprenderse las relaciones existentes entre la cosmología que subyace a toda definición sociocultural de la realidad y las teorías religiosas, filosóficas y psicológicas, así como sus efectos sobre la formación de la identidad subjetiva.<sup>2184</sup>

Por otra parte, las diferencias que nos separan hoy del momento en que escribié Montesquieu son muchas, pero podríamos destacar entre ellas tres. La primera, relacionada con el importante papel que el bordelés predica del clima, es el deterioro medioambiental sufrido y manifiestamente visible, que nos aboca a una situación actual –generalmente admitida– de cambio climático, y que demanda una respuesta global y comunitaria en aras de la supervivencia y calidad de vida de la especie.

La segunda diferencia que destacamos es el mayor grado de conocimientos acerca del mundo natural y de los mundos sociales de que hoy se dispone.

Y la tercera es la infinitamente superior y creciente facultad técnica del ser humano para intervenir transformando el medio ambiente, los mundos sociales, e inclusive la propia dirección evolutiva de la especie.

Es crecientemente admitido que, en el siguiente paso evolutivo, los propios seres humanos tendremos un papel determinante respecto de épocas pasadas, muestra de lo cual es el que, por más de un autor y desde distintos campos, se designe a este período de la historia como el Antropoceno. Así lo acreditan los avances en materia de ingeniería genética o cibernética, amén de otras ramas de la ciencia. Sin embargo, existe

---

<sup>2184</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 67, 214 ss.

también consenso sobre el escaso grado de evolución que ha tenido lugar, paralelamente a los avances técnicos, en cuanto a cambios en la mentalidad social, en la visión que a corto plazo el ser humano tiene de sí mismo, y en las formas de organización societaria; prueba de lo cual es que nos seguimos rigiendo y organizando por ideales y formas políticas que adoptaron su forma a finales de la Edad Moderna, y en las que influyó enormemente la obra de Montesquieu.

Por tanto, la evolución que hoy más se requiere es una transformación de las mentalidades. Y lo cierto es, que si nos fundamentamos en la amplitud de la mirada que inspira a Montesquieu, las tres diferencias antes mencionadas hacen razonable pensar a medio plazo en una ciencia política, o ciencia de la sociedad interdisciplinar que abarque, al menos, la dirección del análisis de la totalidad de los procesos de construcción sociocultural.<sup>2185</sup> Un análisis regido por criterios metódicos científicos, pero que no se desvincule de una vertiente artística, entendido el arte en su sentido etimológico de *'tecné'*, de técnica que es fruto del conocimiento pero que no se agota en sí misma, sino que está orientada a la transformación de la realidad. De este modo, se añadiría la vertiente del arte como generador de emociones, que se sabe ya que son el motor del comportamiento humano.

Partiendo del análisis del conjunto de factores que Montesquieu engloba bajo la denominación genérica de espíritu general, correspondería a una ciencia de lo sociopolítico estudiar los distintos poderes intelectuales y fácticos, de trascendencia política, en aras de una labor de ingeniera social que promueva la materialización de formas sociales, en línea con definiciones de la realidad más acordes a las necesidades de nuestros días.

Por destacar algunos de los analizados, entre tales factores se incluyen la concepción que se tenga de la naturaleza, el proceso de formación de la identidad subjetiva y grupal, el análisis de los valores que motivan la realización individual en el hacer social, y los medios e instituciones sociales, organizativos y jurídico-políticos que facilitarían su cumplimiento. Sea su nombre ciencia política, social u otro, su objeto de

---

<sup>2185</sup> Como escribe Richard Tarnas: «En casi todas las disciplinas contemporáneas se reconoce que la prodigiosa complejidad, sutileza y multivalencia de la realidad trasciende con mucho el alcance de cualquier enfoque intelectual, y que tan solo una actitud abierta y comprometida con la interacción de muchas perspectivas puede hacer frente a los extraordinarios desafíos de la era posmoderna». TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 509.



investigación se centraría en los procesos de construcción sociocultural, siendo su mayor baza la capacidad de ingeniar maneras de modelar la psicología y cosmovisión individual y grupal, de reconstruir procesos en los que el elemento humano es la base.

Los últimos avances científicos apuntan más allá de las posibilidades de manipulación genética de los organismos. La incorporación al cuerpo de nuevas tecnologías, permite prever el paso de sociedades mixtas biológicas a sociedades mixtas tecno-biológicas en las que los sistemas complejos tiendan a autoorganizarse, siguiendo el patrón de «mecanismos homeostáticos basados en bucles retroactivos».<sup>2186</sup>

Como se analiza en profundidad en la obra de Manuel Castells, las sociedades humanas superponen a los ecosistemas nuevas redes culturales-tecnológicas que fomentan un proceso acelerado de globalización.<sup>2187</sup> Y las ciencias biológicas han señalado los riesgos derivados de tal aceleración de los cambios en los ecosistemas. Son riesgos que se manifiestan de manera creciente en las sociedades humanas, dado que, entre otros factores, es un hecho comprobado que la aceleración conlleva una merma de los procesos adaptativos.

Ante tales riesgos reales, y pese a que la complejidad de los procesos afectados elimina mínimamente la incertidumbre, la voluntad deliberada de caminar hacia la conformación de sistemas socioculturales evolucionados que permitan una más adecuada adaptación, se hace tan evidente como necesaria, puesto que es precisa, más que una selección natural que la aceleración de los cambios impide realizar con éxito, una respuesta cultural que reconsidere los universos simbólicos, así como los paradigmas mitológicos, religiosos, filosóficos, científicos y los valores que los sustentan.<sup>2188</sup>

El estudio conjunto de tales procesos desde un enfoque científico, y no carente de valor filosófico, por el que ya apostó Montesquieu, es la única garantía que conscientemente puede acercarnos al conocimiento y manejo de tales riesgos, así como de la creciente complejidad existente.<sup>2189</sup>

---

<sup>2186</sup> Cfr. TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, pp. 454 ss., 474.

<sup>2187</sup> CASTELLS, Manuel, *La era de la información (vol. I): Economía, sociedad y cultura: La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

<sup>2188</sup> BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 139.

<sup>2189</sup> Cfr. TERRADAS, Jaume, *op. cit.*, pp. 479, 486-488.

Por lo tanto, si desde las ciencias naturales se demanda una mayor reflexión humanística y se valora incluso la posible trascendencia práctica de los distintos paradigmas de pensamiento y sociales, con mayor motivo corresponde esta reflexión a los estudios humanísticos.<sup>2190</sup> La elaboración de nuevas ideas de las que surjan nuevos modelos conlleva el adoptar un nuevo método, como hizo Montesquieu. Supone ir más allá de los caminos trazados, e implica lo que etimológicamente se corresponde con el vocablo “método”.<sup>2191</sup> Exige un esfuerzo deliberado y consciente encaminado al conocimiento, reorganización y diseño de visiones alternativas del mundo, de factores ideológicos, aspectos éticos y valores morales, así como de elementos espirituales, intelectuales, emocionales, educativos, y sus correlativos aspectos institucionales, y hasta urbanísticos, que tengan en cuenta la interdependencia y sinergia de relaciones del ser humano con el medio. La idea de diseño social implica hoy toda una previa declaración de intenciones acerca de lo que se va a diseñar, una especie de “nuevo contrato social”. Supone el estudio, tanto si se trata de aspectos materiales como ideales, del conocimiento de las relaciones existentes entre la ‘estructura’ y la ‘función’, entre el ‘objeto’ y el ‘entorno’.<sup>2192</sup>

Nuestro esfuerzo se ha orientado a acreditar que esta relación comenzó a investigarse ya en la obra del bordelés, y en este sentido, nos inicia en un método que sigue siendo válido como punto de partida, aunque el autor emplee la terminología y modos de expresión propios de su siglo, como es lógico.

Hay que destacar muy especialmente como conclusión de este estudio, que su idea de la división de poderes no se queda en la separación de poderes institucionales o políticos, pues bajo la misma subyace toda una reflexión acerca de lo natural, lo antropológico y lo social, que retoma y amplía el concepto de poder, y especialmente del poder con trascendencia política. De hecho, la teoría de frenos y equilibrios políticos, concebida inicialmente por Locke, desplegó sus virtudes hasta la revolución

---

<sup>2190</sup> *Ibid.*, pp. 488 ss.

<sup>2191</sup> Como vimos, el vocablo “método” viene del griego ‘*meta*’ (más allá) y ‘*hodos*’ (camino), literalmente ‘camino o vía para llegar más lejos’.

<sup>2192</sup> *Ibid.*, pp. 491. Como sostienen prestigiosos investigadores medioambientalistas: «La industria humana ha funcionado a pleno rendimiento apenas algo más de un siglo, pero ha provocado el declive de prácticamente todos los ecosistemas del planeta en mayor o menor grado. La naturaleza no tiene un problema de diseño. Lo tenemos nosotros». BRAUNGART, Michael, y MCDONOUGH, William, *op. cit.*, pp. 13-18.

industrial, época a partir de la cual comenzaron a manifestarse sus carencias, fruto de las nuevas realidades sociales que surgen.<sup>2193</sup>

Esta visión abre múltiples y novedosas perspectivas de investigación. Una de ellas es la del nacimiento de nuevas formas de entender las sociedades humanas que enriquezcan las visiones nacidas de la modernidad, concibiendo al ser humano como parte de ecosistemas más amplios, sin los cuales no puede subsistir, y que impliquen un reconocimiento legislativo de derechos, tanto de los seres humanos, como del medio en el que se desenvuelven, sin los cuales todo queda en una mera declaración de intenciones.<sup>2194</sup>

Otra línea de investigación que se abre, y que se ha seguido en este estudio, es la del análisis de los factores implicados en los procesos de construcción sociocultural y del modo en que se combinan entre sí, dando lugar a diferentes modelos culturales y políticos.

El perspectivismo radical al que ha llevado la parte deconstruccionista de la filosofía contemporánea, su radical ataque a la tradición central de la filosofía occidental, y en general a cualquier visión integradora, dio paso al diálogo abierto entre diferentes universos culturales, y ha supuesto el rescate de una buena parte de tradiciones intelectuales, tanto de occidente como de oriente, en el intento de desempeñar un nuevo papel. Si es factible convenir, aunque sea provisionalmente, que en el pensamiento posmoderno pueden identificarse dos tendencias contrapuestas: una la que sigue el camino de la deconstrucción, y otra la que agrupa diferentes esfuerzos en pos de la integración multidisciplinar; es en la línea de la segunda dirección desde donde hemos rescatado el pensamiento de Montesquieu e investigado la parte más olvidada y comprometida de su obra. Y hemos comenzado por aquello que quizá más reclama el pensamiento actual: la necesidad de repensar la idea que el ser humano posee de la naturaleza y de sí mismo, de reformular su relación con ella, y de hacerlo en sociedad.

---

<sup>2193</sup> RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, p. 261.

<sup>2194</sup> Se trata de una de las reivindicaciones más importantes de las filosofías que sustentan el ecologismo hoy día, como la de E. Bloch (1855-1977), que se basa en «el reconocimiento de que la naturaleza cuenta con unos procesos intrínsecos que el hombre conoce y no crea», algo presente en el pensamiento de Montesquieu. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 240.

Lo hemos hecho como lo hizo Montesquieu en sus escritos, tratando de hacer conscientes nuestros propios prejuicios culturales, y en especial -coincidiendo con el análisis de Richard Tarnas- a sabiendas de que el entendimiento crítico posmoderno de la naturaleza interpretativa de la mente, a través de la idea de paradigma desarrollada por Kuhn, está condicionando fuertemente nuestra comprensión de las cosmovisiones culturales del pasado.<sup>2195</sup>

A pesar de admitir que puede ser así, parece razonable entender que no existe un pensamiento totalmente incondicionado, y esta es precisamente otra de las ideas más importantes que claramente hemos encontrado en los escritos de Montesquieu. Liberarse de los constructos sociales que comprometen nuestra supervivencia y evolución, y aferrarse a los modelos emergentes que la protegen es también tarea del pensamiento.

Así, se ha acreditado que hay un Montesquieu anclado fuertemente en su época para el que sí existe una naturaleza como objeto de conocimiento independiente del sujeto, que se rige por reglas propias que la ciencia persigue conocer. No asoma su pensamiento al solipsismo contemporáneo que predica la radical ilegibilidad del mundo; más bien es al revés. Pero en cambio también hemos encontrado trazos que apuntan e invitan a trascender el pensamiento que conocemos por moderno. Pese a tratar de aplicar a la naturaleza del ser humano y las sociedades la aparente simplicidad de los modelos naturales mecánicos y dinámicos, creo haber acreditado que en sus reflexiones se recoge la plasticidad y complejidad inherentes a una naturaleza que el autor contempla sumida en un continuo tránsito. Y ello, insistimos, pese a basarse en un modelo de naturaleza propio de la modernidad ya superado, y criticado por los partidarios del pensamiento complejo por entenderlo reductivo e inoperante.<sup>2196</sup>

Su pensamiento, apoyado en el de pensadores anteriores y contemporáneos suyos que han quedado reflejados en este estudio, contempla la investigación de las estructuras subjetivas innatas del conocimiento, apuntando ya al carácter activo, creador y transformador del saber, a una difusión de los límites entre el sujeto y el objeto. Ello,

---

<sup>2195</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, pp. 500 ss.

<sup>2196</sup> VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 160. Contemporáneamente, la ecología de la mente de Bateson, la teoría del orden implicado de Bohm, el renacimiento expuesto en la obra del Sheldrake, la idea genética de McClintock, la teoría Gaia de Lovelock, la complejidad de Prigogine, la de Morin, la teoría del caos de Lorenz y Feigenbaum, o las propuestas de Bell, Ervin László, o de Evelyn Fox Keller, entre otras, son ejemplos de tal superación. *Ibid.*, p. 510.

sumado a la búsqueda del placer como presupuesto antropológico, y a los prejuicios cognitivos culturales, fruto de la diversidad sociocultural que advierte comparativamente, hace que camine hacia un cierto relativismo que desembocará contemporáneamente en un radical perspectivismo interpretativo.

Hemos puesto de manifiesto que para el bordelés el conocimiento debe reevaluarse permanentemente, y en eso consiste cognitivamente para él el proceso de la sabiduría, en la aplicación de la moderación hasta en el conocer. Pero frente al desamparo en el que esta incertidumbre sitúa al ser humano y que le llevará a buscar ‘su lugar en el cosmos’, el bordelés encuentra en los fines perseguidos por cada sistema cultural los que deben ser los fundamentos de toda cosmovisión, y asociándolos a la trascendencia ética que -a su juicio- lleva aparejada toda ciencia, todo conocimiento, e inspirado en la naturaleza, apuesta personalmente por la igualdad, la libertad y la búsqueda de felicidad humana como valores universales ideales. Y esta apuesta, plasmada en su obra, conecta hoy con los partidarios de investigar y adoptar aquella o aquellas cosmovisiones que impulsen al ser humano hacia la mejora de las condiciones de vida en el planeta mediante la reformulación de sus modelos sociales.<sup>2197</sup>

Se ha defendido aquí, y se aporta también como conclusión de este estudio, que el fundamento epistemológico y el instrumento metodológico último en el que -a nuestro entender- se basa todo el pensamiento de Montesquieu, es la idea de interdependencia, que queda reflejada en su concepción de la ley, puesto que para él, la clave para comprender la naturaleza de la realidad es la relación existente entre los fenómenos. Y el instrumento más poderoso para transformarla es el conocimiento acerca de cómo se desenvuelven tales interacciones, siguiendo leyes que, a su juicio, es posible investigar y conocer.

Hemos procurado demostrar en este trabajo que la grandeza de la obra del bordelés, y la vigencia de sus planteamientos, no radica en las formulaciones que propone, sino en las conexiones intelectuales que establece entre aspectos ideales y empíricos; y de un modo muy particular, en las relaciones entre conocimiento, ciencia y praxis política, antecediendo y conectando así fuertemente con esa ansiedad latente en

---

<sup>2197</sup> Un ejemplo lo encontramos en el pensamiento utópico ecologista de E. Bloch (1855-1977). Cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, “Hacia la configuración de una sociología de la cultura ecológica”, en *op. cit.*, p. 240.

el pensamiento contemporáneo, y a la que responden las aspiraciones de la Antropología filosófica, de dar un sentido a las posibilidades existenciales del ser humano.

Para ello, y como afirmamos en la introducción, conscientes de que los ensayos de definir al hombre contemporáneo solo son fructíferos en términos sociológicos,<sup>2198</sup> o lo que viene a ser lo mismo, conscientes de que la realización de los seres humanos se enmarca en el orden sociocultural, hemos puesto de manifiesto que el bordelés se apoya en precoces consideraciones de psicología individual y social, analizando comparativamente las sociedades y teniendo en cuenta las conexiones medioambientales, antropológicas y socioculturales, lo que hace de la globalidad e implicaciones de su pensamiento todo un referente a retomar para afrontar los retos intelectuales y sociales de nuestros días, y supone -y considero esta afirmación importante- profundizar en una «historia de las modelizaciones de la autoconciencia de lo humano» histórica y culturalmente contextualizada.<sup>2199</sup>

El barón de La Brède parte también de un presupuesto investigado en las páginas precedentes, y es que con apoyo en la capacidad creativa y transformadora de los individuos, puesta de manifiesto en sus escritos, apuesta por hacer un uso moderado y responsable del margen de libertad del que el ser humano dispone en beneficio de la felicidad personal y la estabilidad social. Para ello es requisito necesario el equilibrio de las sociedades con su entorno, así como el de los hombres con la sociedad. Se ha puesto de manifiesto que así queda reflejado en su obra.

Todos estos rasgos propios de sus intereses y de su metodología confirman la opinión de Sergio Cotta, quien, a pesar de que los estudiosos le achacan el traer a Montesquieu en demasía al presente, apostó decididamente, como yo ahora, por la visión unitaria de la obra del bordelés.

Puede afirmarse que la del barón de La Brède es una filosofía preventiva, que suma al conocimiento el aspecto volitivo, esto es, el para qué queremos conocer. Él quiere conocer para prevenir, y en este sentido su pensamiento constituye un estadio anterior al del pensamiento complejo actual para el que –como ya se dijo en el capítulo

---

<sup>2198</sup> MARÍN, Higinio, *op. cit.*, p. 18.

<sup>2199</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 36,40.

segundo- el conocimiento cumple una función prospectiva que abarca tanto el estudio de lo real como de lo posible.<sup>2200</sup> Y esta es otra importante conclusión de este estudio.

De otro lado, ha quedado reflejado que en su obra se investigaban ya los efectos que los aspectos medioambientales, en general, y en particular los elementos físicos -y entre ellos destaca el clima-, tienen sobre el desarrollo cultural. Se ha visto que el autor tiene también en cuenta el efecto que la actividad de los seres humanos produce en el entorno, analizando el conjunto de factores que participan en los procesos socioculturales, en especial los políticos, desde la perspectiva de su mejor o peor adecuación a los condicionantes medioambientales y fisiológicos, así como a los objetivos propuestos por cada sistema sociocultural. A tal efecto, el bordelés postula que la influencia de los elementos físicos es menor en la medida en que las sociedades evolucionan culturalmente, observándose progresivamente un mayor peso de los factores ideales.

A su juicio, el conocimiento científico puede usarse, a través de la tecnología, para transformar el entorno medioambiental, pero igualmente puede ser utilizado preventivamente, en aras de una mayor adaptación de las sociedades a sus respectivos entornos. Y aún se deja ver en su obra algo más, en lo que insistimos reiteradamente: la posibilidad de investigar el medio ambiente, la naturaleza humana y los sistemas sociales por métodos científicos, persiguiendo una mayor comprensión de los universos simbólicos, los constructos cosmológicos y cosmogónicos, los paradigmas filosóficos y culturales, las creencias religiosas, las leyes, costumbres, hábitos, usos, instituciones y formas políticas más adecuadas para los fines que rigen o se pretende que se implanten y perduren en cada sistema sociocultural. Se ha visto también que, de ese modo, Montesquieu retoma planteamientos que tienen su origen en la filosofía griega.

Resumiendo, y en mi interpretación de su obra, la ciencia proporcionaría así un conocimiento que orienta preventivamente sobre las formas de organizarse material, institucional, económica, política y culturalmente a través de las leyes más adecuadas a los fines que persigue cada sociedad. El conocimiento aporta progresivamente una mayor conciencia de la interdependencia de los elementos implicados en los procesos socioculturales, permitiendo generar y potenciar aquellos ideales, creencias, valores y

---

<sup>2200</sup> Sobre el carácter prospectivo de la complejidad, cfr. VELÁZQUEZ, Héctor, *op. cit.*, p. 163. Cfr. MORIN, Edgar, ROGER CIURANA, Emilio, DOMINGO MOTTA, Raúl, "Características del pensamiento complejo", en *op. cit.*, pp. 64 ss.

cauces sociales, educativos y políticos que conduzcan a los individuos y las sociedades hacia su realización, tal y como lo describe el autor en *Del espíritu de las Leyes* al analizar los valores e instituciones asociados a las distintas formas de gobierno.

De sus reflexiones se puede aprehender, además del potencial preventivo que encierra todo saber, la ética que necesariamente va asociada a todo uso que se haga del conocimiento. Apuntan, de modo general, a la idea de que una mayor comprensión de cualquier proceso lleva a un mayor control sobre el mismo. Y si los procesos de individuación y socialización transcurren paralelamente, en los ámbitos subjetivo y social, y toda realidad sociocultural influye en los individuos, del mismo modo, la posibilidad de modelar o influir en los mecanismos internos de la psicología y el comportamiento de los individuos que él tiene en cuenta (memoria, olvido, hábitos, ritmos fisiológicos, pasiones, aspiraciones, sueños, imaginación, etc.) afectará a la conformación sociocultural.<sup>2201</sup> Y por ende, esto mismo puede extenderse a otras realidades en las que se ven recíprocamente afectados procesos medioambientales y humanos.

Hemos tratado de rescatar críticamente lo que, a nuestro parecer, aún no se ha investigado suficientemente de la obra de Montesquieu. Y lo hemos hecho, no para descontextualizar su pensamiento, sino para abrirlo a esa tradición de pensamiento que entiende la filosofía como una tarea de reflexión viva orientada a la praxis del presente. Y se ha constatado que la mirada del bordelés sigue constituyendo una vacuna contra los dogmatismos, que camina hacia una ciencia política preventiva que se apoye en el conocimiento científico que se tenga acerca de los mundos externos e internos que conforman a los hombres y a las sociedades. Una ciencia, que, expresada en una terminología actual, estaría guiada básicamente, tal y como se ha deducido de sus escritos, por los principios de complejidad, interdependencia, incertidumbre, autocrítica, moderación, prevención y equilibrio de factores; que caminaría pragmáticamente hacia un querer y un hacer individual y colectivo compartido más consciente y responsable, y que tiene en cuenta el detalle local sin perder de vista el contexto global.

Para comprender el pensamiento de Montesquieu hay que situarse cerca de la incertidumbre que acompaña la visión del espíritu humano y huir de todo dogmatismo

---

<sup>2201</sup> Para un análisis actual desde el punto de vista sociológico, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, pp. 64 ss. y 162 ss.



adoctrinador. Y no hay que atender tan solo a los criterios de la razón, sino que el propio autor, adelantándose a la época romántica, así como a la visión antropológica compleja que sigue desarrollándose hasta hoy día,<sup>2202</sup> tiene en cuenta para la definición del ser humano la importancia de la imaginación y de la afectividad, considerando la necesidad de investigar científicamente todas y cada una de las dimensiones de la condición humana. Y tanto como un conocimiento y una praxis racional, el autor invita a reconsiderar la importancia de factores que en principio carecen de tal naturaleza, como la creatividad, la imaginación, los hábitos o la fantasía. Elementos que, debido a la natural interacción entre todas las perspectivas posibles de la realidad, que Montesquieu persigue captar e investigar, tienen una influencia sobre lo racional.<sup>2203</sup> Hemos comprobado que Montesquieu reflexiona incluso sobre las posibilidades creativas y la psicología cognitiva de la etapa humana en que consiste la infancia.<sup>2204</sup>

Se concluyó que sus reflexiones apuntan a que todo fenómeno material, espiritual o cultural, se encuentra en una relación de dependencia con los fenómenos del entorno gracias a los cuales subsiste. Que en sus escritos prima lo natural sobre lo dogmático, lo aprehendido sobre lo revelado. Que al poner énfasis en la comprensión de los fenómenos naturales y su repercusión para la formación, el devenir y la subsistencia de individuos y sociedades, puede hablarse así del ecologismo anticipado presente en su obra.

Al igual que se propuso Montesquieu, hoy se persigue el conocimiento de las leyes de relación que rigen los fenómenos, así como la integración de las distintas perspectivas desde las que todo fenómeno es analizable. Perspectivas que nacen de las características y limitaciones cognitivas humanas, y no de la realidad misma, entendida cada vez más, al igual que el propio cerebro, como un *continuum*, que supera el dualismo cognitivo y aporta una visión del hombre como «producto de un trasiego

---

<sup>2202</sup> Morin habla de «la complejización de la antropología». MORIN, Edgar, *Mis demonios...*, p. 209.

<sup>2203</sup> No hay que olvidar que, como pone de manifiesto Johan Huizinga (1872-1945), que ha analizado el juego como fenómeno cultural, este no sólo constituye una función humana tan esencial como la reflexión o el trabajo, sino que, además, la génesis y el desarrollo de la cultura poseen un carácter lúdico. Cfr. HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

<sup>2204</sup> Hoy sabemos, por estudios de psicología cognitiva acerca de la infancia, que «comprender el mundo e imaginar cómo podría cambiarse van de la mano», pues de hecho se ha acreditado que «se iluminan las mismas regiones cerebrales cuando reconstruimos el pasado que cuando proyectamos el futuro». GOPNIK, Alison, *op. cit.*, pp. 217, 222.

constante de información» entre su cerebro, su cuerpo y el medio que le rodea.<sup>2205</sup> Desde la visión del bordelés, diríamos que producto de la síntesis entre naturaleza, ser humano y cultura, como se ha acreditado a lo largo de todas estas páginas.

Otra de las claves de Montesquieu que podemos aportar como conclusión de este trabajo, radica en el acento que, frente al dualismo propio de una visión mecanicista, y sin estar del todo exento de ella, pone el autor en el dinamismo de la naturaleza de la realidad, en el poder transformador del conocimiento, y en su apuesta por el conócete a ti mismo délfico. Aunque ya David Hume había reflexionado sobre el fenómeno transitorio y mudable del yo y de la identidad individual,<sup>2206</sup> si vinculamos los tres aspectos mencionados con el amplio planteamiento social que abarca Montesquieu, de sus escritos se deduce que la libertad humana no es algo que se ejercite en el vacío, sino que viene condicionada, tanto por los procesos que individualmente tienen lugar en cada sujeto, fruto de sus capacidades cognitivas y actividades cotidianas, como por el entorno medioambiental, cultural, moral y político en el que se desarrollan. Y, aunque muy precozmente, hemos puesto de manifiesto que el bordelés también advertía esa plasticidad -que hoy la ciencia predica del cerebro - que predispone al ser humano a labrarse su propio futuro en una u otra dirección, según confluyan los elementos que intervienen prioritariamente en tal proceso.

Así pues, el conocimiento confluyente acerca de uno mismo y del mundo que perseguía Montesquieu, para hacer de los hombres mejores ciudadanos y a las sociedades más capaces para proporcionar la libertad y la felicidad, constituye el punto de partida para intervenir en los procesos de transformación socioculturales, haciendo de la intervención misma un objeto de estudio.<sup>2207</sup>

Como afirmaba S. Cotta, el hombre es para el barón de La Brède agente pasivo de su entorno, y al mismo tiempo activo transformador del mismo. El bordelés camina

---

<sup>2205</sup> Cfr. MORA, Francisco, “La teoría del conocimiento unificado”, en *El reloj de la sabiduría...*, pp. 160 ss.

<sup>2206</sup> Recordamos que para Hume la identidad no viene a ser sino « (...) un manajo o colección de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez y están en perpetuo flujo y movimiento». Citado en RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, p. 285.

<sup>2207</sup> De hecho buena parte de los antropólogos trabajan hoy en esa dirección. Como acredita la obra de Ruiz Ballesteros, la Antropología Social es una disciplina especialmente indicada para abarcar las intencionalidades que subyacen en los intentos de cambiar la sociedad, así como para considerar tal intervención como un objeto de investigación en sí misma. Cfr. RUIZ BALLESTEROS, Esteban, *Intervención social: cultura, discurso y poder*, Madrid, Talasa, 2005.

así del conócete a ti mismo al hazte a ti mismo en sociedad,<sup>2208</sup> persiguiendo el equilibrio entre los factores implicados al seguir las reglas de la moderación y la prevención. Sin olvidar que el presente es fruto del pasado, que la memoria es el único remedio frente al olvido, y que sin una motivación suficiente que involucre la totalidad de las dimensiones humanas, especialmente a la emocional, la razón no se basta por sí sola. He pretendido acreditar esta idea a lo largo de los distintos capítulos. Desde la motivación para luchar por la felicidad, o la satisfacción por vivir la paternidad en la institución del matrimonio o fuera de ella, hasta la exaltación patriótica, ya sea nacional, o se trate de la patria común y universal en que consiste el sentimiento de ciudadanía terrestre, por poner algunos ejemplos, todo descansa para él sobre presupuestos físicos, emocionales, cognitivos y espirituales, relacionados entre sí en un entorno medioambiental dado que interactúa con contextos socioculturales.

Puede concluirse pues que, en la obra de Montesquieu, confluyen los elementos metódicos y de análisis que nos hacen pensar que persona y sociedad son el resultado de un proceso de construcción, de combinación y de interacción susceptible de ser investigado científicamente de modo paralelo e interdisciplinar, y cuyo conocimiento converge con los objetivos de la ciencia política, plasmándose en última instancia en leyes concretas. Por ello, para el bordelés, el legislador, junto al gobernante, son los que disponen de una mayor capacidad de influir en tal proceso, y por tanto deben disponer de los conocimientos, pero también poseer las capacidades, motivaciones y aptitudes necesarias para hacerlo.<sup>2209</sup>

Para el barón de La Brède, insistimos una vez más, el hombre es un ser relacional que se configura y comprende en las relaciones que establece con su entorno ambiental, con el misterio de la vida, con sus congéneres y consigo mismo. Y así se desprende de su entendimiento de la ley como relación, de su cercanía a la apreciación del devenir de las ‘cosas’ como fenómenos, de su entendimiento del hombre como ser social, de la importancia instrumental que atribuye al fenómeno religioso pese a mantenerse en el estudio de las segundas causas, y de la que otorga a la meditación

---

<sup>2208</sup> Cfr. MORA, Francisco, “Lo que nos enseña el cerebro: Del «conócete a ti mismo» al «hazte a ti mismo»”, en *El reloj de la sabiduría...*, pp. 179 ss.

<sup>2209</sup> No se trataría hoy de cumplir con la «insensata pretensión platónica de hacer al filósofo gobernante de la ciudad», pero sí es cierto que, como señala B. F. Skinner, hemos vivido, sobre todo por lo que se refiere al pensamiento social, en una época marcada por «opiniones y actitudes tradicionales pre-científicas». ARANA, Juan, “Libertad e investigación científica” en *op. cit.*, pp. 29, 94.

como fuente de fuerza espiritual. Se deduce también de la vinculación que establece entre la sabiduría y el conocimiento acerca de uno mismo.<sup>2210</sup>

De alguno modo su obra apunta ya a aquello sobre lo que, en siglos posteriores, filosofías como la de Husserl, Kierkegaard, Heidegger o Ricoeur, pondrán el acento. Como escribe Martin Buber a propósito del pensamiento de Kierkegaard y Heidegger:

«La situación del hombre no puede ser despojada ni del mundo de las cosas, ni del de los demás hombres y la comunidad, ni tampoco del misterio que apunta más allá de un mundo y de otro pero también más allá de uno mismo (...) Únicamente cuando tratamos de abarcar la persona humana en toda su situación, en todas sus posibilidades de relación con todo lo que no es ella, únicamente entonces podemos captar al hombre».<sup>2211</sup>

Si es cierto que, como escribe Martin Buber, vivimos en tiempos en los que se manifiesta «(...) la disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de la convivencia humana». Si, como señala, el hombre «(...) es incapaz de dominar el mundo que ha creado», y en cambio quiere sobrevivir como especie en un mundo de incertidumbre, la acción política debería (se trata de un deber ser metódico) orientarse a retomar la dirección del curso de los procesos económicos y técnicos, consciente de que para el logro de una seguridad sociológica debe acompañarse de propuestas coherentes, encaminadas a proporcionar una seguridad cosmológica, lo cual no es posible sin una visión amplia y totalizadora. Una visión comprensiva del conjunto de procesos que conforman a hombres y sociedades, basada en criterios científicos y orientada al bien común, como la que proporciona la obra de Montesquieu. Y si, como enseñó Kierkegaard, no puede ser eficaz ni puede perdurar una metafísica que no implique a la persona en toda su integridad, menos aún puede hacerlo una ideología, entendida como una mera definición particular de la realidad en defensa de intereses de poder sectoriales concretos.<sup>2212</sup>

---

<sup>2210</sup> El modo de que los hombres garanticen mínimamente en sociedad el cumplimiento de unos fines pasa por hacerse conscientes de la totalidad de relaciones que mantiene y que lo condicionan, hasta el punto de hacerlo 'uno con sus circunstancias' (Ortega) en tanto estas condicionan su destino, como prueba el devenir histórico analizado en la obra del bordelés.

<sup>2211</sup> Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 111-113.

<sup>2212</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 75-85. En 1942, Martin Buber identifica la falta de confianza como la causa principal de la radical situación de crisis que se avecina a los hombres, la llama «crisis de la confianza», y es debido a la soledad que provoca «la doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cómica y la vital». Ante tal hecho predica la necesidad de una ciencia filosófica del hombre, que abarcando la antropología y la sociología, asuma como objeto de estudio la relación de «el hombre con el hombre», buscando una comprensión nueva de la persona y la comunidad que supere, sin quedarse en un mero eclecticismo, la alternativa que históricamente ha resultado ser estéril entre individualismo y el colectivismo. Una ciencia que estudie al hombre en todas sus dimensiones, como ser partícipe de la

En síntesis, Montesquieu despliega en su obra una cartografía unitaria que abarca conjuntamente la totalidad de la naturaleza física y la condición humana y social, puesto que a su juicio “el corazón es ciudadano de todos los países”,<sup>2213</sup> y la naturaleza es la gran infraestructura donde todo se desarrolla, y por tanto hay que partir de sus reglas.

Al hacer esta afirmación, y atender al mismo tiempo a las diferencias existentes en las sociedades de su tiempo, sitúa lo antropológico en el centro mismo del análisis cívico y jurídico, y escapa así -a mi juicio- de la crítica que se hace a la noción de ciudadanía gestada en la modernidad, de ser responsable de «homogeneizar de manera ficticia a todos los individuos que integran la sociedad, desconociendo sus rasgos diferenciales y la pluralidad de sus circunstancias».<sup>2214</sup> Se adelanta incluso a la revisión contemporánea de la noción de ciudadanía que se produce como consecuencia fundamental del declive de los estados, de la ruptura de la ecuación que iguala ciudadanía con nacionalidad, de la multiplicidad de identidades sociales a que aboca la globalización, y de la apertura del mundo del derecho a la nuevas realidades sociológicas y a los más recientes conocimientos antropológicos.<sup>2215</sup>

Puede concluirse que el bordelés no disocia, sino que conecta conocimiento, método y praxis individual y social. Su ciencia de lo social se apoya, con criterios éticos, en una cartografía amplia, en tanto el autor enumera y reflexiona sobre la casi totalidad de los factores que reconoce como implicados en los procesos de construcción identitaria y sociocultural. Trata de analizar separadamente los hilos del tapiz para luego reunirlos en una comprensión global. C. Iglesias fue más allá en su análisis y apuntó en su momento a concepciones holísticas, recogiendo la idea (expresada por Labrousse) de

---

existencia en la totalidad de las relaciones que establece con su entorno y con el resto de los seres vivos. Solo así podrá encontrarse, dice Buber, una alternativa «genuina» que, anclando sus raíces en el poder de la comunicación y la esfera del «entre», muestre el camino hacia la producción de personas y comunidades auténticas. Afirma Buber: «El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al hombre, no ve más que la “sociedad”. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto». Cfr. BUBER, Martin, *op. cit.*, pp. 136-151. Sin duda, una revisión de la obra de Montesquieu, participe sin duda de las cualidades y de los planteamientos de los que tan necesitados están el hombre y las sociedades de hoy, puede contribuir a despejar el camino. Respecto del empleo del término “ideología”, cfr. BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op. cit.*, p. 155.

<sup>2213</sup> MONTESQUIEU, *Cartas...*, 67, p. 171.

<sup>2214</sup> PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *op. cit.*, p. 217.

<sup>2215</sup> HEATER, Derek, *op. cit.*, p. 261. Como señala Heater, « (...) la pregunta realmente difícil de responder es cómo el individuo puede acomodar identidades sociales múltiples (...) ». *Ibíd.*, p. 263.

que en Montesquieu el estudio del hombre material y del hombre mental forma parte del estudio del hombre global.<sup>2216</sup>

Se trata de un mapa también globalizador, en tanto ya en el siglo XVIII aspira a abarcar comparativamente la totalidad de las culturas a su alcance. Pero, frente a los criterios universales de la razón, su globalismo abarca a un tiempo lo particular y lo universal, sin olvidar los detalles. La realidad aparece en la obra de Montesquieu en sus múltiples formas y particulares manifestaciones que tratará de explicar. Y para ello recurre a los lenguajes que mejor expresan tales realidades, por ejemplo el literario, cuando se trata de describir las paradojas de la condición humana en su devenir social y cultural, como queda reflejado en las *Cartas Persas*.

Cabe recordar en este punto que en su metodología, en la que, como se sostuvo, debe de distinguirse -aunque se encuentren estrechamente vinculados- el camino a seguir para la obtención del conocimiento, esto es, la epistemología o fundamento del conocimiento y su método, de la metodología práctica que proponen las ciencias sociales para el logro de sus objetivos, se sirve tanto de la razón como de la persuasión, y que en su discurso hay una clara presencia de la duda.<sup>2217</sup> De acuerdo con su visión de las capacidades y limitaciones humanas, los resultados científicos caminan hacia una *docta ignorantia* que incluso hace dudar en materia religiosa.<sup>2218</sup>

Además, siempre apuesta por el diálogo frente a la disputa, y solo con carácter subsidiario y último admite el recurso a métodos violentos: «Solo sé servirme de tales medios violentos cuando he intentado todos los demás» escribe.<sup>2219</sup> Podría afirmarse que el bordelés participa de las ideas que sostuvo d'Holbach acerca de que la razón no

---

<sup>2216</sup> En el sentido propuesto por la R.A.E.: 'Holismo': «(De holo- e -ismo).1. m. Fil. Doctrina que propugna la concepción de cada realidad como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen», Diccionario R.A.E., Madrid, Espasa Calpe, 1999. Cfr. IGLESIAS, C., *El pensamiento...*, p. 9.

<sup>2217</sup> De ello se ocupa ya desde la Antigüedad la ciencia denominada Retórica, definida como el «arte de bien decir, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover». Es una disciplina transversal a distintos campos de conocimiento, que se ocupa de estudiar y de sistematizar procedimientos y técnicas de utilización del lenguaje, al servicio de una finalidad persuasiva o estética del mismo, añadida a su finalidad comunicativa. Diccionario R.A.E., Madrid, Espasa Calpe, 1999. Pero la persuasión no afecta tan solo al lenguaje, también a los sentimientos, se trata de una fórmula que, como señala Derek Heater, fue bien encauzada por los atenienses, pero la pregunta es hoy la siguiente: «¿Pero cómo puede traducirse el sentimiento de comunidad que era factible en la polis en una nación-estado moderna?». HEATER, Derek, *op. cit.*, p. 259.

<sup>2218</sup> «Mi querido Usbek, cuando veo a hombres que se arrastran sobre un átomo, es decir, la tierra, que solo es un punto del universo, proponiéndose directamente como modelos de la Providencia, no sé cómo conciliar tanta extravagancia con tanta pequeñez». MONTESQUIEU, *Cartas...*, 69, pp. 185-186.

<sup>2219</sup> *Ibid.*, 65, p. 167.

derrama sangre, de que el hombre ilustrado es pacífico, y de que la inteligencia es lenta, pero segura.

Para ir finalizando, hay que subrayar que la integración de saberes que se aprecia en la obra de Montesquieu no es ajena a las necesidades presentes. Dicho entronque es más fácil de visualizar hoy día que en épocas anteriores gracias al mayor conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, a la diversificación de campos especializados de investigación, así como al fenómeno de globalización y complejidad del conocimiento y de las sociedades al que se está asistiendo. Pero sobre todo, debido a la evidencia, cada vez más palpable, de que el principio de interdependencia que rige el pensamiento de Montesquieu, y que afirma que todo está relacionado con todo, lleva a deducir que sin construir un necesario equilibrio simbiótico con el entorno natural, con otras culturas y consigo mismo, las perspectivas del ser humano de conservarse y evolucionar como especie, disminuyen en la medida en que aumenta el desequilibrio.

No se habla aquí de algo ajeno a los planteamientos de Montesquieu, a la filosofía política, o a los estudios antropológicos. Estas afirmaciones se encuentran en línea con las grandes corrientes que preocupan al pensamiento de siempre y de hoy. No en vano, el historiador de la Ciencia Política George Sabine, afirmó en su día al respecto que las formas de organización sociopolíticas son la manifestación más importante de adaptación humana al ambiente, tanto externo como interno.<sup>2220</sup> Desde esta perspectiva ha quedado acreditada a lo largo de la investigación la presencia en el pensamiento de Montesquieu, tanto del componente adaptativo, como del evolutivo, así como la identificación de los indicadores del grado de desarrollo evolutivo de los pueblos.

Si bien los diversos poderes institucionalizados en cada sociedad histórica han utilizado el conocimiento como instrumento persuasivo de dominación y perpetuación en el poder, nunca, salvo en Antropología General, se ha hecho del estudio conjunto de ese proceso global (que abarca desde una teoría general del conocimiento hasta la elaboración de las bases metodológicas de una ciencia para la construcción de lo social) una rama unitaria del conocimiento; no ya una ciencia con un objeto cerrado y delimitado, sino una perspectiva de investigación unitaria de lo ontológico, lo físico, lo filosófico, lo antropológico, lo sociocultural, y más específicamente lo político, algo que sí queda plasmado en la obra del bordelés. Y así se ha tratado de acreditar.

---

<sup>2220</sup> SABINE, George, *op. cit.*, pp. 19, 435.

Sin perjuicio de la complementariedad de ciencias y estudios aislados, sigue siendo una aspiración que Aristóteles formuló, que atribuyó a la Ciencia Política como culmen de las ciencias en el alumbramiento de nuestra cultura, y que constituye otro de los mayores y vigentes valores que se rescata aquí del pensamiento de Montesquieu. En defensa de este mismo planteamiento, otro investigador de su obra como es Manuel Santaella, afirma:

«Los más próximos filósofos a nuestro autor, desde parámetros cronológicos, como son Hobbes, Spinoza y Grocio, analizan la esencia de la sociedad política y formulan su modelo ideal desde una perspectiva abstracta y distante de las realidades concretas. En este sentido, la *Política* de Aristóteles se halla más próxima a *El espíritu de la leyes*, en el campo de la metodología, que la de los autores anteriormente citados».<sup>2221</sup>

Para traer aún más esta idea al presente, hay que poner de manifiesto que la vastedad y dinamismo de los asuntos de los que se ocupa la ciencia actual ha desembocado en una inevitable tendencia a la diversificación y a la excesiva especialización de puntos de vista, cada uno de los cuales asume su particular metodología, que se asienta a su vez sobre una perspectiva acerca de los fundamentos y límites del conocimiento.<sup>2222</sup>

Tal fenómeno es lo que ha hecho hablar de la existencia de comunidades científicas que disponen de sus propios paradigmas, como hizo Thomas Kuhn, a los que algunos autores les atribuyen una validez epistemológica histórica y relativa. El filósofo de la ciencia que con su mirada trata de abarcar a todos ellos, se acerca así a nuevas maneras de ver el mundo, a nuevas cosmovisiones en las que entran en juego y se debaten conceptos tales como el de antropoceno, holismo, sistema, paradigma holográfico, ecología, complejidad, interdependencia, caos, incertidumbre, autoorganización, neurociencia, neurocultura, universos, multiversos, y otros.

Se dinamita así la pretensión de alcanzar un conocimiento universalmente válido basado en los presupuestos asumidos hasta ahora como fundamentos del saber. Se cuestionan los fundamentos de la ciencia. Se ponen progresivamente en tela de juicio el concepto de racionalidad única y los métodos de ella derivados, y se reclama por

---

<sup>2221</sup> SANTAELLA, Manuel, *op. cit.*, p. 47.

<sup>2222</sup> Cfr. VALDEZ, Julio C., "Mutaciones e incertidumbre en la ciencia actual", [en línea]. Monografías [Ref. de 26 de enero de 2012]. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos13/integcie/integcie.shtml#MUTAC>.



algunos una epistemología de la complejidad que asuma como objeto de estudio el conjunto unificado de la realidad, y que tenga en cuenta la totalidad de las dimensiones de la condición humana, dando cabida a la emocionalidad, al ingenio, a la creatividad y a las neurociencias, entre otros factores y perspectivas.

Esta crisis radical, este cambio profundo que afecta a la ciencia a niveles epistemológicos y metodológicos, no es un fenómeno aislado. Transcurre de modo paralelo al proceso de transformación económica y sociocultural global que está teniendo lugar, y es especialmente propiciado por la extensión de los valores socioculturales de Occidente.

Si, como parece obvio, el conocimiento no constituye un fin en sí mismo, sino que, como toda realidad, sirve para la transformación de otras parcelas -y así lo afirma la obra de Montesquieu en el contexto de la Ilustración-, es evidente que el saber que el ser humano dispone de sí mismo y del medio ambiente en el que vive, le sirve para transformar su realidad, pudiendo hacerlo en beneficio propio, al ser consciente de la necesidad de mantener un equilibrio con el entorno para subsistir. Si se admite algún margen de libertad en el hombre, este puede ser utilizado o no, para construir realidades socioculturales que le acerquen o le alejen de su realización y felicidad.

Desde la perspectiva del siglo XXI, son muchos los autores que recogen el eco, la necesidad, a la luz de los conocimientos antropológicos de hoy día, de retomar el proyecto de ilustración universal que amparó el nacimiento de las actuales democracias y surgió en la Ilustración empujado por la Revolución Francesa.<sup>2223</sup> Esta posibilidad es asumida hoy, en un marco más amplio, por todos aquellos pensadores que apuestan por la adopción de los arquetipos socioculturales más adecuados a las necesidades presentes. Se habla así de los esfuerzos, individuales y colectivos, encaminados a la emergencia de una nueva *gestalt* cultural, del nacimiento de nuevas cosmovisiones holísticas y participativas basadas en la complejidad.<sup>2224</sup>

Hoy se sabe que la propia representación que se hace de la realidad y del conocimiento que de ella se puede obtener, que los motivos, objetivos, y modos de investigación no son neutros, sino que implican ya decantarse en una u otra dirección.

---

<sup>2223</sup> RODRIGUEZ VALLS, Francisco, *op. cit.*, pp. 120 ss.

<sup>2224</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 552.

Puede existir un saber más o menos objetivo, pero como también apuntaba Montesquieu, no hay un saber neutro que no produzca efecto alguno, que no trascienda a lo ético de uno u otro modo. Como se ha justificado en esta tesis, epistemología y construcción social caminan de la mano en sus escritos.

Si se conviene en señalar que las principales dificultades a que se ha visto abocado el pensamiento moderno son de índole epistemológica, el pensamiento y la ciencia por hacer se encuentran abocados a ser perspectivas orientadas a investigar el constructo de lo humano, puesto que como se dijo en el capítulo primero, si algo trasciende a nuestros días tras el giro epistemológico que opera desde el pensamiento de Copérnico, es que «el mundo, en cierto sentido esencial, es un constructo».<sup>2225</sup>

La gestación de nuevos modelos científico-sociales y su plasmación en realidades socioculturales, requiere asumir la complejidad del proceso que va desde la conciencia de existir a la elaboración de las normas por las que se rige cada sociedad, pasando por la investigación de los resultados de las diferentes maneras de interacción humana con el entorno.

Tal saber es imposible de alcanzar sin una colaboración interdisciplinaria que oriente los esfuerzos científicos y políticos en un mismo sentido.<sup>2226</sup> Y la interdisciplinaria no es posible sin una mirada que todo lo abarque, sin una visión integradora que, pese a presentar muchos problemas, se tiende a recuperar tal y como se concibió en los orígenes de la filosofía.

Hacia tal gigantesca tarea cognitiva, metódica, ética y social, se orientó la obra de Montesquieu, ejemplificando ya, en el núcleo de la modernidad, los esfuerzos hacia los que canalizar nuestros sistemas socioculturales. Aunque no se trata de un ejemplo aislado ni de un planteamiento novedoso, sino que como señala J. C. Valdez, cada vez se tiende más a recuperar el proyecto integral de conocimiento originario de la ciencia social, como articulación de teoría y práctica para la transformación social.<sup>2227</sup> Y como

---

<sup>2225</sup> TARNAS, Richard, *op. cit.*, p. 525.

<sup>2226</sup> Entre otras cosas, porque desde el período histórico de la industrialización es la política, junto con el capital, la que marca las líneas de investigación científica. Cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *op. cit.*, pp. 38 ss.

<sup>2227</sup> Cfr. VALDEZ, Julio C., “Mutaciones e incertidumbre en la ciencia actual”... Asimismo cfr. ORTÍ, Alfonso, “La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de

se ha expuesto, el bordelés lo hizo inspirado en una tradición filosófica perenne que hace coincidir el conocimiento que se tiene acerca de uno mismo y el que se tiene acerca del mundo, persiguiendo la coherencia entre el pensamiento y la acción, entre la razón y la motivación, y en definitiva, no apreciando líneas divisorias infranqueables entre el estudio de lo humano y la ciencia.

Lo argumentado hasta el momento coincide con opiniones autorizadas como, por ejemplo, la de Boaventura de Sousa Santos. Si como se dijo y afirma Dalmacio Negro, toda concepción política descansa en un presupuesto antropológico y moral,<sup>2228</sup> de Sousa Santos va más allá, reclamando, para hacer posible un cambio en la visión que se tiene de lo político, la necesidad de adoptar nuevos puntos de vista epistemológicos, nuevas maneras de aproximarse e interpretar la realidad como un campo de posibilidades, y nuevas formas de entender la subjetividad basadas en un principio dialógico.

A su juicio, se requiere pasar de una «una epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión», que abarque no solo a los sujetos, sino también a las colectividades, superando sus limitaciones ópticas. Propone de Sousa caminar hacia el conocimiento apoyados, más allá de la racionalidad científica, en una «ecología de saberes» con conciencia de sus implicaciones éticas y políticas; así como en un «conocimiento prudente» regido por el principio del reconocimiento de las diferencias, que conduzca al ser humano «hacia una vida decente».<sup>2229</sup>

He traído a colación las palabras de Sousa Santos porque las comparto y porque nos recuerdan la riqueza de perspectivas que han sido analizadas en Montesquieu, poniendo de manifiesto la vigencia y potencialidades aún por explotar de su pensamiento.

Como dice Jean Starobinski al comienzo de su obra «la gloria de Montesquieu quedó congelada demasiado pronto en el mármol de los bustos y el metal de las medallas». Demasiado pronto porque su intento de comprender el mundo tal como es y

---

la investigación social”, en DELGADO, J. M. y GUTIÉRREZ, J. (coordinadores), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, 1995, pp. 85-95. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/7055034/Orti1999>.

<sup>2228</sup> NEGRO, Dalmacio, op. cit, p. 93.

<sup>2229</sup> Cfr. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, op. cit., pp. 41, 83, 179 ss., 228.

de adaptarse a él, su afán por trasvasar esos conocimientos al terreno de lo práctico, sigue plenamente vigente. Y sobre todo porque «los nuevos equilibrios que deseaba nunca se lograron», están por conquistar.<sup>2230</sup>

Termino apropiándome de una genial frase del bordelés:

«He trabajado para dar una idea clara de estas cosas que, en los autores de aquellos tiempos, son tan confusas y oscuras que en verdad, sacarlas del caos en que se encuentran es en realidad descubrirlas».<sup>2231</sup>

---

<sup>2230</sup> Cfr. STAROBINSKI, Jean, *op. cit.*, pp. 9 ss.

<sup>2231</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XXVIII, 28, p. 679.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **EDICIONES IMPRESAS DE LA OBRA DE MONTESQUIEU EN QUE SE HA APOYADO ESTA INVESTIGACIÓN:**

MONTESQUIEU, *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

\_\_\_\_\_, *Oeuvres complètes*, sous la direction de M. André Masson, 3 vols., Paris, Nagel, 1950-1955.

\_\_\_\_\_, *Cartas persas*, Buenos Aires, Losada, 2005.

\_\_\_\_\_, *Del Espíritu de la Leyes*, Madrid, Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_, *Del espíritu de la leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007.

\_\_\_\_\_, *El espíritu de la leyes*, Madrid, Istmo, 2002.

\_\_\_\_\_, *El templo de Gnido*, Madrid, Sequitur, 2009.

\_\_\_\_\_, *Ensayo sobre el gusto*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

\_\_\_\_\_, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Alba, 1997.

\_\_\_\_\_, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, Pisa, Edizioni ETS, 2011.

### **OBRAS MONOGRÁFICAS, CAPÍTULOS DE LIBROS, ARTÍCULOS Y DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS CONSULTADOS ESPECÍFICOS SOBRE MONTESQUIEU:**

ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974.

\_\_\_\_\_, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

ARMANDI, Marco, “Laboulaye e Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 627-670.

BARRIERE, P., *L'Académie de Bordeaux centre de culture internationale au XVIII<sup>e</sup> siècle (1712-1792)*, Bordeaux-Paris, Bière, 1951.

BECQ, Annie, “Montesquieu et la gaieté”, *Revue Montesquieu*, 6, 2002, pp. 5-15.

BENREKASSA, Georges, *Montesquieu, La liberté et l'histoire*, Paris, Hachette, 1987.

\_\_\_\_\_, “Liberté” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 28 de abril de 2012]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=476>>.

BIANCHI, L., “Montesquieu naturaliste”, in C. Volpilhac-Auger (a cura di), *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720)*. Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996), Napoli-Paris-Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999, pp. 109-124.

\_\_\_\_\_, “Ateísmo” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=339>>.

BINOCHE, Bertrand, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.

\_\_\_\_\_, “Comment suivre la nature. Tracy, lecteur de Montesquieu (2001)”, *Revue Montesquieu*, 5, 2001, p. 59-91.

BINOCHE, B.-TINLAND, F., *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Paris, Champ Vallon, 2000.

BORGHERO, Carlo, “Durkheim lettore di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 671-711.

CABRERA RODRÍGUEZ, José Antonio, *El poder tripartito. Legalidad y libertad en el pensamiento de Montesquieu*. Trabajo académico no publicado. Universidad de Sevilla, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, 2009.

CAPITANI, Pietro, “Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l'Esprit des lois» di Destutt de Tracy”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 461-478.

CASABIANCA, Denis de, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.

\_\_\_\_\_, “Climats”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. De 19 de diciembre de 2010]. en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=295>>.

\_\_\_\_\_, “Histoire naturelle” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 26 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=303>>.

CASADEI, Thomas, “Il senso del ‘límite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti...*, pp. 805-838.

CASADEI, Thomas; FELICE, Doménico, “Por una filosofía del límite: Sergio Cotta, intérprete de Montesquieu”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 21, primer semestre de 2009, pp. 3-26.

CATTANEO, Mario A., “L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 1, pp. 131-158.

CECARRELLI, Alessandro, “Il momento montesquieuiano di Louis Althusser”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 775-804.

COTTA, Mauricio; FELICE, Domenico «Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta» en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 893-905.

COTTA, Sergio, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953.

\_\_\_\_\_, “La funzione politica della religione secondo Montesquieu”, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1966, fasc. 3, pp.582-603.

\_\_\_\_\_, “L’idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu”, Actes du Congrès Montesquieu, Burdeos, 1955, pp. 258-260.

COURTOIS, Jean-Patrice, “Montesquieu – Les années de formation (1689-1720), Cahiers Montesquieu, n° 5, 1999, textes réunis et présentés par Catherine VOLPILHAC-AUGER”, *Revue Montesquieu*, 4, 2000, pp. 214-217.

CRISTANI, Giovanni, “L’esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell’*Esprit des lois*”, en Domenico Felice (coordinador), *Politica, economia e diritto nell’“Esprit des lois” di Montesquieu*, Quaderni di “Dianoia”, n° 4, Bologna, Clueb, 2009.

\_\_\_\_\_, “Montesquieu. Scritti scientifici”, en <http://www.montesquieu.it/files/Riviste/numero1.pdf>

DERATHÉ, R., “La philosophie des Lumières en France: raison et modération selon Montesquieu”, *Revue internationale de philosophie*, 21, 1952.

DOMINGUEZ, Antonio, “Las letras persanes y las cartas marruecas: la función de la perspectiva en la crítica social de dos novelas epistolares”, en *Imágenes de Francia en las letras hispánicas: [Coloquio celebrado en la Universidad de Barcelona, 15 a 18 de noviembre de 1988] / coord. por Francisco Lafarga Maduell, P.P.U.*, 1989, pp. 47-56.

DURKHEIM, Emil, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la Sociología*, Madrid, Miño y Dávila editores, 2001.

ERHARD, Jean, *L’Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

\_\_\_\_\_, “A la découverte des finances publiques: le *Mémoire sur les dettes de l’Etat*”, *Cahiers Montesquieu*, n° 5, 1999, p. 127-142.

ESKÉNAZI, A., “Peuple et nation dans De l’esprit des loix”, *Revue Montesquieu*, 3, 1999, pp. 111-124.

FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005.

\_\_\_\_\_, *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el Esprit des lois de Montesquieu*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

\_\_\_\_\_, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013.

\_\_\_\_\_, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell’Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.

\_\_\_\_\_, [ed.], *Leggere l’«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998.

\_\_\_\_\_, (coordinador), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all’epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Angeli, 2000.

\_\_\_\_\_, (coordinador), “Politica, economia e diritto nell “Esprit des lois” di Montesquieu”, *Quaderni di "Dianoia"*, n° 4, Bologna, Clueb, 2009.

\_\_\_\_\_, “Montesquieu, la sociologia e la medicina”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 23, 6 de marzo de 2010. Disponible en [http://institucional.us.es/araucaria/otras\\_res/2010\\_3/reseña\\_0310\\_2.htm](http://institucional.us.es/araucaria/otras_res/2010_3/reseña_0310_2.htm).

\_\_\_\_\_, “Voltaire lettore e critico dell’ «Esprit des lois»”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 1, p. 179.

GALLI, Stefano B., “Federigo Sclopis e la ‘lezione’ di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 589-609.

GEFFRIAUD ROSSO, J., *Montesquieu et la féminité*, Pisa, La Goliardica, 1977.

GOLDONI, Marco, “Charles Eisenmann lettore dell’ «Esprit des Lois»”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 759-774.

GOLDZINK, Jean, *La Solitude de Montesquieu. Le chef-d’œuvre introuvable du libéralisme*, París, Fayard, 2011.

\_\_\_\_\_, *Montesquieu et les passions*, Paris, PUF, 2001.

GOYARD-FABRE, Simone, *La philosophie du Droit de Montesquieu*, París, Klincksieck, 1973.

\_\_\_\_\_, *Montesquieu: La Nature, les Lois, la Liberté*, París, PUF, 1993.

GRANDEROUTE, Robert, “Éducation, instruction”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 6 de enero de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=126>>.

HERMOSA, Antonio, “La Europa de Montesquieu”, en *elmercuriodigital.es*, 22 de noviembre de 2009, [ref. de 8 de mayo de 2010]. Disponible en Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/tribuna/DOC0350-AH.pdf>.

IGLESIAS, Carmen, *El pensamiento de Montesquieu. Ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005.

\_\_\_\_\_, *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.

\_\_\_\_\_, “El paraíso perdido en las «Cartas persas» y en los «Discursos» roussonianos”, en *Revista de estudios políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, N° 8, 1979, pp. 165-184.

\_\_\_\_\_, “Naturaleza humana: mito y realidad”, en *Revista de cuadernos hispanoamericanos*, N.º 309, marzo de 1976, pp. 1-31.



IGLESIAS, Carmen; RODRÍGUEZ, Julio; RODRÍGUEZ, Luis, *Los orígenes de la teoría sociológica: Montesquieu, Rousseau, Hegel, Saint-Simon, Comte, Marx, Spencer*, Madrid, Akal, 2001.

IOFRIDA, Manlio, “Un «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2.

JOLY, Maurice, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, Barcelona, Muchnik, 1987.

KINGSTON, Rebecca E.. “Religión” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 23 de noviembre de 2010]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=434>>.

LANARO, Giorgio, “Auguste Comte e la genesi dell’interpretazione ‘sociológica’ di Montesquieu”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 551-567.

LARRÈRE, Catherine, “Céline Spector. Montesquieu et l’émergence de l’économie politique”, *Revue Montesquieu*, Nº 8, 2006, p. 249-258.

\_\_\_\_\_, “Montesquieu économiste? Une lecture paradoxale”, en Catherine Volpilhac-Auger (ed.) *Montesquieu en 2005*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, pp. 243-266.

\_\_\_\_\_, “Commerce et finances dans les Péenses. Questions de méthode”, *Revue Montesquieu*, Nº 7, 2004, p. 41-56.

\_\_\_\_\_, “Bordeaux, le vin et les Anglais. Commerce ou passion?”, *Dixhuitième siècle*, 29, 1997.

\_\_\_\_\_, “Céline Spector, Le Vocabulaire de Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, 5, 2001, pp. 202-203.

\_\_\_\_\_, “Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu”, *Cahiers Montesquieu*, nº 5, 1999, p. 163-183.

\_\_\_\_\_, “Céline Spector, Montesquieu, les Lettres Persanes : de l’anthropologie à la politique, Paris, PUF, 1997”, *Revue Montesquieu*, 1, 1997, p. 162-166.

LEVI-MALVANO, *Montesquieu e Machiavelli*, París, Champion, 1912.

MAGRIN, Gabriele, “Confutare Montesquieu. La crítica di Condorcet tra epistemologia e filosofia politica”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, pp. 377-379.

MANIN, Bernard, “Montesquieu et la politique moderne”, en Cahiers de philosophie politique de l’université de Reims, Bruxelles, Ousia, 1985.

MILHAUD, G., “Le regard scientifique de Montesquieu”, «Europe», 57 (1977), pp. 31-41.

POSTIGLIOLA, A., “Montesquieu entre Descartes et Newton”, in C. Volpilhac-Auger (a cura di), *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720)*. Actes du colloque de

Grenoble (26-27 septembre 1996), Napoli-Paris-Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999, pp. 91-108.

POZZI, Regina, “*Alle origini della scienza dell’uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 611-626.

RÉTAT, Pierre. “Dios, dioses” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [ Ref. de 24 de noviembre de 2010]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=156> >.

ROBERTO, Umberto, “Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 713-736. Recogido en Piero pp. 176-177.

ROTOLO, Antonio, “«Geist der Gesetze» e dominio Della politica”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, pp. 505-549.

ROTTA, Salvatore, «Economia e società in Montesquieu», *Cromohs*, 7 (2002): 1-10, <URL:[http://www.cromohs.unifi.it/7\\_2002/rotta\\_economia\\_societa.html](http://www.cromohs.unifi.it/7_2002/rotta_economia_societa.html)> e in *Scritti scelti di Salvatore Rotta*, in *Eliohs*®, 2002 [http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta\\_economia\\_societa.html](http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_economia_societa.html)

SANTAELLA, Manuel, *El legislador y el arte de legislar en Montesquieu*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.

SCHWARTZ, Pedro, *En busca de Montesquieu. La democracia en peligro*, Madrid, Encuentro, 2007.

SHACKLETON, Robert, “La religión de Montesquieu”, Actes du congrès Montesquieu, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 287-336.

\_\_\_\_\_, *Montesquieu a Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

SPECTOR, Céline, *Montesquieu, les Lettres Persanes: de l’anthropologie à la politique*, Paris, PUF, 1997.

\_\_\_\_\_, *Le Vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2001.

\_\_\_\_\_, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004.

\_\_\_\_\_, *Montesquieu et l’émergence de l’économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006.

\_\_\_\_\_, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010.

\_\_\_\_\_, “Coutumes, moeurs, manières”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 11 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=234> >.

\_\_\_\_\_, “Esprit général”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de diciembre de 2010]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=236> >.

\_\_\_\_\_, “Société”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 9 de enero de 2011]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=241> >.

\_\_\_\_\_, “Aristote”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=230>>.

\_\_\_\_\_, “Platon”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 1 de abril de 2012]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=240>>.

\_\_\_\_\_, “Montesquieu et l’histoire: théorie et pratique de la modération”, in B. BINOCHÉ-F. TINLAND, *Sens du devenir et pensée de l’histoire*, Paris, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75.

SOREL, Albert; MASSON, Gustave, *Montesquieu*, Milton Keynes UK, Bibliolife, 2010.

STAROBINSKI, Jean, *Montesquieu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

STEWART, Philip, “Jean Goldzink, Montesquieu et les passions”, *Revue Montesquieu*, 5, 2001, pp. 200-201.

THORNTON, John, “Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al «Decline and fall of the Roman Empire»”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 2, p. 283.

TORLAIS, J., “Montesquieu homme des sciences”, in L. Desgraves (a cura di), *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 349-353.

TOUCHEFEU, Yves, “Écrivains grecs” [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=387>>.

VALLET DE GOYTISOLO, J., *Montesquieu: Leyes, gobiernos y poderes*, Madrid, Civitas, 1986.

VAZQUEZ, Lydia; HERRERO, Isabel, “Recepción de Montesquieu en España a través de las traducciones”, en *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, Universidad de Oviedo, 1991, pp. 143-158.

VENTURELLI, Piero, “Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo). Montesquieu.it (en línea). 1-2009 [referencia de 24 de marzo de 2011]. Disponible en [http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1\\_2009.pdf](http://www.montesquieu.it/files/Sommari/1_2009.pdf).

VERNAZZA, Diego, [en línea]. Montesquieu. Unité Mixte de Recherche, 5037, CNRS. [Ref. de 9 de julio de 2011]. “Lecture critique de l’ouvrage de Céline Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010”. Disponible en [http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Celine\\_Spector\\_Liberte\\_droit\\_et\\_histoire.pdf](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Celine_Spector_Liberte_droit_et_histoire.pdf).

VERRI, Luca, “Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangeri”, en FELICE, Domenico (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. 1, pp. 357-375, recogido en VENTURELLI, Piero, “Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo)...p. 143.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine, (dir.), “Montesquieu – Les années de formation (1689-1720)”, *Cahiers Montesquieu*, n° 5, 1999.

\_\_\_\_\_, “Antiquité (classique)”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 19 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=109>>.

\_\_\_\_\_, “Écrivains latins”, [en línea]. Dictionnaire électronique Montesquieu. [Ref. de 20 de abril de 2011]. Disponible en: <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=197>>.

#### **OBRAS GENERALES Y ESTUDIOS MONOGRÁFICOS CONSULTADOS NO ESPECÍFICOS SOBRE MONTESQUIEU:**

AGUIRRE, José Carlos (ed.), *Cartografías de la experiencia enteogénica*, Madrid, Ediciones Amargord, 2007.

AMOROS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

ANDER-EG, Ezequiel, *Claves para introducirse en el estudio de las inteligencias múltiples*, Sevilla, Homo Sapiens, 2007.

ARANA, Juan, *El caos del conocimiento*, Barañáin, Eunsa, 2004.

\_\_\_\_\_, “Aspectos epistemológicos de la relación entre matemáticas y filosofía en el siglo XVII”, en *Thémata*, Universidad de Sevilla, Nº 1, 1984.

ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

ARMSTRONG, Karen, *Breve historia del mito*, Barcelona, Salamandra, 2005.

ARISTÓTELES, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

ARON, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Madrid, Tecnos, 2004.

AYALA, Francisco, *Darwin y el diseño inteligente: Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

BACHELARD, Gastón, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.

BARTRA, Roger, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Valencia, Pre-textos, 2006.

BECCARIA, Cesare, *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

BERGER, P.; LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *La evolución del talento*, Barcelona, Debate, 2010.

BÖHME, G.; BÖHME, H., *Fuego, Agua Tierra y Aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona. Herder. 1998.

BRAUNGART, Michael; MCDONOUGH, William, *Cradle to cradle (De la cuna a la cuna)*, Madrid, McGraw-Hill/Interamericana de España S.A.U., 2005.

BRIZENDINE, Louann, *El cerebro femenino*, Barcelona, RBA Libros, 2008.

BOHM, David, *Sobre la creatividad*, Barcelona, Kairós, 2002.

- BOSTROM, Nick, "In defense of posthuman dignity", en *Bioethics*, The American Journal of Bioethics, vol. 19, n.º 3, 2005, pp. 202-214.
- BRUCKNER, Pascal, *La tentación de la inocencia*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica de España S.L., 1977.
- \_\_\_\_\_, *Las Ciencias de la Cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España S.L., 2008.
- \_\_\_\_\_, *La Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información (vol. I): Economía, sociedad y cultura: La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Naturaleza del yo en el Vedùnta advaita, a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 2001. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t24946.pdf>
- CHOZA, Jacinto, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Historia Cultural del Humanismo*, Sevilla, Thémata/Plaza y Valdés, 2009.
- CHRISTIAN, David, *Mapas del tiempo, Introducción a la «gran historia»*, Barcelona, Crítica, 2001.
- CONDORCET, Nicolás, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.
- COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2005.
- DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes*, Barcelona, Drakontos bolsillo, 2009.
- DE GROUCHY, Sophie, *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Lettres sur la sympathie*, París, Chez Buisson, 1978.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009.
- DESCARTES, Rene, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 2006.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Hombre y mundo en los siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

- DIOSDADO, Concepción; RODRÍGUEZ VALLS, Francisco; ARANA, Juan, (eds.), *Neurofilosofía, Perspectivas contemporáneas*, Madrid, Thémata/ Plaza y Valdés, 2010.
- DUCHET, Michele, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- DUVERGER, Maurice, *Instituciones políticas y derecho constitucional*, Barcelona, Ariel, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Sociología política*, Barcelona, Ariel, 1972.
- ECHEVERRÍA, RAFAEL: *Ontología del Lenguaje*, Santiago, Dolmen, 1994.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Rodrigo, *El lugar de la Ciencia Política*, Murcia, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia, 1981.
- FLAMARIQUE, Lourdes, “Veinte años sin el muro”, en *Nuestro Tiempo*, Universidad de Navarra, Nº 660, enero-febrero 2010, pp. 104-110.
- FOUREZ, Gérard, *La Diversidad de Metodologías Científicas*, Madrid, Narcea, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- GARAY, Jesús De, “Hermenéutica y formas Aristotélicas de racionalidad”, en OÑATE Y ZUBÍA, Teresa; QUINTAN PAZ, Miguel Ángel; GARCÍA SANTOS, Cristina (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica*, Madrid: Dykinson, 2005, p 329.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. (coord.), *La dignidad de la naturaleza: ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, Comares, 2000.
- GARCIA-PELAYO, Manuel, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- GARDNER, Howard, *La teoría de las inteligencias múltiples*, México, F.C.E., 1987.
- GEHLEN, Arnold, *El hombre: Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.
- GINER, Salvador, *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 2008.
- GLEDHILL, John, *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, Bellaterra, 2000.
- GONZÁLEZ SEARA, Luis, *El poder y la palabra, Idea del Estado y vida política en la cultura europea*, Madrid, Tecnos, 1995.
- GOMA, Javier, *Ejemplaridad Pública*, Madrid, Taurus, 2009.
- GOMBRICH, E. H., *Breve historia del mundo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La historia del arte*, Londres, Phaidon, 2011.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, “El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la Antropología y de la Estética”, en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Nº 5, 1987.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades: de la Academia a la Política*, Barcelona, Anthropos, 2004.

- GOPNIK, Alison, *El filósofo entre pañales*, Madrid, Ediciones Planeta Madrid, S.A., 2010.
- GÜEL, Isabel, *El cerebro al descubierto. De la emoción a la palabra*, Barcelona, Kairós, 2006.
- GUSDORF, George, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1972.
- \_\_\_\_\_, *La Conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.
- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- \_\_\_\_\_, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_, *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la Antropología General*, Madrid, Alianza, 1981.
- \_\_\_\_\_, *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Muerte, sexo y fecundidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Editorial, 1985.
- \_\_\_\_\_, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Ediciones Pegaso, 1975.
- HEATER, Derek, *Ciudadanía: Una breve historia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, *Vida de Pitágoras*, Girona, Ediciones Atalanta, 2011.
- HOBBS, Thomas, *Del ciudadano y leviatán*, Madrid, Tecnos, 2005.
- HOFFMANN, P., *La femme dans la pensée des Lumières*, París, Ophrys, 1977.
- HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- HUME, David, *Ensayos políticos*, Madrid, Unión Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Rubi, Anthropos, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005.
- HURTADO SIMÓ, Ricardo, *La teoría de la simpatía en Sophie de Grouchy*. Proyecto de Investigación (no publicado). Directora: Gemma Vicente Arregui. Universidad de Sevilla, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, 2010.
- IACOBONI, Marco, *Las neuronas espejo*, Madrid, Katz, 2009.
- ISNARDI, Graciela, “Ideología y estética en la tradición literaria”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 576, 1998.
- ITARD, Jean, *Víctor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza, 1995.
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F.C.E., 1962.
- JOHNSON, Allen; EARLE, Timothy, *La evolución de las sociedades humanas*, Barcelona, Ariel, 2003.

- JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 2007.
- KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 2005.
- KEARNEY, Hugh, *Orígenes de la Ciencia Moderna, 1500-1700*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.
- KUHN, T., *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Madrid, F.C.E., 2006.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.
- LAMARCK, *Filosofía Zoológica*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1986.
- LAMO DE ESPINOSA y otros: *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1994.
- LATOUCHE, Serge, *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Barcelona, Icaria, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*, Barcelona, Intervención cultural, 2009.
- LEIBNIZ, *Monadología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- LEWELLEN, Ted C., *Introducción a la Antropología Política*, Barcelona, Bellaterra, 2009.
- LIZCANO, Emmánuel, *Metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional, 1980.
- LÓPEZ PELLICER, JOSE ANTONIO, *Lecciones de Derecho Administrativo II*, Murcia, PPU, 1989.
- MANDEVILLE, Bernard, *La fábula de las abejas: Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España S.L., 2004.
- MARTINEZ LOZANO, Enrique, *La botella en el océano: De la intolerancia religiosa a la liberación espiritual*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Vida en plenitud. Apuntes para una espiritualidad transreligiosa*, Madrid, PPC, 2012.
- MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Alianza editorial, 1986.
- MALSON, L., *Los niños selváticos: mito y realidad*, Madrid, Alianza, 1973.
- MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007.
- MORA, Francisco, *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_, *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Continuum: ¿Cómo funciona el cerebro?*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.



- MORIN, Edgar, *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2007.
- \_\_\_\_\_, *El método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- MORIN, Edgar; ROGER CIURANA, Emilio; DOMINGO MOTTA, Raúl, *Educación en la era planetaria*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- MORNET, Daniel, *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa (1715-1787)*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- MORO, Tomás, *Utopía*, Barcelona, Planeta, 2011.
- MUDROVICIC, MARIA INÉS, *Historia, narración y memoria: debates actuales en Filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 2005.
- NARANJO, Claudio, *La agonía del patriarcado*, Madrid, Kairós, 1993.
- NEGRO, Dalmacio, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009.
- O. WILSON, Edward, *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.
- OLCINA CANTOS, Jorge, "El clima: factor de diferenciación espacial. Divisiones regionales del mundo desde la antigüedad al S. XVIII", en *Investigaciones geográficas*, Universidad de Alicante, N° 15, 1996, pp. 79-98.
- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa; QUINTAN PAZ, Miguel Ángel; GARCÍA SANTOS, Cristina (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica*, Madrid: Dykinson, 2005.
- ORTÍ, Alfonso, "La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social", en DELGADO, J. M. y GUTIÉRREZ, J. (coordinadores), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, 1995, pp. 85-95. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/7055034/Orti1999>.
- PARÉS, Ramón, *Cartas a Nuria. Historia de la Ciencia*, Córdoba, Almuzara, 2004.
- PECES-BARBA MARTINEZ, Gregorio, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid, Debate, 1991.
- PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*, Madrid, Tébar, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Teoría del Derecho. Una Concepción de la Experiencia Jurídica*, Madrid, Tecnos, 2005.
- PLATÓN, *La República*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, *Políticas y Administración educativas*, Madrid, UNED, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Elementos de política de la educación*, Madrid, UNED, 2004.
- PULEO, Alicia H., *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 2008.
- PUNSET, Eduardo, *El alma está en el cerebro*, Madrid, Punto de Lectura, 2006.

- REDOLAR, Diego, *El cerebro cambiante*, Barcelona, Niberta, 2009.
- RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.
- \_\_\_\_\_, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Arrecife, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990.
- RODRÍGUEZ VALLS, Francisco, *Antropología y Utopía*, Sevilla, Thémata/Plaza y Valdés, 2009.
- ROTTERDAM, Erasmo De, *Elogio de la locura*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social; Discursos: Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Emilio o de la educación*, México, Porrúa, 2004.
- RUBIA, F. J., *El cerebro nos engaña*, Madrid, Temas de Hoy, 2007.
- RUIZ BALLESTEROS, Esteban, *Intervención social: cultura, discurso y poder*, Madrid, Talasa, 2005.
- RUSSELL, Bertrand, *Historia de la Filosofía Occidental* (tomos I y II), Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- SABINE, George, *Historia de la Teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- SEARLE, JOHN, *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1985.
- SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- SEIJAS VILLADANGOS, Esther, “Mitos y fábulas en la Historia del pensamiento Constitucional. Especial atención al Estado y a su organización territorial”, en *Teoría y realidad constitucional*, Centro de Estudios Ramón Areces, N° 21, 2008, pp. 461-474.
- SHELDRAKE, Rupert, *El renacimiento de la naturaleza: La nueva imagen de la Ciencia y de Dios*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.
- SHIRKY, CLAY, *Here comes everybody: The power of organizing without organizations*, London, Penguin Books, 2008.
- SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004.
- SORIANO DÍAZ, Ramón L., *Sociología del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1997.
- SUPIOT, Alain, *Homo juridicus: ensayo sobre la función antropológica del Derecho*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2007.
- TARNAS, Richard, *La pasión de la mente occidental*, Girona, Atalanta, 2008.
- TAYLOR, Charles, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós ibérica, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TAYLOR, Steve, *La Caída*, Madrid, Ediciones La Llave, 2008.

- TERRADAS, Jaume, *Biografía del mundo: Del origen de la vida al colapso ecológico*, Barcelona, Ediciones Destino, 2006.
- TORRE, Saturnino de la, *Dialogando con la creatividad: De la identificación a la creatividad paradójica*, Barcelona, Ediciones Octaedro, 2003.
- TORRE, Saturnino de la; CÁNDIDA, M., *Sentipensar. Fundamentos y estrategias para reencantar la educación*, Archidona, Ediciones Aljibe, 2005.
- TOUCHARD, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2004.
- TYLOR, E. Burnett, *Cultura primitiva*, 2 volúmenes, Madrid, Ayuso, 1981.
- UREÑA, Enrique M., *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998.
- VALDEZ, Julio C., “Mutaciones e incertidumbre en la ciencia actual”, [en línea]. Monografías [Ref. de 26 de enero de 2012]. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos13/integcie/integcie.shtml#MUTAC>.
- VELASCO, J., “Orientar la acción. La significación política de la obra de Habermas”, en HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 11-22.
- VELÁZQUEZ, Héctor, *¿Qué es la Naturaleza?*, México, Porrúa, 2007.
- VICO, G. B., *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.
- VOLTAIRE, *Cándido o el optimismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.
- V.V. A.A., *Historia del pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 2006.
- V.V. A.A., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- V.V. A.A., *Psicópolis: paradigmas actuales y alternativos en la psicología contemporánea*, Barcelona, Kairós, 2005.
- V.V. A.A., *Historia de la Música*, Madrid, Club Internacional del Libro, 2000.
- V.V. A.A., *Historia de la filosofía. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Colonia, Könnemann, 2000.
- V.V.A.A., *CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT y otros, La Ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- V.V.A.A., *El paradigma holográfico*, Barcelona, Kayrós, 1987.
- V.V.A.A., *Tratado de sociología: sociología política, sociología de las obras de civilización, psicología colectiva y psicología social, sociología y etnología*, Buenos Aires, Kapelusz, 1963.
- WEBER, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- WEIL, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Echar raíces*, Trota, Madrid, 1996.
- WELLS, H. G., *Breve historia del mundo*, Barcelona, Ediciones Península, 2005.
- WILBER, Kent, *La visión integral*, Barcelona, Kairós, 2008.

