

FILOSOFÍA, HISTORIA Y POLÍTICA EN CONDILLAC¹.

1. *Sobre el libro.*

El *Des lois* es un fragmento del *Cours d'Études*, de Condillac, obra que condensa todo su pensamiento. Su historia, pues, está ligada a la historia de esta obra. La publicación *del Cours d'études* constituyó una aventura, como con tantas otras obras de la época (*De L'ésprit*, de Helvétius; el *Système de la Nature*, de D'Holbach; *L'Encyclopédie*, de Diderot-D'Alembert, etc); pero en el caso de Condillac una aventura que en buena parte está por escribir. El magnífico trabajo de Luciano Guerci sobre el tema² y algunas aclaraciones de Jean Sgard con motivo del bicentenario de la muerte del autor³ no son aún suficientes ni siquiera para esclarecer los motivos de la prohibición a última hora de la edición del *Curso*. Antes de que Condillac abandonara Parma, en 1767, parece que estaba prácticamente impreso en la Imprenta Nacional de Parma y a punto de aparecer. Se prohibió su difusión e incluso se perdieron algunos volúmenes. Algunas cartas de la época⁴ atribuyen la prohibición al hecho de que en el texto se aludiera a España como "un país menos avanzado que el resto de Europa y con retraso de dos siglos", cosa que habría llevado al Rey de España a pedir al Infante de Parma la suspensión del permiso de edición de la obra.

¹ Publicado como "Introducción" a nuestra traducción del libro *De la leyes*, de Condillac (editado en Granada, Ed. Comares, 2000, 9-65). Para la traducción tuvimos presentes tres ediciones. Una de 1776, (Londres, Chez les Libraires Francois, 1776), idéntica en contenido a la primera edición, de 1775, de Parma, aunque con ornamentos tipográficos más pobres. Se trata de una variante de la edición de Monory, librero del Prince de Condé, en Deux Ponts. Otra de 1782, con pie de imprenta Aux Deux-Ponts, un ejemplar de la edición de Bodoni, en Parma, dos años después de morir Condillac, con algunas correcciones de éste. Es una edición de rica ornamentación tipográfica. En fin, en tercer lugar, la edición de Georges Le Roy en el Corpus Général des Philosophes francais (*Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris, PUF, 1948. Vol. 2), que reproduce la edición de Arnoux et Mousnier de 1789 (Paris, Volland, 1789), que nos ha servido de guía por ser de más fácil manejo y por incorporar un importante aparato crítico, el cual hemos seguido de cerca. Es una edición hecha sobre la de 1775 y que tiene en cuenta incluso las correcciones preparadas por Condillac en sus manuscritos. En todas ellas el *De las leyes* se incluye en el Tomo VI.

² "La composiciones e la vicende editorial *del Cours d'études di Condillac*", *Micellanea Walter Maturi*, Torino, 1966, 187-220.

³ *Corpus Condillac* (1714-1780). Genève-París, Editions Slatkine, 1981.

⁴ Jean Sgard, *Op. cit.* 97.

Por fin en 1775 se difunde en Francia la primera edición en 16 volúmenes in-8º, si bien es posible que algunos volúmenes se distribuyeran antes. Aunque en el pie de imprenta figuraba la Imprenta Real de Parma, se editó en Deux-Ponts, gracias a las gestiones de un amigo de Condillac, un tal Keralio, cuyo hermano Agathon era preceptor del príncipe Maximiliano-José de Deux-Ponts⁵.

El 26 de octubre de 1775 se prohibía en Parma la difusión de la obra. No obstante, Condillac trabajó en una nueva edición, corregida, que aparecería en esta misma ciudad, aunque ahora con pie de imprenta en Deux-Ponts, en 1782, dos años antes de morir. Se trataba de una edición de 13 volúmenes in-8º, del impresor Bodoni, de Parma.

En cuanto al fragmento *De las leyes*, está incluido en el libro IV de la *Histoire ancienne*. Este libro es una especie de cajón de sastre donde Condillac metió textos independientes entre sí, como uno sobre los juegos en Grecia, otro sobre el pueblo judío, y el tercero sobre las leyes, que aquí presentamos. El *De las leyes* es una reflexión, netamente filosófica, sistemática, unitaria y completa sobre el gobierno; es, en síntesis, un tratado del gobierno, en el que se abordan los temas tópicos, si bien, como era el gusto de la época, muy apoyado en unos modelos históricos, un tanto estereotipados, tales como el ateniense y el espartano, el romano y el "despotismo" asiático.

Por tanto, el corto tratado *De las leyes* es una reflexión filosófica sobre temas políticos incluida en una extensa obra de historia que formaba parte de un curso de educación de un Príncipe. Tiene, pues, la peculiaridad de ofrecernos a Condillac como filósofo consejero de príncipes, perenne ideal filosófico de Platón a la Ilustración. En particular, nos presenta a Condillac en su triple faceta de filósofo de la política, de historiador y de educador. Es, por tanto, una obra estratégica para conocer el pensamiento de su autor y de su

⁵ En la Bibliothèque National de Paris se encuentran seis ediciones del *Cours*: 1. Parma, Imprimerie royale, 1775. In-8º, 16 vol. sgn -4; 2. Parma y París, Chez Monory, 1776). (Identica a la anterior) ; 3. Londres, chez les Libraires Francois (Deux Ponts?), 1776. (Idéntica a la 1 y la 2); 4. Genève, Chez Du Vullard Fils et Nouffer, 1780 ; 5. Deux Ponts, 1782 (Vol. VI) ; y 6. Paris, Volland, 1789 (vol. VI).

época, un texto que sintetiza sin borrarlas una diversidad de figuras y funciones.

Como la dimensión del Condillac educador ha sido ampliamente tratada por Nicholas James Kagdis en su tesis doctoral sobre *Etienne Bonnot de Condillac's "Cours d'Études": Analysis and Implications*⁶, y como el pensamiento filosófico del abate, en su función epistemológica, lo hemos abordado en extenso en nuestra "Introducción" a su célebre *Tratado de los Sistemas*⁷, aquí centraremos nuestra reflexión sobre su híbrida figura de historiador, filósofo de la historia y filósofo de la política. Estas coordenadas nos parecen las más idóneas para situar este texto *De las Leyes*, que ya he dicho quedó incluida un tanto arbitrariamente en el Libro IV de *la Histoire Ancienne* del *Cours d'Études pour l'instruction du Prince de Parme*, como si Condillac hubiera querido recoger en ella las ideas más útiles al Príncipe, aquellas para las que se tomó la molestia de escribir el Curso⁸.

2. Condillac historiador.

2.1. (*La perspectiva ilustrada*). Condillac fue historiador ocasionalmente. Su *Historia general de los hombres y de los imperios* fue escrita para la formación de Fernando de Borbón, futuro Duque de Parma, del que fue preceptor entre 1758 y 1765. No obstante esta accidentalidad, Condillac merece un puesto entre los historiadores filósofos, al lado de Voltaire, Condorcet, Turgot, Mably, Boulanger, Raynal... A medida que éstos van siendo más conocidos, se va derrumbando el mito romántico, cuya autoconsciencia se otorgó a sí misma la sensibilidad historicista al tiempo que negaba cualquier consciencia histórica a

⁶ Publicada en University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1987.

⁷ Condillac, *Tratado de los Sistemas*. Barcelona, Horsori, 1995 (Edición a cargo de J.M. Bermudo), 13-97.

⁸ Merece la pena señalar la presencia de del *Cours* de Condillac en nuestras bibliotecas. En los límites de nuestra ciudad, hemos comprobado su existencia en las del Ateneo, la Universitaria y la Central de Barcelona, lo que indica la difusión del pensamiento de Condillac en nuestro país, a pesar de que algunas de sus obras, como la *Lógica*, estuvieron durante largo tiempo expresamente prohibidas en las Universidades españolas.

la Ilustración; poco a poco se ha ido revalorizando la filosofía de la historia ilustrada hasta descubrir en ella una línea original, truncada y ocultada por la historiografía romántico-idealista, que ha servido para abandonar la falsa idea de una Ilustración ahistoricista y aún antihistoricista.

En este proceso de recuperación de la "idea" de la historia de la Ilustración es conveniente, y aún urgente, recuperar a Condillac en su dimensión de historiador y de filósofo de la historia. Conveniente, para hacer justicia con este filósofo discreto en su vida y en su filosofía, cuya obra, si bien poco ingeniosa y escasamente innovadora, es siempre modelo de rigor, de sistematicidad y de equilibrio. Urgente, porque tal vez sea Condillac, gracias a su extensa obra epistemológica, el pensador más adecuado para comprender que la historiografía ilustrada recoge el esfuerzo de fundamentación de las ciencias sociales en la epistemología empirista. Como en tantos otros dominios filosóficos, también aquí Condillac se nos aparece como el mejor manual para comprender el problema de la "Historia" en la Ilustración. Si hay alguna voz individual que pueda ser tomada como representativa del tono medio del discurso, de la intersección de posiciones, de criterios y principios comunmente asumidos -hoy diríamos consensuales-, esa voz es sin duda la del abate Condillac.

Su *Historia General* está dividida en dos partes: los primeros diecisiete libros se dedican a la Historia Antigua y los restantes veinte libros a la Medieval y Moderna. Estos últimos fueron revisados y completados tras su etapa de preceptorado, en los años siguientes al 1767. Dada su extensión, constituyen una buena parte del *Curso de Estudios para la instrucción del príncipe de Parma*, que, como hemos dicho, escribió para la educación de su pupilo. Y dado que el resto de obras de Condillac suman un volumen de publicación moderado, podemos afirmar que *la Historia General* es una parte relevante de su *corpus*. Es decir, se trata de una obra cualitativamente nada desdeñable y cuantitativamente importante en el conjunto de la producción intelectual de Condillac.

Algunos estudiosos del tema han señalado⁹ de forma crítica la ausencia en esta obra de Condillac de cualquier pretensión analítica y de toda preocupación por el rigor filológico y por la certeza documental. Tal crítica está bien orientada, pero resulta poco razonable si no se sitúa esa carencia en el contexto de la historiografía ilustrada, e incluso de la filosofía ilustrada en general. Pues es una característica de la historiografía ilustrada en general el escaso respeto a la documentación y a la filología en aras de un uso práctico, político, de la historia como lugar desde donde actuar en el presente. El mismo ideal kantiano de una historia pensada y escrita desde el "punto de vista cosmopolita" implica la subordinación del rigor y respeto a los hechos a una función eminentemente práctica.

Coincidiendo en ello con Kant, los ilustrados franceses usan la historia como colección de modelos ejemplares, reduciéndola a estereotipos, a figuras tópicas que constituyan un mosaico de acciones y actitudes posibles y que ofrezcan a los grandes hombres un catálogo exhaustivo de manuales de conducta, tal que cualquier filósofo, gobernante u hombre de bien quede obligado a tomar posición, a optar, a elegir, a comprometerse. Atenas y Esparta, Roma Republicana y Roma Imperial, Grecia y Asiria, Chinos y Hurones, Solón y Licurgo, estoicos y epicúreos..., no son referentes a describir sino modelos para elegir, opciones alternativas de formas políticas, de legislaciones, de virtudes, de estilos de vida, de "sectas", que sirven para distinguir y tomar posición. En ellos la realidad, la riqueza y el rigor descriptivos, queda sustituida por la funcionalidad, por un simple conjunto de principios de acción: se usan como categorías directamente subordinadas a una toma de posición militante.

Cuando una etapa histórica, una corriente filosófica o una tendencia filosófico-jurídica es convertida en un símbolo, se enuncia a lo sumo una *verdad simple*: una verdad que, en cuanto tal, ha renunciado a la función

⁹ Ver Roberto Parenti, "Il pensiero Storico di Condillac", en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, (1962) XVII, II, 167-179.

principal de la verdad, a su función teórica de representar la realidad en su riqueza y complejidad, para cumplir exclusivamente su segunda función, eminentemente práctica, de ayudar a la toma de posición, de servir como guía de la conducta. Para los ilustrados -y para Condillac en especial- la filosofía, incluso en sus formas más especulativas, es siempre práctica; o, para ser más riguroso, política.

Cuando Parenti sugiere una falta de interés por la información histórica positiva y dice que la tendencia de Condillac "es más bien la de elaborar un escrito más filosófico que histórico, y es precisamente esta dirección la que le permite hoy conservar cierto interés"¹⁰, creemos que hace una valoración justa. El interés actual de la *Historia General* de Condillac o es filosófico o está ausente; pero podemos añadir también que en su tiempo el interés de la *Historia General* de Condillac era meramente filosófico. Más aún, podemos decir sin impostura que el interés de la historiografía ilustrada en general era y es exclusivamente filosófico, que es lo mismo que decir ético y político, ya que el acercamiento de los ilustrados a la historia no era el del positivismo erudito sino el propio de los **philosophes**. La suya es una historia vista desde lo alto, sin importar su trama ni sus detalles. Una historia ejemplarizada y ejemplarista, forzada lo necesario para que nos ofrezca simbolizadas todas las grandes opciones políticas, morales, filosóficas, cívicas. "Como Voltaire, Condillac se interesa por las grandes verdades, no por los detalles; lo que cuenta aquí no es el contenido manualístico, inevitable dada la finalidad pedagógica de la obra y, además, fatigante y monótono, sino la parte más crítica y reflexiva, llena de fervor político y de instancias ideológicas, con frecuencia insertas en el mismo contexto narrativo"¹¹.

Esta perspectiva, y no la fidelidad positivista a los documentos o la neutralidad metodológica, es la que nos interesa subrayar. En ella Condillac se pone en las coordenadas de la ilustración, a la par con Voltaire o Boulanger.

¹⁰ *Ibid.*, 169.

¹¹ *Ibid.*, 169.

Desde ella pierden interés ciertos rasgos de su *Historia*, determinados por su contenido, y que la convierten en más tradicional y llena de prejuicios que la de esos otros ilustrados. Por ejemplo, su tratamiento "religioso" del significado y función de la "petite nation juive", que le lleva a dar entrada a la revelación en la historia, debe valorarse del mismo modo que los contenidos religiosos presentes en su obra epistemológica, que pueden servir para fijar la personalidad del autor, pero que no afectan a la teoría, pudiendo ser suprimidos de su discurso filosófico sin que éste se vea afectado en lo más mínimo.

2.2. (*El orden de las determinaciones*). Dos son las coordenadas en las que debemos situar al Condillac historiador: la coherencia con su filosofía epistemológica y el diálogo con la historiografía de la época en ese esfuerzo por fijar y jerarquizar las opciones humanas posibles. Condillac, ávido de coherencia ya que no de sistema¹², extiende su epistemología asociacionista y genealógica al terreno histórico. Si con su estatua nos ofrecía un modelo en el que el hombre resultaba ser un producto de su propia experiencia, en el que incluso los sentidos, vías del conocimiento y de la acción, a su vez resultaban ser órganos instrumentales producidos, generados en una educación práctica, no es difícil comprender que la historia sea para nuestro filósofo simplemente ese terreno en el que los hombres y los pueblos se hacen a sí mismos. Por otro lado, como hombre de su tiempo y dedicado aquí a una tarea tan específica como la de educar a un príncipe para su tiempo, no puede resultar extraño que el estudio de la historia estuviera volcado a dar respuestas coherentes a los grandes problemas políticos, sociales y morales de la época; es decir, que Condillac construye su *Historia* dando respuesta a temas como los de la relación entre derecho natural y derecho positivo, los referentes al contrato social, o a las distintas formas de gobierno, o a la cuestión del

¹² Sobre el sentido de su crítica a los sistemas especulativos ver nuestra introducción a su *Tratado de los sistemas*. Ed. cit., nota 5.

progreso, de la libertad de los súbditos, de la influencia recíproca entre las leyes, las costumbres, la educación y la moralidad..., todo ello en diálogo con los historiadores-filósofos de la época.

No cabe aquí hacer un estudio sistemático de su método, pero tal vez sea conveniente algún comentario ilustrativo de que Condillac no estaba fuera de contexto. Podríamos comenzar por su propio hermano Gabriel Bonnot de Mably¹³, que tal vez fue quien mayor influencia ejerció sobre Condillac en cuanto a la concepción de la historia. Sin duda la crítica de Mably al lujo, es decir, al avance de la producción de mercancías, al dominio del intercambio sobre las necesidades, del valor de cambio sobre el valor de uso, propio de la producción capitalista, influyó en Condillac, quien mostró siempre simpatías por las teorías de los fisiócratas¹⁴. También influiría en nuestro autor la pasión igualitarista de Mably, que bien puede ser considerado entre los pioneros del socialismo utópico.

De todas formas, Condillac siempre buscaba posiciones moderadas: además de su carácter se lo exigía su método. Por ejemplo, tras defender la igualdad natural de los hombres, Condillac justificará la desigualdad social generada por las diferencias en méritos y cualidades: "No ocurre lo mismo cuando, a lo largo de las generaciones, los ciudadanos adquieren por sus talentos o por sus servicios derechos o privilegios que se les concede voluntariamente o que nadie les cuestiona. En tales casos la ley positiva los pone realmente por encima de los otros y, puesto que esta ley es una convención solemne, lo que son de más lo son a justo título"¹⁵. El estado civil, dice Condillac, debe seguir siendo fiel a su origen y, por tanto, tratar de forma igual a los súbditos, garantizar de forma igual su protección y sus derechos;

¹³ Nacido en Grenoble, en 1709, era cinco años mayor que Condillac. Publicó, entre otros trabajos, *Parallèle des Romains et des François par rapport au gouvernement* (1740), *Observations sur les Grecs* (1749), *Observations sur les Romains* (1751), *De l'étude de l'histoire* (1761). Condillac incluyó esta última obra en su *Cours*.

¹⁴ Ver las reflexiones de Condillac sobre el lujo y sobre el efecto dulcificador de la agricultura en el despotismo en *De las leyes*, cap. IX y VII respectivamente.

¹⁵ *De las leyes*, Cap. XV.

pero no tiene por qué impedir la desigualdad de fortunas¹⁶. Ahora bien, matiza Condillac, esa desigualdad de riquezas en sí no es injusta ni es mala. Si tal desigualdad deviene injusta, la causa debe buscarse en la perversión de las costumbres y de las ideas: en una sociedad en la que el poder económico no fuera reconocido como mérito, la acumulación de bienes superfluos ni siquiera sería deseable. En suma, la desigualdad objetiva de riquezas sería en sí moralmente indiferente; sólo subjetivamente, para sí, llega a ser vivida como injusta, en cuyo caso la moralidad es puesta por la conciencia social. De este modo la reparación de la injusticia pasaría menos por restablecer la igualdad natural que por sacar a la conciencia de su situación de perversión y reintegrarla a su estado natural, desde el cual la desigualdad no es obstáculo para los fines del hombre.

Así, pues, Condillac, al moderar su crítica al lujo y a la desigualdad, en el fondo era fiel a su método, menos racionalista y dogmático que el de Mably. Éste, en su utopismo racionalista, desembocaba en una sociedad cerrada, autosuficiente, virtuosa en su escasez, austeridad y disciplina, segura y confiada al no depender en modo alguno de la fortuna... Condillac, fiel a su empirismo, debía dar mayor cabida a las circunstancias, moderar el poder de la razón, contar con el clima, con la geografía, con los hábitos. Es decir, Condillac, que contaba con una idea de la naturaleza humana menos racionalista y abstracta que la usada por Mably, la traslada a la reflexión histórica, a la moral y a la política, y obtiene así unos efectos peculiares.

De manera semejante, y a pesar de sus coincidencias, Condillac se separa del racionalismo histórico de Voltaire¹⁷. En el método de nuestro autor la historia no es el lugar donde una razón acabada se despliega o lucha trágicamente por afirmarse, sino el lugar donde la experiencia, sometida y regida por las circunstancias, enseña al hombre de forma progresiva las formas

¹⁶ "La ley de justicia, pues, puede sin injusticia alterar la igualdad. Pero sería difícil señalar hasta qué punto. ¿Es justo, por ejemplo, que un hombre sea esclavo de otro? No lo creo así. La ley positiva puede desarrollar la ley natural, y puede modificarla; pero no debe negarla". *Ibid.*, cap. XV.

¹⁷ Ver nuestra introducción a *El siglo de Luis XIV*. Barcelona, Orbis, 1985.

más idóneas para organizarse y gobernarse. Tal vez por eso Voltaire se veía obligado a confiar la realización de la razón a un déspota, mientras que Condillac se distanciaba sin estridencias de cualquier contagio despótico.

Mucho más cerca estaba nuestro autor de Montesquieu. Su deuda con el *Espíritu de las leyes* es similar a la de cualquier filósofo ilustrado. El gusto por lo concreto, el método genético, el constante recurso a las circunstancias..., todo ello aproxima a ambos autores. No obstante, hay claras diferencias en puntos tan centrales como el papel del clima, la concepción del contrato e incluso las formas de gobierno. Nos interesa resaltar de forma especial la problemática de la interdeterminación entre las costumbres y el derecho. En este aspecto Montesquieu, aun reconociendo la acción recíproca entre leyes y costumbres, tendía con la mayoría de autores ilustrados a acentuar el papel determinante del derecho positivo. Esta concepción teórica respondía a un posicionamiento político incuestionable: poner en manos del legislador la mayor responsabilidad en cuanto a la reforma del género humano, sólo limitada por las determinaciones geográficas. En Condillac, en cambio, se encuentra un planteamiento mucho más equilibrado si no inverso: da mayor relevancia a la determinación que ejercen las costumbres (*moeurs*), en tanto que configuran el carácter moral de los pueblos, sobre las leyes, que así son interpretadas como resultado o exigencia de la moralidad. Sin duda Condillac reconoce el reforzamiento de la moral por las leyes; pero invierte la relación genealógica original. En consecuencia, para Condillac las leyes, o bien son adecuadas a las costumbres, o bien son ineficaces e implican violencias y desequilibrios.

Para compensar el carácter conservador que implica cualquier elogio (o el mero reconocimiento) de las costumbres frente a los derechos naturales o al contrato que la razón instauro, Condillac subraya la capacidad autonormativa y autoreglativa de las mismas, convirtiéndolas al mismo tiempo en signo de desarrollo equilibrado y de estabilidad política. No cuestiona el progreso, sino los cambios violentos, las revoluciones, tanto por sus efectos sociales cuanto

por la artificiosidad de los mismos, pues obedecen a principios abstractos, externos a la evolución de la sociedad y, por tanto, arbitrarios desde una perspectiva empirista.

Las modificaciones de las costumbres y del carácter de un pueblo por razones externas -por ejemplo, por la irrupción del progreso, por rápido desarrollo de las ciencias y las artes, por artificiosos cambios legislativos...- introducen rupturas, revoluciones y decadencia. Además, dichos cambios suelen hacerse en nombre de principios artificiales que incluyen todo el riesgo de la fantasía y de la exaltación. Cada una de las dos razones sería suficiente para convencer a Condillac; las dos juntas resultan un argumento incuestionable. Condillac acepta el progreso como ley natural: pero en su forma evolutiva, orgánica, y no en su manifestación violenta y revolucionaria. Y así puede interpretar que la Atenas de Pericles inicia su decadencia al sufrir el efecto del cambio en el carácter y las costumbres por las ciencias y las artes; y así podrá leer la superioridad griega sobre los persas como una superioridad moral.

2.3. (*El enfoque empirista*). Si observamos detenidamente las sucesivas diferenciaciones, que acabamos de hacer, de Condillac respecto a los filósofo-historiadores de su tiempo podemos llegar fácilmente a la conclusión de que todas ellas se deben a su talante moderado y a su método. Y como su talante es coherente con su método, podemos tomar éste como la clave de su peculiar posición. Efectivamente, Condillac como historiador destaca por su constante advertencia a los demás historiadores de la necesidad de moderar el papel de la razón en la historia, por limitar las nobles ambiciones morales utópicas, por ponderar los efectos de las innovaciones y artificios humanos. Es, en suma, una llamada a someterse a la experiencia, a respetar los tiempos de la naturaleza humana, a confiar en la dialéctica de las necesidades y en el papel estabilizador de los hábitos.

Por ello tal vez la mayor deuda de Condillac sea la adquirida con Hume, cuyas *Historia de los Stuarts* e *Historia de los Tudors*, traducidas al francés en 1760 y 1763 respectivamente, fueron extensamente usadas y citadas por nuestro autor. Para Hume la historia era experiencia, cristalizada en costumbres y formulada en normas o leyes. Hume declaró la guerra al iusnaturalismo, al contractualismo y a todo intelectualismo artificioso que pretendiera construir la historia según modelos abstractos y sin más legitimidad que la fe. Para el filósofo escocés la historia era la vida misma de la naturaleza humana en su proceso de autogeneración; por tanto, no era ni podía ser obra de la razón, sino al contrario, la razón, como rasgo excelente de la naturaleza humana desarrollada, era un producto de esa historia, una conquista progresiva de la historia. Fiel a este presupuesto, toda conjetura razonable debía tener en cuenta este hecho: los hombres se vieron forzados a vivir en sociedad antes de entender de derechos y de justicia, antes de saber de legitimidades y de moral. Estos conceptos son un resultado tardío, y nunca origen -y por tanto nunca fundamento- de la razón, cuyo nacimiento y desarrollo exige la vida en sociedad.

Condillac asumió al cien por cien esta teoría humeana, que le permitía poner en la experiencia, cristalizada en costumbres y expresada en leyes, el elemento determinante de la historia. Teoría que, además, le permitía explicar la autolimitación de los deseos sin necesidad de recurrir a una racionalidad moral que habría supuesto una extravagancia metodológica. Condillac, pues, construyó su *Historia* a base de matizar las Historias de los otros desde las exigencias de su epistemología empirista y desde un concepto de naturaleza humana coherente con ella. Y de este modo se convertía en el filósofo historiador más coherente con la filosofía oficial del movimiento ilustrado, filosofía a la que pocos, muy pocos, fueron fieles. Ni siquiera Locke, cuyo segundo *Tratado sobre el Gobierno Civil* aparece como una violación flagrante de la filosofía que expusiera en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Y como los ilustrados en general asumieron en epistemología y en política las

líneas del inglés, cayeron en la misma contradicción, que es la esencia misma de la ilustración. Condillac, siguiendo a Hume, se liberaba de la confusión y juntamente con el escocés abrían una nueva línea de pensamiento filosófico-político que, si bien fue eclipsado momentáneamente por la dialéctica romántico-idealista, continuada en Hegel y Marx, seguiría viva como opción metodológica a recuperar.

3. *Condillac filósofo de la historia.*

3.1. (*La naturaleza humana*). Acabamos de insistir en que Condillac fue rigurosamente fiel a un método empirista y a la idea de naturaleza humana que había construido con adecuación al mismo. Su famosa metáfora del hombre-estatua, a la que ya hemos hecho referencia, lo expresa de forma plástica y contundente: la "estatua" sólo es aquello que consigue ser, lo que deviene a medida que se va abriendo a la experiencia. La estatua es el ayer del hombre, su infancia, su indeterminación originaria; y el hombre es la estatua una vez abierta al mundo, penetrada por la realidad, llena de vida (experiencia), dirección (estructura) y movimiento (potencia). No hay hombre en el origen, ni siquiera en potencia, ni teleológicamente: el hombre es resultado, producto, experiencia y vida consolidada. Sus sentidos son organizados y constituidos en la acción; sus sentimientos se configuran e instauran según reglas de la experiencia; el pensamiento no es sino una forma compleja y sofisticada de la sensación; las costumbres, los hábitos, son como reglas de acción nacidas en la lucha por la vida y fijadas por la experiencia a lo largo del tiempo.

Por tanto, la génesis de la sociedad no puede plantearse en términos iusnaturalistas, como gustaba al racionalismo moderno. Los filósofos de esta corriente cometían en su conjetura el anacronismo de dotar a los hombres, en el momento de la instauración de la sociedad, de un poder de reflexión que sólo puede ser resultado y conquista de una larga vida social. Para Condillac los hombres son conducidos ciegamente a la vida social por sus necesidades.

Si quiere hablarse de "contrato" hay que entender que "éste es un contrato que se hace tácitamente y sin deliberación alguna, porque es únicamente el efecto de las relaciones en que los hombres están entre sí, relaciones que, al ser sentidas por todos, no pueden dejar de reunir a aquéllos a quienes las circunstancias han puesto en situación de prestarse ayuda mutua. No se reunirían con tanta facilidad si previamente hubiesen tenido que sopesar todos los motivos para ello y establecer todas las condiciones de su asociación. El sentimiento es un guía más seguro y más rápido. Por tanto, se unen y se encuentran comprometidos antes de haber pensado en formalizar compromiso alguno¹⁸". Como ya señalara Meinecke¹⁹, la idea moderna de la historia saldría de una larga batalla contra el iusnaturalismo, en la que se desecharía de forma definitiva la creencia en una naturaleza humana inmutable y en una razón humana eterna.

Para Condillac, en consecuencia, las leyes naturales son descubiertas a través de la experiencia social. Lo que arrastra a los hombres a la sociedad no es la razón (ni como intuición de unos valores ni como cálculo de unos máximos), ni una teleología natural providencial, sino la grosera y dura necesidad. Esta acerca a los hombres, los une primero de forma esporádica y luego de forma más constante, los empuja, tal vez a su pesar, a cooperar cada vez más intensa y constantemente. Y así, por simple mecánica natural, libre de todo contagio teleológico, sin reflexión abstracta, sin conocimiento de fines generales, de derechos, de principios de justicia..., sin haberlo planeado y sin apenas darse cuenta, un buen día se descubren viviendo juntos, respetando unas mismas normas, cumpliendo unos deberes recíprocos, compartiendo unos valores, unidos en un pacto tácito. En éste se condensan las condiciones de su unión, que han ido surgiendo a caballo de la necesidad, antes del surgimiento de la consciencia. Estas convenciones tácitas, dice Condillac, son las "primeras leyes de la sociedad", y pueden llamarse "leyes de la naturaleza"

¹⁸ *De las leyes*, cap XV.

¹⁹ *La Idea de la Historia*. México, FCE, 1984.

en tanto que no son resultado de la reflexión²⁰. No perjudicar a los otros para no ser perjudicado, ayudar para ser ayudado, agradecer un favor, aconsejarse de los más sabios..., son máximas naturales, surgidas de la experiencia y confirmadas y fortalecidas cada día por ella. Antes de que el hombre tenga un conocimiento abstracto de sus derechos, antes de que pueda conocer la primera ley de la naturaleza, que para Condillac es la de adorar a la divinidad, antes de ello los hombres han de poder pensar en un Dios creador, lo cual exige razonamientos muy abstractos y complejos, propios de hombres civilizados, es decir, propios de una larga historia de vida social.

Toda la concepción condillaciana de la historia y, por tanto, de la sociedad, cavalga sobre su idea de naturaleza humana, generada bajo la regla de la necesidad. Como ya hemos señalado, la metáfora de la estatua, modelo de coherencia con el método empirista, expresa también de forma nítida un principio esencial de la concepción de nuestro autor: el de la máxima indeterminación en el origen. La estatua no es nada humana en el origen; sus órganos no son aún nada; la naturaleza humana se teje, sin más condiciones que las leyes de la naturaleza, desde el simple juego entre necesidades y facultades. Estas se modifican y generan para satisfacer a aquéllas; y las necesidades se multiplican al ser y al poder ser satisfechas. La génesis de las "necesidades artificiales" y su satisfacción es la historia del hombre, la historia de la naturaleza humana: no como historia protagonizada por ella, sino como proceso de autogénesis. Como dice Condillac: "No encontraremos en los hombres más que necesidades y las facultades para satisfacerlas procuradas por el autor de la naturaleza, y no podremos considerarlos más que desde el punto de vista de las relaciones que nacen de estas necesidades y de estas

²⁰ "De esta forma pactan, y el contrato que establecen se llama contrato social porque es el fundamento de la sociedad que se forma. Es un acto en el cual cada uno se compromete tácitamente con todos y todos con cada uno. Tan pronto como tiene lugar, cada miembro queda protegido por el cuerpo entero de la sociedad, y ésta es ella misma defendida por todas las fuerzas reunidas de todos los miembros". *De las leyes*, cap. XV.

facultades. Y puesto que nuestra constitución física es el principio de nuestras necesidades, ella es también el fundamento del contrato social”²¹.

3.2. (*Las identidades históricas*). Para Condillac la naturaleza humana es, en cierto sentido, un dato fisiológico, o mejor, psicobiológico; es decir, siguiendo a D'Holbach²², sustituye la tradicional idea sustancialista por una noción experimental. De todas formas, la naturaleza humana condillaciana tiene una estructura compleja, en la que lo biológico se articula con lo cultural e histórico en línea con Montesquieu y Helvétius.

Condillac señala que "todos los hombres son semejantes por su organización, por la manera de sentir y por las primeras necesidades". Estas tres determinaciones generales, comunes a todos los hombres, constituyen un "carácter general". Este carácter general, el mismo para todos, determina unas formas de comportamiento, de reacción, comunes. Esa identidad genérica compartida por todos los hombres, nos dice el filósofo francés, "es la primera causa de los acontecimientos"²³.

Ahora bien, éste carácter general del género humano no es una esencia metafísica, sino una realidad empírica modificable por las circunstancias. Y por "circunstancias" Condillac entiende "el clima, la naturaleza del gobierno, el progreso de las artes y de las ciencias". Se constituyen así unos caracteres secundarios específicos, que determinan la diferencia entre los pueblos y las naciones, y que son "la segunda causa de los acontecimientos". Son identidades menos universales y más frágiles, identidades variables de siglo en siglo, cambiando según los tiempos y lugares, según el desarrollo de cada pueblo y las relaciones entre ellos.

²¹ *Oeuvres*, 1798. Vol. 10, IV, XIV.

²² Ver su obra *Le Système de la nature* (Trad. castellana de J.M. Bermudo en Madrid, Editora Nacional, 1983). Nuestra "Introducción" a dicha edición analiza las diferentes ideas de "naturaleza humana" en la Ilustración (Diderot, D'Holbach, Helvétius, Rousseau, etc.).

²³ *Histoire Ancienne*, I, iii.

Para Condillac estas dos causas (carácter del género humano y carácter de un pueblo), de diferente generalidad y estabilidad, son las relevantes para la explicación histórica. Por supuesto que, fiel a su método, la naturaleza humana es susceptible de mayores concreciones, hasta llegar a la individualidad, que sería el resultado de las determinaciones particulares de cada hombre; pero estos niveles no son relevantes para la Historia. Esta es obra de la humanidad y de los pueblos; y un pueblo tiene un carácter común compartido con los otros y un carácter particular que lo identifica y pone la diferencia con los demás; y éste es fruto de las condiciones en que construye su existencia, o sea, de las circunstancias. Estas circunstancias son simbolizadas por Condillac en el clima, las leyes y el progreso, pero en general comprenden todo tipo de determinaciones y límites de la acción humana: la geografía, la economía, la cultura, los hábitos, la política, etc.

La distinción entre estas dos causas no es suficiente para explicar los hechos históricos. Condillac recurre a una tercera: el "azar". ¿Qué se incluye aquí?. Por definición es imposible caracterizarlo positivamente. En rigor entra "todo lo que, al ser una consecuencia de un orden general que no conocemos, no puede ser previsto y nos es conocido sólo en tanto que lo vemos o lo aprendemos de quienes han sido testigos". Es decir, en la explicación histórica hay que articular las causas generales, los caracteres que definen la naturaleza de un pueblo, con los hechos concretos, con la información. Cuando se carece de ésta, sólo se pueden elaborar "conjeturas" razonables a partir de las otras causas.

3.3. (El "espíritu de las naciones"). Los historiadores filósofos ilustrados se afanaban en establecer los rasgos del espíritu de cada pueblo, que les proporcionaría la clave para comprender sus reacciones, su actitudes, sus comportamientos. Conocer a un pueblo pasaba por definir su espíritu. Una característica de la historiografía ilustrada reside en usar el "espíritu de un

pueblo" como categoría hermenéutica desde la que explicar los acontecimientos históricos²⁴. El esfuerzo por definir dicho espíritu se apoyaba unas veces en observaciones empíricas, con frecuencia mediatizadas por la imaginación, y otras veces en el recurso a la teoría de los factores. En el primer caso se recurría a relatos de viajes, o puramente novelescos, para construir una imagen de cada pueblo importante, imagen que era instaurada como un tópico desde el que se podía conjeturar, e incluso inferir, como si fuera una causa en sentido fuerte. La consciencia de la propia y específica cultura europea puesta de relieve, por contraste, por los relatos de los viajeros, unida al surgimiento de una cierta consciencia nacional, producto de la afirmación definitiva de los estados nacionales modernos, lleva a los filósofos a asumir una más o menos tópica diferenciación de culturas y caracteres.

Esta tendencia se verá fortalecida con el gusto por esa metodología ejemplarista antes señalada: ahora los "espíritus de las naciones" hacen las veces de modelos de conductas, de actitudes, de valores, cuya exposición sirve a cada pueblo para conocer y reconocerse. No se ocultaba, especialmente en los textos franceses, un comprensible y neto narcisismo; con todo, son concepciones que servían para comprenderse a sí misma a unas sociedades que habían por fin emprendido el camino de la diferenciación y de la consciencia de sí a partir del común universo cultural latino y cristiano. Circulan como verdades obvias reflexiones tan tópicas e ingenuas como la siguiente: "El francés es magnífico, generoso, fuerte pero vano, fiero, furioso. El inglés tiene la misma fuerza, la misma generosidad, pero es tan celoso de su independencia que deviene huraño y feroz hasta tal punto que no puede soportar ni a sus iguales. El holandés es laborioso, apacible, equitativo, de espíritu lento, pero preciso, y de corazón humano; su generosidad hacia los pobres es uno de sus méritos. El ruso tiene mil cualidades buenas; su mayor defecto es su torpeza, que hasta el presente ocultó en él los dones de la

²⁴ Ver la documentada obra de Dagen, *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle a Condorcet*. París, Klincksieck, 1977.

naturaleza, de los que no está peor previsto que los otros pueblos, lo que a veces les hace aparecer bajo un aspecto ridículo. El alemán es buen amigo, oficioso pero glorioso, poco emprendedor pero tenaz en sus propósitos. Los polacos y los suecos tiene coraje, son difíciles de desanimar, pero crueles, siempre o demasiado tímidos o demasiado temerarios. Los españoles y los portugueses son agradables y prácticos, pero demasiado soberbios; sus fuerzas no responden a su orgullo. El danés es fino, atento, vigilante, pero violento y difícil. El italiano es prudente, político, si bien astuto, artificioso, trapacero, escaso en medios... El austríaco es franco, bueno, servicial, pero altanero, testarudo, desmañado. El prusiano, cuyo carácter no es conocido, acaba de desarrollar el genio más grande y singular: reúne en él las buenas y las malas cualidades de otros pueblos, y las emplea en su ventaja; el artificio domina en él. El espíritu profundo, calculador y audaz de los ingleses, hecho para abarcar los más diferentes objetivos, es capaz de concebir los más grandes designios. Estas ventajas las debe a la forma de su gobierno; la libertad que les concede proporciona la fuerza a sus pensamientos y la extiende a sus proyectos”²⁵.

El texto es ejemplar, pues muestra el gusto tópico por atribuir a cada pueblo una manera de ser, cosa que se convierte en un presupuesto hermenéutico, junto a la frivolidad de la caracterización, mezcla de intuiciones, experiencias y rivalidades. Como era habitual en la Francia del momento, dominada por el gusto voltairiano, los ingleses son modélicos... "por su régimen". La particular batalla de los intelectuales franceses por reformar las instituciones los llevaba a embellecer el modelo inglés.

Ahora bien, las constataciones empíricas no apagaban las aspiraciones racionalistas de los ilustrados a explicar las diferencias desde la identidad originaria, tendencia favorecida por el mensaje cristiano que ponía un mismo

²⁵ Fragmento de un panfleto anónimo, muy difundidos en la década de los 50, durante la Guerra de los Siete Años. Este llevaba el título *Nouveaux mémoires por servir à l'histoire de notre temps*. (Frankfurt, 1959). Tomado de Ira O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*. Princeton U.P., 1977, vol.I, 446-447.

e igual origen divino para todos los hombres. De aquí que el "espíritu de un pueblo" no fuera entendido de forma naturalista o étnica, sino en relación con la historia, unas veces como mero fruto histórico, como determinación particular del "espíritu universal" común a todos los hombres; otras veces como el sujeto de la historia, definidor del campo de posibilidad de la grandeza o miseria de un pueblo en sus logros económicos, culturales, morales, militares o religiosos. Y, con frecuencia, de forma más o menos confusa, ese "espíritu de una nación" alternaba su esencia de sujeto activo creador con la de producto del clima o de la ley sin solución de continuidad. En cualquier caso, si las diferencias étnicas servían a veces como factor explicativo, otras tantas eran puestas como objeto a explicar, como efecto de otros factores. La propia confusión de la idea favorecía ese uso alternativo. Había tan poca homogeneidad y rigor en el uso de la expresión "espíritu de un pueblo" como en las descripciones que cada nación usaba para definir a las demás; ni siquiera había consenso generalizado en el uso del término "espíritu".

3.4. (*Los factores históricos*). Helvétius, en su *De l'Esprit*²⁶ definía el espíritu como "el conjunto de ideas que tiene un hombre" y, por extensión, el "espíritu de un pueblo" sería el conjunto de ideas de un pueblo o nación. Este "espíritu" no es ya una sustancia pensante, no es ya nada cartesiano. Más bien se trata de un paso hacia el sujeto trascendental kantiano, pues ese "conjunto de ideas" constituyen, de forma suficiente, uno de los principios que rigen la acción humana, siendo las mismas la principal fuente de regulación de la conducta teórica y práctica del hombre. Bastaría sustituir el conjunto de ideas por el de las categorías o reglas del pensar para dejar atrás el empirismo ilustrado y caminar hacia el trascendentalismo kantiano.

²⁶ Ver nuestra "Introducción" a la edición castellana del *Del Espíritu*. Madrid, Editora Nacional, 1982.

La definición helvetiana tenía la ventaja analítica de distinguir claramente el "espíritu" de otros factores como, por un lado, el "genio" y el "temperamento" o "carácter", que serían cualidades más naturales, compartiendo con el "espíritu" la cualidad de principios de la acción humana; y, por otro, de las "costumbres", "prácticas", "creaciones", "artes", "leyes", en fin, todos los artificios creados por los hombres, que podrían verse como efectos del "espíritu".

Esta tripartición, sin duda clarificadora, simplemente está apuntada, mencionada, pero no usada como presupuesto teórico. Helvétius, en efecto, sitúa el espíritu en el mismo plano que el "genio" o el "temperamento": constituyendo la manera de ser de un hombre o de un pueblo. Esos tres elementos, entre empíricos y ontológicos, son vistos como efectos de la determinación de las cualidades naturales biológicas (que se estiman universales, pues apenas se presta atención a las peculiaridades étnicas) por otras, también naturales, correspondientes a los factores externos, como la geografía, el clima, las condiciones de existencia... "Genio", "temperamento", "espíritu" son así igualados en su carácter natural. No es extraño, por tanto, que Helvétius y los ilustrados alternativamente los distinguieran o los subsumieran en la idea de "espíritu", según las exigencias del discurso; de la misma manera que a veces distingue las artes, las maneras, las costumbres como obras del espíritu, mientras otras veces las considera elementos constitutivos del mismo, "formas del espíritu".

Ahora bien, esas tres cualidades del ser humano tenían también una dimensión histórica, es decir, eran modificadas por la vida social, por el progreso, por la experiencia, por las formas de ganarse la vida, por las maneras... Es cierto que esta determinación era pensada como desigual: mientras el "espíritu" sería fuertemente susceptible a la misma, el "temperamento", y especialmente el "genio", ofrecían mayor resistencia. De cualquier forma, la pasión reformadora de los ilustrados les empujaba a poner la naturaleza al alcance de la determinación histórica y, en el límite, a subordinar la naturaleza a la educación.

O sea, los esfuerzos por definir el "espíritu de un pueblo" lleva a los ilustrados a la teoría de los factores. Aunque con muchas imprecisiones y abundantes vacilaciones, Helvétius tendía a distinguir, en primer lugar, un plano de los factores naturales, sean propios del organismo humano o de sus condiciones físicas de existencia; en segundo lugar, otro plano de factores mixtos, resultado de la dialéctica entre la naturaleza y la historia, con distinto grado de determinación: desde el "temperamento" o el "genio", con fuerte determinación natural, al "espíritu", con mayor determinación histórico-social; por último, un tercer plano de factores sociales, por ser la determinación social la claramente dominante, que incluiría las costumbres, las leyes, las artes, etc.

Hemos de reconocer, no obstante, que Helvétius no nos ofrece explícitamente tal clasificación, y que en su obra más bien se aprecian las dificultades de mantener aislados y distintos estos factores y, sobre todo, la imposibilidad de ordenarlos en una relación de determinación líneal. Efectivamente, la dialéctica entre las ideas y el temperamento, o entre las ideas y las costumbres y creaciones humanas, o entre los caracteres y las costumbres y las leyes, e incluso entre todos y cada uno de ellos y las condiciones externas de existencia, es algo excesivamente complejo para someterse a un esquema de determinación líneal, como exigía el gusto de la época, en la que el modo de explicación newtoniano pasaba por modelo único de evidencia.

Con todo, a pesar de lo insatisfactorio de los resultados, ya es suficiente mérito de la historiografía ilustrada haber establecido la "teoría de los factores" como el marco teórico para la reflexión sobre la historia y sobre las civilizaciones. Con ello se abría un nuevo campo a la historiación -o, si se prefiere, un nuevo modelo de Historia-, a saber, la historia cultural, cuyo objeto era explicar las civilizaciones como totalidades orgánicas, más o menos cerradas y autosuficientes, con una estructura interna de factores diversos interrelacionados, con desigual desarrollo y dominancia, de cuya dinámica resultaba la vida social. Es ésta la historia que interesa a los ilustrados, la que

puede ofrecer modelos globales ejemplares, la que puede cumplir una función reformadora y pedagógica. Y en su seno piensa Condillac.

4. *Condillac historiador.*

Inventariar, individualizar, relacionar y jerarquizar las causas de los acontecimientos sociales y de las diferencias entre las naciones se convirtió en el XVIII en el problema filosófico del que dependía la ciencia de la historia. Las ambigüedades y confusiones al respecto dependían tanto de la dificultad objetiva del problema cuanto de la novedad de la teoría. Relacionar la moral o el patriotismo con la geografía o la latitud requería una audacia difícil de valorar desde nuestra sensibilidad actual. Había unanimidad en la aceptación del esquema explicativo de la historia, de la acción humana, en base a factores externos e interrelacionados; las diferencias surgían fundamentalmente en la jerarquización de las causas. Es decir, se aceptaba espontáneamente la "teoría de los factores", se pensaba en y desde ella, se tomaban posiciones en su seno, de modo que pronto las diferencias y los debates fueron internos a la teoría. Como tantas otras veces, el debate por la idea de la historia iba indisolublemente ligado y subordinado a un debate filosófico sobre la teoría de los factores, el cual, a su vez, no podía plantearse en abstracto, sino como problema hermenéutico. En el mismo proceso se decidía el método y la idea del objeto, con apoyo circular. Pero también se decidía, no lo olvidemos, el uso político de la historia.

4.1. (*Clima, leyes y costumbres*). A lo largo de la filosofía se ha intentado contestar a dos evidencias igualmente innegables, aunque se resalten de forma alternativa: el "aire de familia" entre todos los pueblos y la "diversidad de costumbres" entre ellos. Ya Teofrasto constataba las diferencias entre los pueblos griegos; y ya en sus días se ponía como causa de las mismas el medio físico y la educación. Platón y Aristóteles añadían otras causas: el modo

de vida, el temperamento y sus inclinaciones. Otros, como Hipócrates y Galeno, iban más allá y pretendían establecer las causas de las diferencias de temperamento de los pueblos en la temperatura del aire, es decir, anticipan la teoría de los climas. Bodino sería de los primeros en recoger esta idea, señalando que las naciones del norte son amantes de la guerra, las de clima templado son amantes de la ley y del orden, y los del sur -iba por nosotros- son fanáticos y entusiastas.

Sin cuestionar en lo más mínimo el protagonismo de Montesquieu (que después valoraremos detenidamente) en la elaboración y difusión de esta teoría del método histórico, que ya en su *Traité des devoirs* había diseñado al sostener que la personalidad de un pueblo estaba indisolublemente ligada a sus costumbres y a las variaciones de éstas, conviene insistir en la difusión general de la misma en el XVIII. La teoría, hay que recordarlo, estaba ya en *Origine des fables*, de Fontenelle, y había sido divulgada por Bayle, aunque fuera centrándose en las costumbres y las leyes, sin duda factores menos espectaculares que el clima o la orografía. Fueron muchos los textos de la época que se orientaban en esta dirección, aunque diferieran en la valoración y jerarquización de los factores. El abate Prévost, en su *Histoire générale des voyages* (dos años antes de la publicación del *De l'Esprit des Lois*) subrayaba la dependencia de las costumbres y maneras respecto a las instituciones religiosas y gubernamentales como los factores determinantes, infravalorando en cambio la educación y la economía.

Tres años después publicaba el abate Lambert su *Recueil* ²⁷, recogiendo información más o menos novelaria de los ritos y costumbres de pueblos de todo el mundo, en especial de la China, en el mismo esfuerzo de individualizar caracteres identificándolos con el conjunto de instituciones y prácticas. Esta obra influiría en los círculos ilustrados, especialmente en Voltaire, quien

²⁷ *Recueil d'observations curieuses sur les moeurs, les coutumes, les usages, les différentes langues, le gouvernement, la mythologie, la chronologie, la géographie ancienne et moderne, les cérémonies, la religion, les méchaniques, l'astronomie, la médecine, la physique particulière... de différents peuples de l'Asie, de l'Afrique, et de l'Amérique.* Paris, 1749, 4 vols. in-8º.

también se esforzaba en mostrar²⁸ la relación entre las costumbres e instituciones y el "esprit" de un pueblo. Para Voltaire la Historia debía ofrecer la personalidad de un pueblo a través de sus acciones, es decir, manifestada en sus instituciones y prácticas religiosas, políticas y jurídicas, en su economía, en su moralidad, en sus ciencias y letras, en su filosofía, etc. Subrayaba el carácter orgánico de estas actividades, que constituían una diferenciación nacional, un espíritu de un pueblo, una manera de vivir y de ser.

Incluso Rousseau, a su manera, al poner las ciencias y las artes en la base de la degeneración de las costumbres y la moral, estaba dentro de este enfoque hermenéutico que hacía depender la personalidad de un pueblo de una serie de factores. En el caso del ginebrino el factor dominante serían las instituciones propias del "progreso", que a través de la degeneración de las costumbres corrompían la moral social y pervertían las cualidades naturales de los hombres.

Por su parte Hume, aunque dentro de la teoría de los factores, se aleja de las dos tendencias dominantes, a saber, las que conceden la hegemonía al clima o a las leyes, para acentuar el protagonismo de las costumbres. Le parecía al escocés excesivamente abstracto y simplista afirmar que las disposiciones o el genio de un hombre dependan sin más de la comida que come, del aire que respira y del clima en el que vive; y era suficientemente lúcido y observador para dudar de la eficacia de las normas abstractas racionales (artificiales) y de los preceptos legales. Hume centraba menos su atención en las causas físicas que en las causas morales, entre otras cosas porque aquéllas son ajenas a la razón y a la voluntad de los filósofos. Aunque no negara la presencia y la importancia de las determinaciones naturales, dotaba a las causas morales de sustantividad y autonomía propias: sus márgenes de actuación eran suficientemente amplios como para decidir la virtud y la felicidad de los hombres. Hume considera que factores como las

²⁸ *Lettres philosophiques*, 1734.

peculiaridades del gusto, las diferencias intelectuales, las inclinaciones y maneras, la estabilidad y carácter del gobierno, en suma, cuantos aspectos constituyen el carácter de un pueblo, son los que concretan las posibilidades humanas.

4.2. (*Propuestas eclécticas*). El debate fue más allá de los grandes filósofos, y podemos encontrar sus huellas en autores que, aunque con menor prestigio filosófico, constituyen importantísimos testimonios de la extensión, complejidad y actualidad del problema, dada su cualidad de cronistas acreditados. Es el caso, por ejemplo, de Grosley, quien supo ver la originalidad de Montesquieu al situar el clima como clave explicativa de la legislación, como pivote del orden económico, como fundamento del orden moral y político. Nos dice al respecto²⁹ que la teoría del clima ha devenido el fundamento de la teoría del derecho natural y fuente de los diferentes tipos de gobiernos, el fundamento del derecho internacional, del derecho civil y del político, de las leyes que determinan la educación de una sociedad, que determinan los premios y castigos de los ciudadanos, de las que controlan las taxas, dirigen el comercio y regulan las relaciones entre los sexos; en suma, todas las leyes civiles, penales, religiosas y económicas de una sociedad.

En rigor Grosley, como el resto de pensadores de su época, no consigue esclarecer el problema, si bien aporta matizaciones e ideas de gran fecundidad. Enredado en los "factores", y aunque orientado a subrayar el predominio de las leyes, se protege con fórmulas eclécticas, afirmando que el carácter de un pueblo está formado por leyes políticas, económicas y civiles: "costumbres, maneras, carácter de todo un pueblo, tienen su fundamento en las leyes". Es ambiguo a la hora de establecer la influencia innegable de las costumbres en las leyes -Condillac hará suya esta tesis-, y si bien reconoce esta influencia, resalta la evidencia de que hay leyes promulgadas al margen

²⁹ *Mémoire*, con ocasión de su entrada en la Société Royale de Nancy (10 años después), con el título elocuente de "De l'Influence des Loix sur les Moeurs".

de las costumbres y que han prevalecido e incluso llegado a cambiar las costumbres.

Junto a la preponderancia que Grosley otorga a la interrelación de las leyes políticas, económicas y civiles, que conjuntamente influyen en las costumbres y el espíritu de una nación, cabe destacar por novedoso otro aspecto de su pensamiento: su tesis según la cual las formas de gobierno influyen sobre el carácter y sobre las facultades intelectuales de los ciudadanos. La Atenas de Pericles, la Florencia de Bocaccio, Machiavelli y Michelangelo, serían ejemplos modélicos de la influencia de los regímenes políticos en el espíritu de una nación y en las facultades de sus hombres. En suma, Grosley es un magnífico exponente de una de las tendencias presentes en el debate: la que afirma la primacía de la política (leyes, instituciones, etc.) en la determinación de la acción humana y su moralidad. Y, al mismo tiempo, es buen ejemplo de la ambigüedad que caracteriza a todos ellos.

En Francia también había quienes, como Servan³⁰, centraban sus preferencias en las costumbres, sugiriendo que éstas eran realmente la base de la prosperidad de las naciones, pues mientras ellas solas, sin ayuda de las leyes, podían dirigir la vida social, las leyes sin las costumbres, o contra ellas, son prácticamente inútiles. Servan hace una llamada realista y prudente a quienes tienden a pensar en una causalidad casi mecánica entre la leyes y la vida de un pueblo, sosteniendo que éstos tienen sus raíces hundidas en los hábitos y tradiciones que deben ser tenidos en cuenta en cualquier programa de reforma.

Otro autor, de mayor renombre, que equilibró el debate entre leyes y costumbres fue Espiard³¹. Le cabe, además, el mérito de haber intentado una ordenación y sistematización de la teoría de los factores. Su punto de partida

³⁰ M. Servan, *Discours sur les moeurs* (Pronunciado ante el Parlamento de Grenoble el 1769 por M. Servan, Abogado General del Parlamento). Ver I.O. Wade, *op. cit.*, 448).

³¹ *Essais sur le génie et le caractère des nations, divisés en six livres*. Bruselas, 1743, 3 vols. Una nueva edición de 1752 en dos volúmenes, en La Haya, llevaba el título más agil *L'Esprit des Nations*.

es el presupuesto hermenéutico tópico: cada nación tiene un "genio" particular, diferenciado, que aparece en las actitudes y obras de ese pueblo. Dicho "genio" es resultado de una diversidad de determinaciones físicas, políticas y morales. Es decir, Espiard asume de forma ecléctica la teoría de los factores, asumiendo el clima, la geografía, las instituciones políticas y jurídicas, pero también los gustos, costumbres y maneras. No obstante, reconoce la desigual importancia de cada factor en cada caso. Las instituciones son determinantes en Oriente, la religión en los países musulmanes, las costumbres y maneras en Europa. Incluso reconoce que la jerarquía no es constante. Por ejemplo, la religión fue muy importante en los primeros tiempos de Europa, y no tanto en el XVIII, donde el comercio, las artes y los viajes han generado nuevas y determinantes costumbres.

Aunque sin solucionar definitivamente el problema, hemos de reconocer los méritos de Espiard al establecer distinciones y clarificaciones conceptuales que ayudaban a la sistematización de la teoría de los factores. Así, distingue entre el espíritu o carácter de una raza y el espíritu de un pueblo o nación. El primero sería muy constante y casi invariable; el segundo, en cambio, al estar constituido por hábitos, estilos de vida, prácticas sociales, etc., sería variable. Distingue también entre "genio" y "espíritu". El primero, más restringido e incluido en el segundo, no agota la extensión de éste, siendo como un rasgo o carácter constitutivo y determinante del carácter de un pueblo. Por ejemplo, ese "genio" o rasgo dominante del espíritu de un pueblo sería la "virtud" entre los antiguos y el "honor" entre los pueblos europeos.

No devalúa el clima. Considera que la naturaleza ha dotado a los pueblos de temperaturas moderadas de cualidades de prudencia y justicia para gobernar y conservar los imperios; serán menos expertos en las artes, pero sobresalen en jurisprudencia, medicina, organización militar y comercio. Los del sur destacan en la vida contemplativa, en filosofía, en matemáticas, en religión y en moralidad. Los del norte son adeptos a las artes mecánicas.

5. Montesquieu, referencia obligada.

5.1. (*La teoría de los factores*). Para entender a Condillac y, en especial su texto *De las leyes*, es necesario tener como telón de fondo el *Del espíritu de las leyes*, de Montesquieu, en el que se inspira y con el cual dialoga. Montesquieu ocupa un lugar de privilegio en cualquier estudio del pensamiento político del XVII por la enorme influencia que ejerció sobre los demás autores; pero el mérito se extiende también a la originalidad de relevantes aspectos de su teoría. En concreto, en el marco de la teoría de los factores, el mérito personal que suele atribuirse a Montesquieu es el de haber extendido el campo de determinaciones naturales a las instituciones políticas, la religión, el gobierno, las artes, letras y ciencias, la filosofía, al poner bajo estos factores otro plano o instancia de determinaciones fundamentales más profundas y originarias: las físicas. A este mérito debemos añadir otro no menos relevante: el de haber instaurado con esta perspectiva una concepción orgánica de la sociedad en la que se suponían ligadas las costumbres y las maneras con las leyes, la religión, las formas de vida. Es decir, Montesquieu aportó tanto un método de análisis social como una concepción orgánica de las culturas que en conjunto hacían posible un conocimiento de la sociedad según el modelo de las ciencias naturales modernas.

Aunque la "teoría de los factores" siempre se ha dado de forma descriptiva y poco sistemática, hay que reconocer que fue Montesquieu, a pesar de sus ambigüedades, quien mayores esfuerzos hizo por sistematizarla. Montesquieu³² explicó detenidamente la influencia del clima en el carácter moral de un pueblo, usando una teoría que le permitía explicar la conversión de las determinaciones físicas en psicológicas y éstas en morales; se detuvo en describir cómo estas determinaciones físicas se expresaban en actitudes de los pueblos hacia la libertad, esclavitud, poligamia, actitudes que, obviamente,

³² *Esprit des Lois*, XIV a XVI.

repercutían en las costumbres y las maneras; e incluso³³ mostró cómo otros factores geográficos, como la fertilidad del suelo, igualmente influían en las actitudes, gustos y maneras. En definitiva, estableció la fuerte determinación de los factores físicos sobre el "espíritu", tanto individual como general: "Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras; de las que se forma un espíritu general que resulta de ellas"³⁴.

Montesquieu no se recataba en resaltar la importancia de las leyes en la determinación de la vida humana: "No digo que el clima no haya producido, en gran parte, las leyes, las costumbres y los comportamientos de una nación, pero digo que las costumbres y los comportamientos de esta nación habrían de tener gran relación con las leyes"³⁵. Pero su actitud metodológica le empujaba a posiciones más eclécticas y su actitud política a posiciones más conservadoras. O sea, su actitud descriptivista, propia del científico, ajena a la exaltación del reformador, le llevaba a otorgar su peso a los factores naturales; y su liberalismo conservador le llevaba a evitar cualquier legitimación, aunque fuera indirecta, de revoluciones y reformas radicales. El "espíritu", para Montesquieu, es resultante de esa pluralidad de determinaciones, que pueden organizarse a través de diversos tipos de factores: **físicos** (clima, suelo, orografía), **políticos** (leyes y normas de gobierno, instituciones) y **morales** (educación, costumbres y maneras), dentro de los cuales podían distinguirse también los **filosóficos** (religión y creencias) y los **históricos** (experiencias pasadas). Montesquieu, como los restantes filósofos de la historia del XVIII, juega de forma imprecisa con estos grandes grupos de factores, aceptando las determinaciones entre ellos y sin llegar a una sistematización de las mismas. Montesquieu, en concreto, aunque en última instancia acentúe el papel de los

³³ *Ibid.*, XVII.

³⁴ *Ibid.*, XIX.

³⁵ *Ibid.*, XIX.

físicos, se mueve en el eclecticismo y la ambigüedad, reconociendo que en cada país es hegemónico uno u otro factor, o varios juntos.

En vistas a comprender la deuda teórica de Condillac respecto a Montesquieu, así como las diferencias entre ambos, conviene subrayar que éste elabora toda una teoría de los factores, y no sólo del clima, aunque este factor pasara a ser simbólico dada sus fáciles conexiones, como causa o efecto, con otros muchos: orografía, latitud, fertilidad del terreno, producción, etc. Le parece obvio al filósofo francés el efecto del clima en el carácter y en los comportamientos, pues era de sentido común que el calor enerva la fuerza y el coraje mientras que "en los climas fríos hay cierta fuerza del cuerpo y del espíritu que hace a los hombres capaces de acciones grandes, sacrificadas..."³⁶. Pero con frecuencia acude a otros factores, y así señala con insistencia que la fertilidad del suelo favorece la sumisión y la dependencia, tanto porque los terrenos llanos y feraces fuerzan a la concentración de la población y a la vida en colaboración, cuanto porque los negocios hacen olvidar la libertad, pues quien tiene mucho que perder no escatima en medios para protegerlo. En cambio, las montañas potencian el espíritu de independencia, pues al tiempo que dispersan y aíslan a la población hacen mucho más fácil la defensa: "Los países fértiles son llanuras en las que nada puede disputarse al más fuerte: se le someten, y una vez sometido el espíritu de libertad no podrá retornar. Los bienes del campo son una prenda de la libertad. En cambio, en los países montañosos se puede conservar lo que se tiene, y se tiene poco que conservar. La libertad, es decir, el gobierno de lo que se disfruta, es el único bien que merece ser defendido"³⁷.

Unas veces la explicación se mantiene en un nivel de determinaciones mecánicas: efecto del clima o de la orografía sobre el cuerpo y las acciones físicas o conductas económicas para la sobrevivencia; otras veces, aprovechando la inercia del argumento, solapadamente se irrumpe en la

³⁶ *Ibid.*, XVII, ii.

³⁷ *Ibid.*, XVIII, ii.

psicología o la moral, momentos en los que su discurso es más apasionado pero menos convincente. Aquí se insiste en una relación directa de un factor en otro; allá se recurre a mediaciones, como al destacar que el terreno tiene efectos indirectos, a través de otros factores, sobre el carácter y costumbres de los hombres. Por ejemplo, en función de la productividad del mismo: "La esterilidad de las tierras hace a los hombres habilidosos, sobrios, endurecidos por el trabajo, llenos de coraje, aptos para la guerra: necesitan procurarse lo que el terreno les niega. La fertilidad de un país proporciona, junto a la comodidad, la molicie y un cierto amor por la conservación de la vida"³⁸.

Con frecuencia se suman explicaciones a fin de que unas compensen las deficiencias de las otras. Tal ocurre cuando señala la dependencia de la libertad respecto a la situación geográfica, afirmando que "los pueblos de las islas son más aptos para la libertad que los pueblos del continente"³⁹; a la razón poco convincente de que al ser generalmente de pequeña extensión no es fácil que una parte de su población oprima a la otra, se añade otra más persuasiva, según la cual el aislamiento conserva el espíritu de independencia.

No encontraremos en Montesquieu una exposición exhaustiva y ordenada de la teoría de los factores. No obstante, Montesquieu afirmó una metodología y una manera de explicar la historia de riqueza incalculable, no reducible a la tópica teoría del clima, aunque tendiera a dar protagonismo a los factores físicos. Condillac recoge la idea de Montesquieu, señalando la importancia de la extensión, situación, clima, producción, etc., en las formas de gobierno y en los usos de los pueblos. Pero el abate, a diferencia del marqués, sustantivará más la autonomía relativa de lo moral, de las costumbres, así como su dinámica propia. Se trata de posiciones diferentes en el seno de un mismo marco de explicación y de inteligibilidad.

³⁸ *Ibid.*, XVIII, iv.

³⁹ *Ibid.*, XVIII, v.

5.2. (*La teoría del clima*). Montesquieu y Condillac tienen el mismo objetivo: conocer el "espíritu de las leyes", es decir, ofrecer al legislador un conocimiento científico para que consagre su arte de gobierno. El primero, tras definir las leyes como "las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas"⁴⁰ e identificarlas con la razón⁴¹, concluyendo así que las leyes han de ser adecuadas a la naturaleza y condiciones de cada pueblos, establecerá el programa de su obra, *Del espíritu de las leyes*, a saber, examinar todas las relaciones que "en conjunto forman el "espíritu de las leyes"". Y esas relaciones son: "... el medio físico del país; el clima frío, caluroso o templado; la calidad del terreno, su situación y su extensión; el género de vida de los pueblos, labradores, cazadores o pastores; ...el grado de libertad que puede tolerar su constitución; la religión de sus habitantes, sus gustos, sus riquezas, su número, su comercio, sus costumbres, sus maneras...; las relaciones entre sí de las leyes, su origen, el objetivo del legislador, el orden de las cosas..."⁴².

El "espíritu general", pues, es el efecto de un conjunto de factores, que Montesquieu relaciona en lista sin pretensiones de exhaustividad. Es de presumir que se trata de un efecto en los hombres, que determinaría una manera de ser, de actuar, de sentir de una nación. Es de destacar que no se haga mención alguna, entre esos factores, a la base biológica: ésta pondría la determinación particular de cada hombre, de su comportamiento específico, lo cual carece de relevancia al hablar del "espíritu general". Tal vez sería de interés para el moralista, pero no para quien, como Montesquieu, trata de establecer una Ciencia del Legislador.

Es obvio que el "espíritu de las leyes" desborda considerablemente el problema de la teoría de los factores, en cuyos límites sitúa Condillac su reflexión. Todo lo que hace referencia a la dependencia de las leyes respecto a

⁴⁰ *Ibid.*, I, i.

⁴¹ "la ley, en general, es la razón humana en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no son otra cosa que los casos particulares a los que se aplica esta razón humana" (*Ibid.* I, iii).

⁴² *Ibid.*, I, iii.

la "naturaleza" y al "principio" de las formas de gobierno, o respecto a la defensa, o a la constitución..., que constituyen las dos primeras partes de la obra del marqués, sólo tienen para nosotros un interés indirecto. La tercera parte, en cambio, desarrolla la teoría de los factores.

Hemos dicho, y nos reafirmamos en ello, que se trata de la teoría de los factores, y no sólo del clima, aunque en la historia del pensamiento social este factor haya ganado fuerza emblemática. Tal vez porque en la red de interdeterminaciones de los factores el clima ocupa una posición nuclear; tal vez por algo más anecdótico, como el hecho de ser el primero de los factores "naturales" que Montesquieu analiza. De todas formas, también hemos de insistir en la tendencia de Montesquieu a dar protagonismo a los factores físicos, para lo cual no regatea esfuerzos e ingenio.

Montesquieu constata que en pueblos con distintos climas se dan distintas leyes. Éste es el hecho. La norma que del mismo se deriva es que, dado que tal relación no es caprichosa, sino natural, el legislador, en su función positiva y convencional, debe tenerla en cuenta y considerarla conveniente. Éste es el método de Montesquieu, en su esfuerzo en fundamentar la actividad del legislador. No pretende que éste reproduzca lo dado, sino que en su actividad se someta a los límites de la naturaleza, sin lo cual perderá eficacia y correrá riesgos innecesarios. Lo que ocurre es que Montesquieu unas veces acierta en los ejemplos históricos y persuade mediante la interpretación de los mismos, mientras que otras veces resultan gratuitos e ingenuos.

Así, con generosidad hermenéutica y teniendo en cuenta los límites puestos por el nivel de desarrollo de las ciencias del cuerpo humano, podrían valorarse como razonable sus esfuerzos por mostrar que los hombres tienen más vigor en los climas fríos dado que "El aire frío contrae las extremidades de las fibras exteriores de nuestro cuerpo, cosa que aumenta su actividad y favorece el retorno de la sangre desde las extremidades hacia el corazón. Disminuye la longitud de estas fibras, con lo que aumenta más su fuerza... los

humores se equilibran mejor, la sangre se dirige mejor hacia el corazón... y éste tiene más potencia..."⁴³.

Más gratuito nos parece en cambio derivar de esos efectos anatómicos y fisiológicos del clima el coraje, el menor deseo de venganza, la mayor franqueza, la escasa atracción del sexo... La verdad es que Montesquieu, más que descubrir nuevos rasgos de los pueblos, se dedica a ilustrar con ejemplos históricos y con descripciones científicas más o menos acertados las visiones tópicas de las semejanzas y diferencias. Así podrá explicar el monaquismo por efecto del clima sobre el carácter de los individuos: el calor empujaría a la especulación más que a la acción.

Los climas cálidos, por tanto, serían zonas de filósofos y de místicos, pues el calor también influye en la sobriedad de los hombres. En los países cálidos la parte acuosa de la sangre se disipa por transpiración. Es necesario restituirla... con agua, pues con licores coagularían los glóbulos. En los fríos, al contrario, las bebidas alcohólicas ayudan a equilibrar el exceso de liquidez en la sangre. La explicación es curiosa; pero lo es más su extrapolación, según la cual Mahoma habría prohibido en su religión las bebidas alcohólicas por esas razones. La ley de Mahoma es, pues, una ley del clima.

Montesquieu no regatea esfuerzos e ingenio para explicar las costumbres desde bases climáticas, para encontrar explicaciones verosímiles a los datos o a los tópicos. Podrá decir que "Un alemán bebe por costumbre, y un español por gusto"⁴⁴. De todas formas, como en su larga reflexión sobre la relación entre las leyes de esclavitud y el clima, Montesquieu introduce numerosas mediaciones.

Reconocida la importancia -llevada a veces hasta la extravagancia- que Montesquieu concede al clima, veamos ahora que no es el único factor ni siempre el primero. Nuestro autor ha relacionado otros muchos, de diverso

⁴³ *Ibid.*, XIV, ii.

⁴⁴ *Ibid.*, XIV, x.

carácter: "Diversas causas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, los hábitos, de donde se forma un espíritu general resultante de todo ello"⁴⁵. Y ha hecho más: ha apuntado como regla metodológica la desigual y combinada presencia de los mismos en las diferentes naciones. El "espíritu de un pueblo", su especificidad respecto a los otros, se explica por la dominancia relativa entre los factores, pues a medida que un factor domina con más fuerza, los otros ceden proporcionalmente: "La naturaleza y el clima dominan únicamente entre los salvajes; los hábitos gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan al Japón, las costumbres daban el tono antiguamente a Lacedemonia; las máximas del gobierno y las costumbres antiguas configuraban Roma"⁴⁶.

Para Montesquieu el conocimiento del espíritu de una nación es la condición necesaria para el buen legislador. Su mensaje es tenerlo en cuenta en lo posible, siempre que no sea contrario a los principios del gobierno, pues oponerse al mismo implica un alto riesgo de ineficacia ("No se habría sacado más partido aburriendo a un ateniense que divirtiéndolo a un lacedemonio"⁴⁷) y de tener consecuencias peores que los males a corregir. Su mensaje es: "No es necesario corregirlo todo"⁴⁸.

No cabe duda que es en estos momentos cuando más nos recuerda a Condillac. Éste, reconociendo la determinación de fondo del medio físico, ha acentuado la dependencia de los hombres de sus propios artificios, de sus usos y sus leyes. Pero, sobre todo, se ha esforzado en mostrar cómo tales artificios no eran arbitrarios, sino naturalmente determinados por las necesidades, cosa que Montesquieu olvida con frecuencia. Condillac no tendría dificultades en admitir con Montesquieu que "los diversos caracteres de

⁴⁵ *Ibid.*, XIX, iv.

⁴⁶ *Ibid.*, XIX, iv..

⁴⁷ *Ibid.*, XIX, vii.

⁴⁸ *Ibid.*, XIX, vi.

las naciones son una mezcla de virtudes y vicios, de buenas y de malas cualidades"⁴⁹, cosa muy razonable; pero ni compartiría cierto tono chovinista del marqués al decir cosas como "el orgullo de un español le llevará a no trabajar; la vanidad de un francés le llevará a trabajar mejor que los otros"⁵⁰, ni aceptaría el carácter "natural" que Montesquieu parece dar a estos caracteres, sino que intentaría comprender la necesidad de su existencia y su origen histórico.

La cita de Montesquieu sobre los españoles no es una simple ilustración formal de su bizantina distinción entre el orgullo y la vanidad, sino manifestación de sus gustos naturalistas. Poco después concede que la buena fe y la fidelidad de los españoles es famosa, desde Justino: "Esta fidelidad que tenían antiguamente, aún la conservan hoy. Todas las naciones que comercian con Cádiz confían su fortuna a los españoles; nunca se han arrepentido. Pero esta cualidad admirable, unida a su pereza, forma una mezcla de la que resultan efectos perniciosos para ellos: los pueblos de Europa controlan bajo sus ojos todo el comercio de su monarquía"⁵¹. Apreciación tal vez fácticamente objetiva, pero que difícilmente puede explicarse de forma tan ingenua y tan parcial.

5.3. (*La teoría de los cuatro estadios*). Un aspecto de la teoría de los factores de Montesquieu, compartido por Condillac, de gran importancia en la historia social, que a través de Turgot y de Adam Smith tomará la forma de la "teoría de los cuatro estadios", radica en la puesta en relación de las leyes con la producción, "con la manera como los diversos pueblos se procuran la subsistencia"⁵². La observación de Montesquieu es muy lúcida: "Se necesita un código de leyes más extenso para un pueblo que se dedica al comercio y al

⁴⁹ *Ibid.*, XIX, x.

⁵⁰ *Ibid.*, XIX, ix.

⁵¹ *Ibid.*, XIX, x.

⁵² *Ibid.*, XVIII, viii.

mar, que para un pueblo que se contenta con el cultivo de sus tierras. Y éste necesita uno más extenso que el de los pueblos que viven del ganado. Y el de éstos, a su vez, es más grande que el de quienes viven de la caza"⁵³.

Cazadores, pastores, agricultores y comerciantes, que pronto serán interpretados como fases progresivas y necesarias del desarrollo de los pueblos. Montesquieu concreta aquí su reflexión en las leyes, pero si tenemos en cuenta que para nuestro autor las leyes tienen mucho que ver con la libertad y con los usos y costumbres de los pueblos, de aquí podríamos legítimamente considerar que la producción queda incluida de pleno derecho en la teoría de los factores. De todas formas, no es ésta la única referencia de Montesquieu al tema.

La idea general de Montesquieu al respecto es que la ley civil se desarrolla en el momento en que se reparten las tierras, es decir, con la aparición de la agricultura⁵⁴. En las naciones en las que esta partición no existe, dedicándose los hombres a la caza o al pastoreo, los conflictos se regularán más por el derecho de gentes que por el derecho civil⁵⁵. Disfrutarán de una gran libertad, pues al no cultivar la tierra no existirán apenas ligámenes entre ellos⁵⁶. Por tanto, Montesquieu establece una clara demarcación de los pueblos cazadores y pastores frente a los agricultores y comerciantes. Aquéllos se caracterizarían por disponer de pocas leyes, de costumbres más fuertes y de gran libertad, todo ello determinado por la forma de producción reinante, que influye de forma múltiple en la vida de los hombres: "El cultivo de las tierras exige el uso de la moneda. Tal cultivo supone mucho arte y muchos conocimientos, y siempre van al unísono las artes, los conocimientos y las necesidades. Todo ello conduce al establecimiento de un signo de valor..."⁵⁷.

⁵³ *Ibid.*, XVIII, viii.

⁵⁴ *Ibid.*, XVIII, xiii.

⁵⁵ *Ibid.*, XVIII, xii.

⁵⁶ *Ibid.*, XVIII, xiv.

⁵⁷ *Ibid.*, XVIII, xv.

Condillac también establece en el cultivo de los campos una línea de demarcación. Pero va más allá, con sutiles reflexiones sobre los efectos de la agricultura en la dulcificación del despotismo. Porque si bien el cultivo de los campos es una condición de la dominación: "La dominación que un monarca extiende sobre varias provincias supone dos cosas: una que estas provincias estén ocupadas por pueblos cultivadores; otra, que no estén separadas por barreras difíciles de franquear"⁵⁸; por otro lado se resisten mejor los efectos de la conquista, ya que si el conquistador se queda en las tierras conquistadas no tiene interés en arrasirlas, y si marcha de ellas se recuperarán pronto. Con razonamientos no siempre persuasivos Condillac insiste en que " Ya que los monarcas, por muy déspotas que sean, no controlan las opiniones, se verían ellos mismos forzados a tener en consideración a la agricultura y, en consecuencia, la protegerían tanto más cuanto más percibieran su utilidad, en aquellos tiempos en que eran desconocidas las artes del lujo"⁵⁹.

Igualmente coinciden Montesquieu y Condillac en oponer agricultura y lujo y en valorar los efectos políticos de éste. "El despotismo no deviene destructor más que proporcionalmente al progreso del lujo"⁶⁰, dice Condillac. Para Montesquieu la forma de producción no determina simplemente nuevas instituciones y prácticas económicas, sino que incide hasta en los más personales gustos y maneras. La idea del lujo va ligada, para Montesquieu, a la agricultura, hasta el punto de afirmar que entre los pueblos no agricultores, como los germánicos, de admirable sencillez y austeridad, las coronas de los reyes no eran producto del arte, sino de la naturaleza: eran sus propias larga cabelleras⁶¹.

⁵⁸ *De las leyes*, VIII.

⁵⁹ *Ibid.*, VIII.

⁶⁰ *Ibid.*, IX.

⁶¹ *Esprit des Lois*, XVIII, xxiii.

5.4. (*Posición metodológica y posición política*). Una filosofía como la de Montesquieu, que ponía el factor determinante principal en el orden físico, difícil de transformar, imposible de cambiar inmediatamente, debía resultar sospechosa a los inquietos reformadores ilustrados. Aunque el planteamiento de Montesquieu fuera más complejo, aunque diera entrada a otros factores, una concepción tan naturalista de la historia no podía dejar de parecer sospechosa a los impacientes filósofos militantes de la Ilustración: la voluntad del Príncipe es más voluble y maleable, debieron pensar ávidos de esperanza.

La extensión de la determinación geográfica a la política fue, sin duda alguna, una audaz provocación. Los ilustrados veían de buen grado este materialismo metodológico; pero no estarían dispuestos a aceptar las conclusiones políticas inmediatas que parecían derivarse del mismo. En el límite equivalía a justificar no sólo la particularidad de cada pueblo y su necesaria diferencia, sino la cultura, costumbres y modo de vida de cada uno, al suponerlas necesarias determinaciones naturales. Es comprensible que los más radicales pronto alzarán sus voces contra el maestro, contra Montesquieu. Los ilustrados, por razones teóricas e históricas, preferían confiar al Príncipe -al Príncipe ilustrado, obviamente- y no a la orografía la regeneración de los pueblos. O sea, confiaban en el orden político como el principal factor determinante de la salud económica, moral y mental de un país.

Y no les faltaron argumentos teóricos enraizados en las debilidades de la teoría del clima. Licurgo y Solón se usaban como ejemplos estereotipados de que pueblos con similar clima y geografía podían dotarse de diferentes constituciones y generar diferentes costumbres; la Roma "republicana" y la Roma "imperial", paradigmas de costumbres opuestas, no debían sus diferencias a cambios geográficos o climáticos. Poner las creencias religiosas y la moralidad en función del clima o la orografía implicaba una impostura y una afrenta a la mentalidad "clásica"; y hacer depender las leyes y las formas de gobierno de tales factores físicos, era un reto a la mentalidad "moderna".

En medio de la confusión -no era fácil poner orden en la teoría de los factores y tampoco lo era ver las implicaciones políticas de una u otra solución-, los ilustrados intuyeron las diferencias entre tres posiciones posibles en el seno de la teoría de los factores, según se resalte el protagonismo de los factores físicos, los político-jurídicos o los socio-morales. Como venimos argumentando, los ilustrados, en general, tendían a afirmar la hegemonía de las leyes. Creían que tal opción era la más "revolucionaria", pues concentraba las críticas, las exigencias y las esperanzas en el gobierno; también era la más radical y utópica, pues permitía pensar la salvación y pensarla de forma más inmediata y completa que si la misma se depositaba en el cambio de costumbres o de clima.

Por eso rompieron y se enfrentaron a Montesquieu. Pero, por semejantes razones, se verían enfrentados a aquel frente de la teoría de los factores que ponía el acento en las costumbres, entre los que se encontraba Condillac. Aunque la transformación de las costumbres, al contrario que del clima, estaba en manos de los hombres, pues podían ser modificadas por la educación, los ilustrados radicales tenían dos razones políticas para preferir pensar la historia como efecto de las leyes: primero, la lenta evolución de los hábitos culturales, que alejaba el horizonte de esperanza; segundo, que compartían la tesis de Montesquieu de la fuerte dependencia de las costumbres respecto a la geografía y el clima. El reformismo ilustrado, ávido de cambios rápidos e inminentes, sólo podía confiar en las leyes. Para ser rigurosos: sólo podía confiar en la política, que por medio de leyes respaldadas por el poder pusiera en marcha un nuevo orden social donde, a medio plazo, por mediación de la educación, se generara una nueva sociedad.

Por tanto, las tres opciones diferenciadas -todas ellas en el seno de la teoría de los factores y todas ellas expuestas ambigüamente, sin excluir las otras, intentando diferenciarse únicamente por la jerarquización, por el orden de primacía-, aparte de responder a problemas teóricos objetivos e importantes de

la explicación histórica, implicaban en el fondo tres actitudes ante la transformación profunda y rápida.

6. *Condillac filósofo de la política.*

6.1. (*Sociedad de usos y sociedad de leyes*). Aunque Montesquieu y Condillac comparten en sus líneas generales las mismas ideas sobre los usos y las leyes, hay algunas diferencias que merecen ser señalados. Esas diferencias se derivan en gran medida de la concepción fijista de la naturaleza humana que tiene Montesquieu, lo que le lleva a postular leyes eternas que rigen los destinos de los hombres: "Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes hechas por ellos mismos; pero también están sometidos a otras de las que no son autores. Antes de existir los seres inteligentes ya era posible su existencia; tenían, pues, relaciones posibles y, en consecuencia, leyes posibles. Antes de que las leyes fueran hechas ya habían relaciones de justicia posibles. Decir que no hay nada justo o injusto fuera de lo que ordenan o prohíben las leyes positivas equivale a decir que antes de trazar el círculo no son iguales todos sus radios"⁶².

Esta reflexión, de raigambre aristotélica, está lejos de la epistemología condillaciana. Incluso alejándonos de su literalidad y de la metafísica que implica, y entendiéndola simplemente como afirmación naturalista, es decir, como postulación de unas leyes que "deben regir" la acción humana para que ésta tenga éxito, tal objetivismo absolutista de la ley no sería compartido por Condillac. Efectivamente, para Montesquieu el creador ha puesto la ley en todos los niveles de la realidad. La diferencia entre el hombre y el animal al respecto es, simplemente, la del grado de sumisión a la ley: "El hombre, en tanto que ser físico, está gobernado por leyes invariables como cualquier otro cuerpo. Pero en tanto que ser inteligente viola incesantemente las leyes

⁶² *Ibid.*, I, i.

establecidas por Dios y modifica las que él mismo ha establecido..."⁶³. En consecuencia, hay un orden moral fijo y eterno al que los hombres se acercan poco a poco y el cual sirve de referente en la valoración de la conducta humana o de los pueblos.

Esto lleva a Montesquieu a contraponer más abstracta y nítidamente usos y leyes, viendo en aquéllos algo así como el obstáculo -no por inevitable menos irracional- al surgimiento de la ley. La verdad es que sus reflexiones sobre la relación entre costumbres y leyes, y de todas ellas con el espíritu general, no están exentas de confusiones. En su ya citada definición del espíritu general las costumbres aparecen como un factor o causa del mismo; en otras ocasiones Montesquieu parece ponerlas como efectos del espíritu. De todas formas, siempre procura contraponerlas a las leyes: "Las leyes son establecidas, las costumbres son inspiradas; éstas dependen más del espíritu general, aquéllas dependen más de una institución particular; ahora bien, es tanto o más peligroso invertir el espíritu general que cambiar una institución particular"⁶⁴.

Por encima de las confusiones, en gran medida fruto de la ambigüedad propia de la noción de "espíritu" como una instancia ontológica entre los factores y los comportamientos, y de la misma debilidad de la teoría de los factores, incapaz de establecer criterios estrictos de dominancia en la determinaciones, no se nos oculta la fecundidad de su reflexión. Montesquieu viene a afirmar que las leyes son más convencionales que las costumbres y que, por tanto, son más ajenas al espíritu de una nación. Ciertamente, lo deseable, y lo estratégicamente aconsejable, es que en cada caso sean adecuadas al mismo. Pero no una adecuación expresivista e inmanentista, sino estratégica y transformadora; no es su función expresar el espíritu de un pueblo, sino determinarlo eficazmente. Para Montesquieu las leyes tienen un estatus de objetividad que trasciende las circunstancias. Por ello son más

⁶³ *Ibid.* I, i.

⁶⁴ *Ibid.*, XIX, xii.

universales que las costumbres, sin poder ser nunca características del "espíritu de un pueblo". Más bien al contrario, su reinado exige en gran medida la superación de la diferencia, de la peculiaridad de los usos y costumbres, para incorporarse al reino común de la razón. Si los usos hacen al hombre miembro de una nación, la ley le hace ciudadano del mundo.

Es esa objetividad, esa exterioridad al espíritu de cada pueblo, al que no obstante ha de adecuarse para la eficacia de su determinación, lo que hace de la ley un instrumento de reforma del mismo espíritu. El triunfo de la ley es el final de la sociedad de los usos, que Montesquieu tiende a identificar con el despotismo: por ello recuerda con frecuencia que en el estado despótico hay pocas leyes y en él se exige mayor respeto a las costumbres, tal vez porque aquéllas sólo dominan los cuerpos, en tanto que éstas dominan las almas. Esa misma exterioridad es la que determina que las leyes sean siempre más fáciles de cambiar que las costumbres. En fin, esa externalidad de las leyes debe ser muy tenida en cuenta por el legislador, ya que es esencial para definir su estrategia. En particular el legislador debe ser consciente de los riesgos de reformar las costumbres con las leyes, es decir, los riesgos de la revolución: "Hemos dicho que las leyes eran instituciones particulares y precisas del legislador, y las costumbres y los comportamientos instituciones de la nación en general. De aquí se sigue que cuando se quieren cambiar las costumbres y los comportamientos, no es conveniente cambiarlos por las leyes; tal cosa parecería demasiado tiránica. Vale más cambiarlos mediante otras costumbres y comportamientos"⁶⁵.

El consejo es sugestivo: cambiar por la ley lo establecido por la ley, y por las costumbres y comportamientos (a través de la educación) lo que éstos instauraron. O sea, distinguir dos campos de actuaciones del legislador, dos dimensiones de la realidad de los pueblos. "Entre las leyes y las costumbres existe esta diferencia: que las leyes regulan más las acciones del ciudadano y

⁶⁵ *Ibid.*, XIX, xiv.

que las costumbres regulan más las acciones de los hombres. Entre las costumbres y los comportamientos existe a su vez esta diferencia: que los primeros consideran preferentemente la conducta interior y los otros la exterior⁶⁶.

6.2. (*De los usos a las leyes*). Condillac tiene una concepción más relativista e histórica de la ley, en perfecta coherencia con su filosofía empirista, lo que le lleva a establecer su origen en los usos, cosa que constituye una de sus más originales aportaciones en este campo. Ya había desarrollado una epistemología genealógica⁶⁷ en la que todas las operaciones del entendimiento, incluso las más complejas y sofisticadas, eran reducidas a la sensación, y todos los deseos y sentimientos al placer o dolor que la acompañan. Y no sólo las operaciones del alma (conocimientos y sentimientos) eran reducidas a variaciones o modificaciones de la sensación, sino que los propios órganos de los sentidos, del pensamiento y del sentimiento eran productos de la experiencia. Todos los órganos humanos, incluida la razón, son para nuestro autor un resultado de la adaptación del organismo humano a la vida. La misma reflexión no es más que un producto sofisticado y tardío de la vida en común, por lo cual no resulta razonable considerarla el origen de la sociedad.

La misma metodología aplica a la génesis de las formas y de los comportamientos sociales. Esto le lleva a explicar los primeros modos de vida social desde los usos⁶⁸. Los ve como "convenciones tácitas", surgidas de forma espontánea y natural, forzadas por la necesidad de sobrevivencia y adaptadas a la específica organización del cuerpo humano. La conveniencia general de dichos usos, la tendencia al mimetismo propio de la naturaleza

⁶⁶ *Ibid.* XIX, xiv.

⁶⁷ Especialmente en el *Ensayo sobre el origen del conocimiento humano* y el *Tratado de las pasiones*, donde pone en orden y da coherencia a la epistemología lockeana.

⁶⁸ A ello dedica el Capítulo 1º de *Las Leyes*.

humana y la violencia del poderoso cuando las costumbres no satisfacen el interés general, son suficientes para explicar la constancia de los mismos, su continuidad. Y esta vigencia prolongada explica el surgimiento del hábito, que a su vez deviene una fuerza a favor de la reproducción del uso.

Dada la uniformidad de la organización del cuerpo humano, son comunes sus necesidades generales: "debieron tener por reglas no hacerse daño, ser fieles a los compromisos que contraían, unirse contra el enemigo común, asegurar a cada uno la propiedad de sus bienes y de su persona y oponerse a cualquiera que intentara perturbar el orden establecido"⁶⁹. Condillac, no obstante, advierte que en cada caso las circunstancias determinaron la concreción de los usos. Establece así una regla metodológica respecto a la necesidad de corregir los principios generales con la información empírica, al tiempo que introduce la fuerza como elemento presente en las primeras convenciones.

Manifiestamente, Condillac adopta una posición netamente utilitarista al explicar el origen de las leyes: "los usos se mantenían por sí mismos y sin esfuerzos siempre que fuera reconocida su utilidad. Pero cuando no había acuerdo sobre la utilidad que podían tener, no se mantenían más que en tanto que aquéllos para quienes eran ventajosos fuesen suficientemente poderosos para imponerlos a los otros"⁷⁰. La utilidad general o la violencia en favor de la utilidad particular están en el origen de las convenciones tácitas. Los usos reflejan situaciones fácticas de equilibrio. La sociabilidad, es decir, el deseo consciente de vivir bajo leyes, es efecto de la costumbre de vivir de forma continuada según los usos. Porque, en definitiva, las leyes positivas no son más que los "usos corregidos"⁷¹.

⁶⁹ *De las Leyes*, I, 2.

⁷⁰ *Ibid.* I, 1.

⁷¹ Ver Cap. II.

Distingue con claridad usos y leyes, pero sin contraponerlos; define dos modelos de sociedad, pero no como alternativas contrapuestas, sino como fases históricas. El proceso histórico de sustitución de los usos por las leyes es largo, lento, complejo y desigual, avanzándose en unos aspectos mientras en otros se conservan residuos del pasado. Y aunque la conceptualización de las dos formas de vida social, la sociedad de los usos y la sociedad de las leyes, es nítida, y si bien esa diferencia pasa en gran medida por la incorporación de la racionalidad a la vida social, no es menos cierto que no es el único elemento distintivo. Es obvio que la ley es para Condillac más racional que el uso, pero no identifica ley con razón y uso con sinrazón, como tampoco ley con libertad y uso con despotismo, al contrario que Montesquieu⁷². La mayor racionalidad de las leyes quiere decir que éstas son una convención expresa establecida mediante deliberación; y quiere decir también que se trata de una convención más eficaz, más adaptada a las circunstancias. Es obvio que así sea, pues surge ante la insuficiencia del uso; pero no conviene olvidar que los usos, aunque instintivamente establecidos, podían ser perfectamente eficaces y adecuados a las posibilidades de sus circunstancias. En todo caso, la ley no es necesariamente más *justa*, pues los requisitos de deliberación, convención expresa y promulgación solemne son garantías de legitimidad de la ley, no de su absoluta justicia. Su mayor eficacia, por otro lado, sienta su mayor racionalidad y conveniencia, pero tampoco garantiza su mayor justicia.

Condillac explica y justifica el surgimiento de la ley ante las deficiencias del uso, deficiencias que se notan cuando ya se dan circunstancias favorables para corregirlas: " (las costumbres) no son ni asaz claras, ni suficientemente precisas, ni lo bastante notorias. Han sido adoptadas sin deliberación, se las sigue por instinto, se apartan de ellas sin quererlo, se las cambia sin pensarlo y no se notan las variaciones que sufren"⁷³. La oscuridad y ambigüedad de los

⁷² "La ley, en general, es la razón humana en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra" (*Del espíritu de las leyes*, I, iii).

⁷³ *Ibid.* II.

hábitos, "defectuosos por tácitos", el seguimiento instintivo de los mismos, la facilidad para desviarse de su curso y para modificarlos sin apercibirlo, la frecuente interpretación y valoración de dichos hábitos desde posiciones de fuerza..., todo ello llega a mostrarse contrario a la utilidad general; todo ello pone la necesidad de una convención expresa, deliberada y solemnemente promulgada: "Se delibera, pues. Se pronuncian sobre ellas, y las convenciones devienen expresas. Cada cual dice o puede decir a qué se obliga, y los protocolos que se llevan a cabo públicamente para sellar los compromisos contratados procuran a las convenciones la solemnidad necesaria"⁷⁴. Condillac insiste en estos aspectos procedimentales como rasgos distintivos de la legitimidad y de la probabilidad de mayor eficacia de las leyes positivas, dejando de lado el contenido moral de las mismas. Aunque en el fondo piense que el proceso general de la historia de las naciones tiende hacia el reinado de la libertad y la hegemonía de la justicia.

6.3. (*Libertad de los pueblos y poder de los gobiernos*). Condillac, como Montesquieu, como Helvétius, como cualquier filósofo ilustrado, aspira a establecer una "Ciencia del Legislador". O sea, aspira a poner en manos del legislador un conocimiento instrumental, práctico, que le permita ejercer con racionalidad, eficacia y justicia el arte de la política. En nuestro autor la política es ya un "arte de lo posible", pero restringiendo lo posible a lo que cabe en el horizonte de la dignidad humana, sin extenderlo al ilimitado dominio del cinismo; es decir, lo posible ha de ser definido dentro de la racionalidad y la moralidad, ha de tener por límite tanto la eficiencia como la justicia. Y le parece que, en esa perspectiva, un objetivo estratégico irrenunciable es el orden civil: sin éste no hay sociedad ni, por tanto, moralidad. Si no hay gobierno, si no hay soberano, no hay vida social, sino pura anarquía y dominio de la violencia, piensa nuestro autor. Considera sensatamente un axioma fáctico que donde

⁷⁴ *Ibid.* II.

hay orden civil hay un soberano "que hace leyes y fuerza a cumplirlas"⁷⁵, y esta vigencia de la ley es la condición de posibilidad de la paz, de la vida y de la moralidad. Justifica así el orden político como condición de la vida en común. Se aleja de la tentación de pensar la vida social como orden espontáneo, natural, pre-político. Para Condillac el orden civil implica la existencia de un poder político; un poder que, como tal, es coactivo.

Condillac concede poca importancia a la forma de ese poder. Aunque sus preferencias parecen decantarse hacia la monarquía limitada⁷⁶, lo cierto es que su posición ecléctica viene determinada por su coherencia metodológica: son las circunstancias de cada momento las que determinan la forma más idónea de gobierno, siempre medida según la eficacia para garantizar el orden, es decir, la paz y prosperidad de los súbditos. Pues incluso los imperios despóticos del Asia, donde los tres poderes eran detentados personalmente por el monarca, gozan de su comprensión, debido a las circunstancias.

Montesquieu también había dicho al respecto: "La única ventaja que tiene un pueblo libre sobre otro que no lo sea es la seguridad que disfruta cada uno respecto a que nadie amenazará sus bienes o su vida. Un pueblo sometido, que gozara de esta seguridad, bien o mal fundada, sería tan feliz como un pueblo libre..."⁷⁷.

Es destacable la deuda de nuestro autor respecto a Montesquieu en su concepción de los poderes. Para Condillac los tres poderes son el legislativo, el ejecutivo y el de declarar la guerra y la paz: "En toda sociedad civil en que el orden se mantiene notamos un poder que se hace respetar por todos los miembros y que, por esta razón, recibe el nombre de "soberano". Este poder hace las leyes y fuerza a ejecutarlas. Considerándolo bajo estos dos aspectos, se divide en dos poderes: uno legislativo y otro ejecutivo". Podría llevar a

⁷⁵ Cap. III.

⁷⁶ Por monarquía limitada o moderada entiende aquella en la que el monarca está sometido a las leyes fundamentales. Ver cap. VI.

⁷⁷ *Mes Pensées*, 32.

engaño que no individualice el judicial, que subsume en el ejecutivo. Pero con ello sigue rigurosamente a Locke, quien ya había distinguido entre el legislativo, el ejecutivo y el "confederativo", referente a la política exterior, al derecho de gentes. Y también sigue rigurosamente a Montesquieu, que se limitó a introducir una ligera matización al esquema lockeano: "Hay en cada Estado tres tipos de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil"⁷⁸. Y sus funciones respectivas son bien diferenciadas: hacer las leyes y modificarlas; declarar la guerra y la paz y dirigir la diplomacia y la seguridad exterior; y, por último, "castigar los crímenes y juzgar las diferencias entre los particulares". O sea, el poder judicial es una dimensión del ejecutivo, que cubre la aplicación del derecho civil. Lo que ocurre es que Montesquieu introduce una fecunda convención: "Se llamará a este último el poder de juzgar, y al otro simplemente el poder ejecutivo del Estado"⁷⁹. Una distinción que se consolidará, especialmene a medida que crece la tarea ejecutiva interior, es decir, a medida que el Estado va asumiendo mayores tareas sociales y políticas, que desarrolla una función económica, que crece el aparato de seguridad....

Coinciden también Montesquieu y Condillac en la conveniencia de la división de poderes, pensada como equilibrio y contrapeso entre los mismos. Ambos insisten en la separación entre el legislativo y el ejecutivo. Condillac dice: "Hay, pues, diferentes especies de monarquías y diferentes especies de repúblicas; y la esencia de cada uno de estos gobiernos reside únicamente en la combinación de los tres poderes concedidos con mayor o menor limitación"⁸⁰. Y Montesquieu: "Cuando el poder ejecutivo y el legislativo coinciden en la

⁷⁸ *Del espíritu de las leyes*, XI, vi.

⁷⁹ *Ibid.*, XI, vi.

⁸⁰ *De las leyes*, II. Ver también cap. V, donde se inclina por el "gobierno mixto" como "equilibrio de poderes".

misma persona o en el mismo cuerpo de magistratura no hay libertad"⁸¹. Y lo dice porque para ambos la libertad quiere decir ausencia del miedo, que ningún ciudadano tenga miedo de ningún otro ni de las instituciones, y cree que ello sólo se consigue con el equilibrio de los poderes.

Una ligera diferencia entre ambos pensadores radica en que Montesquieu, además, insiste en la separación del tercer poder: "Tampoco hay libertad si el poder de juzgar no está separado del poder legislativo y del ejecutivo. Si estuviera unido al legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario: porque el juez sería legislador. Si estuviese unido al ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor"⁸². Condillac, en cambio, insiste poco en la independencia de la magistratura judicial, tal vez porque le parece obvia. Además, el método de Condillac, más descriptivo y sociológico, le permite una actuación más comprensiva y explicativa que valorativa. En todo caso, Condillac apunta a una concepción ilustrada de la división de poderes, distinta a la de Montesquieu. Éste la defiende en el marco de la defensa de un orden social en el que los cuerpos o estamentos reciben una consideración sustantiva; se trata, en definitiva, de reconocer la división social y de dotar a cada parte de poder, con la esperanza del equilibrio. En particular, Montesquieu aspira a mantener los privilegios aristocráticos frente al absolutismo real. Los ilustrados, en cambio, que confían más en el Príncipe ilustrado que la nobleza y el clero, que dominaban el Parlamento, defienden la división de poderes no como mantenimiento de los privilegios de clase, sino como división funcional de un poder político único, que anticipa la soberanía popular. A los ilustrados les preocupa poco el despotismo, siempre que sea "ilustrado"; les preocupa más la arbitrariedad de los poderes personales o de clase. Son al respecto de gran finura las reflexiones de Condillac sobre la

⁸¹ *Del espíritu de las leyes*, XI, vi.

⁸² *Ibid.*, XI, vi.

imposibilidad de un despotismo absoluto, que considera como algo abstracto e ideal, o sobre la debilidad del déspota derivada de su poder absoluto⁸³.

Como decimos, las formas de gobierno no representan para Condillac un problema filosófico ni político: "El reparto de los tres poderes constituye propiamente lo que se llama una república, como la reunión de los tres poderes en una misma persona constituye lo que se llama una monarquía. Ahora bien, o los tres poderes están reunidos, o están repartidos. No hay, pues, en general, más que dos tipos de gobiernos: el uno monárquico y el otro republicano"⁸⁴. Detente la soberanía un monarca (monarquía) o el pueblo (república), estén los poderes reunidos en una corona o repartidos en varias instituciones, no es relevante: lo importante es decidir si tales formas de gobierno son adecuadas a las circunstancias y, especialmente, si la función de los mismos es eficaz. Su esquema es claro: la fuerza o el poder es legítimo si está a favor de la libertad. Y como por libertad se entiende la seguridad de disfrutar de la vida y de la propiedad, se comprende que la legitimidad de un gobierno resida en su función, y de ahí el relativismo de las formas de gobierno, que Condillac valora según el resultado, según las circunstancias, según se trate de un poder liberador o esclavizador.

Porque, como dice Condillac, es una cuestión fáctica que los gobiernos tienden a la esclavitud o a la libertad, y que esa tendencia la determinan las circunstancias⁸⁵. Y el buen legislador debe saber cómo actuar en cada caso, en cada circunstancia; debe saber, como en las ciencias de la naturaleza, cuáles son las tendencias y cómo y en qué medida pueden ser intervenidas.

⁸³ Ver cap. IV.

⁸⁴ *De las leyes*, III.

⁸⁵ *Ibid.*, IV.

6.4. (*El gobierno de las leyes*). Como criterio general Condillac establece que "Un gobierno es libre cuando las leyes regulan el poder del soberano"⁸⁶. Éste es el criterio fundamental, que comparte con Montesquieu: "Un pueblo libre no es aquél que tiene tal o cual forma de gobierno: es aquél que disfruta de la forma de gobierno establecida por la ley... De donde se puede concluir que la libertad política concierne tanto a las monarquías moderadas como a las repúblicas, y no está más alejada del trono que de un senado... Y un hombre es libre si tiene motivos justificados para creer que el furor de otro u otros no pondrán en riesgo ni su vida ni la propiedad de sus bienes"⁸⁷. Como se ve, no es el contenido de las leyes, ni las condiciones de vida social, lo que define la libertad de un Estado, sino la existencia o no de "leyes políticas y fundamentales", es decir, de leyes que marcan los límites de la acción tanto del soberano como de los poderes particulares. Pues un soberano absoluto, aunque no sea despótico, aunque sea justo, no deja de ser un soberano arbitrario: "La libertad excluye la arbitrariedad y la violencia. Cuando el soberano no dispone nada de modo arbitrario se disfruta con seguridad de lo que se tiene. Se hace lo que se quiere y no se ve nadie forzado a hacer lo que no quiere"⁸⁸. Pero siempre es preferible el despotismo de la ley que el de la voluntad particular.

Condillac no duda de la legitimidad de unas leyes cuyo contenido sea moralmente dudoso, pues tiende a aceptar que la moralidad es una conquista social y que la legitimidad de una ley viene de que sea una convención expresa, deliberada y solemne. Por tanto, cada pueblo que ha accedido al orden civil se ha dotado de unas leyes en función de sus circunstancias (orografía, clima, relaciones de fuerza, necesidades, utilidad...). No cabe pensar que dichas leyes son impuestas, pues tal cosa equivaldría a decir que son simples usos, y Condillac reconoce que en una sociedad que no ha

⁸⁶ *Ibid.*, IV

⁸⁷ *Mes pensées*, 884.

⁸⁸ *De las leyes*, IV.

llegado al orden civil, que sigue regida por usos, puede y suele darse la violencia y la arbitrariedad. El presupuesto de que todo orden civil surge de una convención expresa permite a Condillac sentar la legitimidad de la ley al margen de sus contenidos. Y aunque no duda que, en general, dichas leyes protegen la libertad y seguridad de los ciudadanos, no es éste el objetivo primero de las leyes políticas, sino el de regular el uso del poder: "Se trata de un poder que hace respetar las leyes, que él mismo las respeta, y bajo el cual nadie puede impunemente usar la violencia"⁸⁹. La libertad de un estado viene dada por la sumisión del soberano a las leyes, aunque sea a las leyes que él mismo se da.

Condillac es realista, y sabe que el orden civil requiere siempre el uso de la fuerza, supone la existencia de dominación: "Este poder mantendría el orden sin obstáculos si fuera la unión de todas las fuerzas particulares, de suerte que todos los miembros de la sociedad concurriesen igual y unánimemente al mismo objetivo, cosa que no ocurre. Por tanto, el poder soberano consiste sólo en la unión de las fuerzas preponderantes. Sólo consiste en esto. Puesto que es poder únicamente porque es una fuerza comparada a otra fuerza, es poder soberano porque es una fuerza preponderante respecto a las demás"⁹⁰.

Condillac sabe que este poder ejerce inevitablemente la violencia sobre unos para asegurar la libertad de los otros. "Si reinara la licencia de todos arruinaría la libertad de todos. Para asegurar la libertad es preciso poner un freno a la licencia. Eso es lo que hace el poder soberano o preponderante. El gobierno es libre cuando no emplea la violencia más que contra aquéllos que quieren abusar de su libertad; es decir, el gobierno es libre cuando las leyes regulan el uso del poder soberano y destierra del mismo todo rastro de arbitrariedad"⁹¹.

⁸⁹ *Ibid.* IV.

⁹⁰ *Ibid.* IV.

⁹¹ *Ibid.* IV.

Además, la libertad de los pueblos es gradual: "Digo *más libres*, y no digo *absolutamente libres*". Condillac es consciente de la paradoja filosófica de que quien tiene el poder de hacer y cambiar la ley deba estar sometido a ella: "Es difícil regular el uso del poder soberano. Si bien es cierto que la libertad está asegurada cuando las leyes que la protegen son la regla de este poder, también es cierto que es este poder el que hace él mismo las leyes. He ahí un círculo vicioso, cuyo resultado es que el poder soberano se regula a sí mismo. La historia de los pueblos, celosos de su libertad, no es sino la lista de los esfuerzos que han llevado a cabo para salir de este círculo"⁹². Y sabe también que vivir en sociedad supone renuncia y determinación; las leyes son obligaciones que limitan el deseo. No tendría muchos problemas en aceptar la idea de Montesquieu de que la libertad es someterse sólo a la ley: "La libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten; si un ciudadano pudiese hacer lo que las leyes prohíben, no habría libertad, porque los otros tendrían igualmente este poder"⁹³. Y nuestro autor dice: "La libertad excluye la arbitrariedad y la violencia. Cuando el soberano no dispone nada de modo arbitrario se disfruta con seguridad de lo que se tiene. Se hace lo que se quiere y no se ve nadie forzado a hacer lo que no quiere"⁹⁴. Condillac, al igual que Montesquieu, no es partidario de la democracia del deseo. Cualquier pensador del XVIII compartía esta lúcida reflexión del Montesquieu: "Es cierto que en las democracias el pueblo parece hacer lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer cada uno lo que quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad regida por leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar en absoluto obligado a hacer lo que no se debe querer"⁹⁵.

⁹² *Ibid.* IV.

⁹³ *Del espíritu de las leyes*, XI, iii.

⁹⁴ *De las leyes*, VI.

⁹⁵ *Del espíritu de las leyes*, XI, iii.

7. *Del origen al fin.*

Para concluir, una breve reflexión sobre la actualidad del *De las leyes*. Hemos de recordar que el texto responde a una época y a una función, y debería ser interpretado y valorado en ese contexto preciso. Como documento de la época, que a la vez expresa la visión del filósofo y del pedagogo, del pensador y del consejero de príncipes, es sin duda una joya literaria. De todas formas, no nos resistimos a apuntar algunos valores que resalten su actualidad y que hagan su lectura atractiva para quienes están interesados en pensar el presente.

En nuestra época, empeñada en una obstinada batalla contra su origen, la Ilustración, no es difícil destacar la actualidad del texto de Condillac. Basta decir que se trata de una obra moderna, de un filósofo moderno cuya filosofía es rigurosamente expresiva de la Ilustración. Porque tal vez pueda discutirse la originalidad de sus ideas o la brillantez de su reflexión, pero de ningún modo su carácter genuinamente ilustrado. Diríamos más: la calificación más ajustada que puede hacerse de las ideas que Condillac expresa en *De las leyes* es de **tópicas**, con lo que la misma conlleva de negativo en cuanto a falta de originalidad, pero también de positivo en cuanto a rigurosamente expresivas de una época o corriente filosófica.

Por tanto, dado que nuestra época postheideggeriana sigue ajustando cuentas con la representación del mundo ilustrada, aquí tenemos una concepción tópicamente moderna. Y dado que con excesiva frecuencia la crítica a la modernidad es estereotipada, simplista y sin la documentación suficiente, el texto que presentamos adquiere valor actual. Comprender bien el pensamiento moderno sigue siendo una necesidad de nuestro tiempo, donde con frivolidad se juzga la racionalidad ilustrada sin el mínimo acercamiento a sus textos y a la diversidad de las posiciones que incluye.

Es importante, especialmente, comprender bien el significado de este pensamiento político que comenzó a teorizar, sin duda con limitaciones, el

“gobierno representativo”, que devendría luego democracia liberal parlamentaria. Hoy que la democracia parlamentaria sobrevive *de iure*, oficialmente, mientras es minada *de facto*, sustituida poco a poco por el pluralismo consensualista y la democracia de opinión, textos como el de Condillac nos recuerdan nuestros orígenes y nos exigen pensar el recorrido antes de ceder a la llamada al cambio de rumbo presuntamente exigido por las nuevas circunstancias. Uno siente envidia al ver que en el siglo XVIII ya se hacía un tratamiento lúcido del derecho natural, cuando hoy reaparece mezclado en la reivindicación de la diferencia. La crítica a la Ilustración, incluso cuando se hace desde posiciones progresistas, en el débil y maleable contexto teórico de final de siglo tiene efectos perversos.

No se puede decir que el *De las leyes* sea un texto brillante, innovador o excitante; ni por su contenido filosófico-político ni por su forma literaria. No obstante, es un libro de ideas claras, de reflexión tranquila, tal vez más desmitificador de lo que aparenta, tal vez más crítico de lo que trasluce, pues este misterioso abate, no lo olvidemos, logró sobrevivir como *philosophe* y como *ensor*, repetado en los ámbitos del poder y en los de la *Encyclopédie*, todo ello a base de discreción y de saber decir las cosas desapasionadamente. Lo cual también es una enseñanza política.

J. M. Bermudo (2000)