

EL CONCEPTO DE SISTEMA Y LA EXPLICACIÓN DEL PROGRESO EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XVIII

FERNANDO QUIROGA PUELLO*

RESUMEN

El análisis de la idea de progreso entraña una doble concepción en la filosofía del siglo XVIII que podríamos denominar: continuidad y discontinuidad. La primera se afirma en una historia providencial organizada en torno a fines. La segunda se plantea como razón histórica al constituirse en el desarrollo mismo de la naturaleza humana.

El presente trabajo expone y analiza estas dos concepciones, tomando como marco de referencia el concepto de sistema. La problemática cuestiona al quehacer filosófico en su doble alternativa: interpretar o transformar. Al definir entonces la noción de sistema y los métodos para el estudio de la naturaleza, se busca determinar el carácter idóneo del método de los naturalistas que explica el progreso en la naturaleza a partir de las contradicciones y deseos de los individuos. Se hace hincapié, ante todo, en mostrar que los sistemas tratan de interpretar el progreso en la naturaleza pero en cierta forma excluyen la actividad del individuo. Mientras que un espíritu sistemático, tal como lo plantean los naturalistas, elabora un método de aproximación de la naturaleza, en el cual la razón no trasciende al individuo, sino que se realiza en la transformación que opera el sujeto cognoscitivo.

* Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

1. INTRODUCCIÓN

LA FILOSOFÍA del siglo XVIII erige sus fundamentos sobre la ruptura epistemológica que se opera a través de una filosofía de la naturaleza. Hasta entonces los sistemas filosóficos volcaban su interés en elaborar una metafísica que sirviera de base a la explicación del hombre. Aparece en el siglo XVIII un desplazamiento hacia la física introducida por Newton que tiene en cuenta la diversificación conceptual, es decir, la variación del concepto en función de la observación y de la experiencia. El hombre pierde todo su privilegio al constituirse en el interior de un sistema de equivalencias. De hecho, pasa a ser una forma más del concepto de historia natural explicándose por medio de la relación analógica entre el animal, el vegetal y el mineral. Sin embargo, en virtud de la naturaleza perfectible del hombre, su historia será el producto de la articulación de sistemas conceptuales sobre su propia realidad.

Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* pone de manifiesto que los filósofos no han considerado la actividad del individuo como práctica en el desarrollo de su propia historia. Apoyar la problemática de este artículo sobre esta idea de Marx, no es de ningún modo cometer un anacronismo, sino analizar una alternativa que depara precisamente la filosofía del siglo XVIII. De esta manera, debe verse en el concepto de sistema la idea de interpretación, en el de progreso la de transformación, y, por último, la relación que se establece entre las dos ideas debe abrir la perspectiva de análisis ante el concepto de historia como praxis del individuo.

2. SISTEMA COMO INTERPRETACIÓN DE LA NATURALEZA Y EL MÉTODO DE LOS NATURALISTAS

LOS SISTEMAS se construyen en función de su objeto como un aparato conceptual que tiende a explicarlo. Cuando este objeto se generaliza, el sistema se manifiesta como interpretación de la naturaleza en la medida en que es el resultado de la operación de un sujeto. Por intermedio de éste se hace viable la unidad que envuelve la explicación de la diversidad y del ordenamiento de las

cosas que constituyen la naturaleza. La unidad se erige entonces en principio de las partes¹.

Por consiguiente, interpretar la naturaleza a la luz de un principio teleológico, significa postular un sujeto que opera a partir de un modelo o norma, infiriendo de allí su carácter ahistórico. Así, la explicación del progreso está fundada en la relación entre el modelo trascendente y la actividad del sujeto. Existe otra perspectiva sustentada por la explicación de los naturalistas. Este término denota en el siglo XVIII aquellas personas que observan los hechos y siguen la experiencia. El naturalista será entonces aquel que opera a partir de los hechos que recoge en la naturaleza ayudándose para ello de la experiencia. Según este punto de vista, pensar el progreso es describir su propia actividad.

Una relación a doble entrada se bosqueja: por un lado, la interpretación y la simple constatación que atañen a los principios teleológicos, y por otro, la interpretación y la transformación que rigen el proceder mismo de la ciencia. De nociones abstractas no se puede construir un verdadero principio explicativo de la naturaleza. Por consiguiente, son los naturalistas los únicos que han podido remontar el proceso lógico que va de los hechos a un principio que los envuelve y los explica. Ellos combinaron dos métodos: el método analítico por el cual se descompone en elementos simples y el método sintético que compone a partir de la reducción de los mismos. D'Alembert, como buen representante del espíritu de la época, lo expone claramente en la *Enciclopedia* cuando afirma que su "siglo es llevado a la combinación y al análisis"².

Cabe entonces preguntarse si el siglo XVIII es el siglo de los naturalistas. La respuesta es la afirmativa, si se tiene en cuenta que la metafísica se desplaza de las ideas innatas a las sensaciones, la física de los torbellinos deja su lugar a la física de la atracción, el

1. CONDILLAC, ETIENNE, "Traité des systèmes", en *Oeuvres complètes*, Slatkine reprints, Genève, 1970, tomo II, pp. 1-9.

2. D'ALEMBERT, JEAN, "Discours préliminaire", en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Garnier Flammarion, Vol. 1, p. 108. (La versión en español de las citas ha sido realizada por el autor del artículo).

principio de razón suficiente se transforma en principio de la menor acción, y a los métodos artificiales que operan a partir de ideas generales se opone la observación de la uniformidad y continuidad en los acaeceres particulares de la naturaleza³.

En general lo que está en juego aquí es el estatuto mismo de la ciencia, pues si ella debe depender de esta filosofía experimental, la práctica de la ciencia necesariamente cambia en su representación social. Es en este sentido que el siglo XVIII hace el elogio de Bacon. El filósofo inglés fue el primero en decir que había que organizar el trabajo de los científicos; lo que significaba hacer un análisis institucional de la ciencia. En el pensamiento de Bacon, el progreso de las ciencias dependía de la comunidad, de tal manera que una vez instituido el saber, la práctica de transformación de la sociedad y de la naturaleza sería una consecuencia inmediata. Pues bien, si Bacon realizó experiencias e hizo descubrimientos, fue porque supo combinar las observaciones, que son el material aportado por los sentidos, y el razonamiento. D'Alembert lo dice explícitamente: "Bacon hace conocer la necesidad de la física experimental, en la cual no se pensaba aún"⁴.

En consecuencia, el concepto de sistema como interpretación para que pueda relacionarse con la idea de transformación sin ninguna contradicción, debe ser buscado en el método de la física experimental. Las suposiciones que se adelantan a los hechos no pueden constituirse sino en sistemas quiméricos donde el progreso como transformación de la naturaleza no tiene lugar. Ellos solamente constatan, en la medida en que el progreso se efectúa de una manera preestablecida. Así se traduce la ausencia total de la actividad del individuo. En cambio, observando y comparando los hechos se determina un principio que es la ley que los une. Surge entonces la distinción entre el espíritu sistemático y el espíritu de sistema. Es nuevamente D'Alembert que lo muestra muy bien cuando hace consistir el espíritu sistemático en el arte de reducir la diversidad de los fenómenos en uno solo que es el principio que

3. BUFFON, GEORGE LUIS, *Oeuvres complètes*, Baudoin Frères Éditeurs et N. Delangle, Paris, 1827, tomo, XI, p. 105.

4. D'ALEMBERT, JEAN, *Op. cit.*, p. 137.

los explica todos⁵. El espíritu sistemático es un arte, es decir, se piensa bajo el modelo de la técnica. Mientras que el espíritu de sistema, por medio de sus abstracciones y quimeras, es lo que más se puede alejar del modelo técnico.

Ya se entiende mejor por qué son los naturalistas los que plantean una filosofía experimental. Ellos reducen el concepto de sistema a la observación y a la deducción, que es la obra del razonamiento. Sin espíritu sistemático es imposible realizar una filosofía experimental⁶.

Cuando Maupertuis se refiere a todas las clases que constituyen la Academia de Ciencias, él define la filosofía experimental como "la clase que comprende toda la historia natural, todos los conocimientos para los cuales se necesitan ojos, manos, y todos los sentidos. Esta filosofía considera los cuerpos del universo revestidos de todas las propiedades sensibles"⁷.

Esta idea que quiere hacer de lo sensible el material del raciocinio, parece a primera vista confirmar la tesis kantiana: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Esta tesis traza los límites donde el uso de la razón es posible. Ella parte del principio que "sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas"⁸. Sin embargo, lo único que se puede concluir es que el espíritu de sistema reaparece en el siglo XVIII. Deduciendo a partir de la analítica trascendental los conceptos puros del entendimiento, Kant quería fundar cualquier experiencia posible; mas él cae en el espíritu de

5. *Ibidem*, p. 89.

6. A este respecto debemos tener presente al espíritu lo que escribía Newton en los *Principia*: "(...) lo que no es deducido de los fenómenos debe ser llamado hipótesis, y las hipótesis tanto físicas como metafísicas, mecánicas o postulando cualidades ocultas, no tienen lugar en la filosofía experimental".

Citado por ALEXANDRE KOYRÉ en su conferencia "De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques", en *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Collection Tel, Paris, 1981, p. 265.

7. MAUPERTUIS, PIERRE LOUIS, "Discours Académique", en *Oeuvres complètes*, Editions Georg Olms, Genève, 1965, Vol. III, pp. 288-289.

8. KANT, EMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1978, a51/b75, p. 93.

sistema. La analítica trascendental trabaja a nivel de la sensibilidad, pero ella es en Kant una forma *a priori*; la experiencia está constituida no por hechos sino por conceptos puros. En otras palabras se trata en Kant de un sujeto que opera dentro de él mismo y no se refiere en nada al exterior. No obstante, la inquietud del filósofo alemán de hacer uso legítimo de la razón traduce un cierto optimismo que se complementa con la noción de humanidad. En su opúsculo “¿Qué es la ilustración?”, Kant afirma que los hombres alcanzan su mayoría de edad desde el momento en que ellos son capaces de utilizar su razón. La razón aparece como algo trascendente a cada individuo, aunque al mismo tiempo expresa el progreso del conjunto en tanto ella postula el concepto de humanidad. La razón es el poder de la humanidad.

3. EL PROGRESO A LA LUZ DE UNA RAZÓN HISTÓRICA

LOS AUTORES que sostienen una posición que trata de conciliar el espíritu sistemático con los cambios que suceden en la naturaleza no se dejan cegar por la razón. Ellos ven que el progreso en la naturaleza no es algo establecido de una vez por todas. Saben que es vano buscar una sola ley que explique los cambios que ocurren. Aunque la razón contribuye a su desarrollo, éste no puede ser considerado como un desarrollo uniforme y lineal puesto que existen cosas que la razón no logra alcanzar, fenómenos que le escapan. Un desarrollo uniforme y lineal supone, ya lo hemos dicho, una norma en la naturaleza. Ahora bien, a partir del momento que se postula la no existencia de norma, entonces la razón buscará solamente los principios que explican los fenómenos locales. Por consiguiente, la naturaleza humana presenta una contradicción entre una razón que explica y una razón que no logra exponer todo; querer conocer, conocer y caer en la oscuridad, es en suma el signo del desarrollo de la naturaleza humana. Es lo que pretende decir D'Alembert cuando afirma que

entre las contradicciones inconcebibles de las cuales la naturaleza humana está compuesta y que hacen una producción a la vez admirable y extraña, no hay contraste más sorprendente que el que se encuentra entre esta avidez increíble de saber que quisiera saber

todo y abrazar todo, y el conocimiento que nos es prohibido de tantas cosas⁹.

Aparece así la idea según la cual la marcha de la naturaleza está sometida a períodos de barbarie que irrumpen en las épocas de esplendor y grandeza. Se nos impone entonces como tarea primordial buscar una noción que nos permita explicar la existencia del progreso. Una tal noción corresponde bien a lo que el siglo XVIII denominó la idea de "genio", es decir, el elemento que corrige los períodos de la naturaleza y las contradicciones de la razón humana.

Sin embargo, es menester presentar aquí una cuestión crucial, y tanto más que ella tiende a desmentir la relación que hemos establecido entre los naturalistas y una práctica que lleva a la transformación.

Se trata en efecto de saber cómo conciliar la noción de genio, tan estrechamente ligada a la idea de progreso, y los naturalistas que con sus observaciones de los hechos y sus experiencias hacen que las ciencias progresen.

Si la idea de genio se presenta como algo que se sitúa por encima de la naturaleza humana, entonces o la historia será el resultado de un poder trascendente; o bien la noción de genio, aunque ella aparezca como algo que se yuxtapone a la práctica de los hombres, dependerá directamente de las circunstancias.

A nuestro parecer, la concordancia del espíritu sistemático con el progreso obedece exclusivamente a la segunda alternativa, pues la historia se entiende como actividad transformacional de los individuos de su propia experiencia.

Como el genio necesita ser activado por las circunstancias, éstas se presentan bajo un doble punto vista: por un lado, en la perspectiva propiamente física, en donde se hacen efectivas únicamente

9. D'ALEMBERT, JEAN, "Suppléments à des articles de l'Encyclopédie"; à la fin de l'article "homme", en *Oeuvres et correspondance inédites*, Didier-Perrin, Paris, 1887.

gracias al azar, y por otro lado, en la dimensión institucional que las circunscribe en el ámbito político y moral.

Según la perspectiva física, el genio reconoce a la naturaleza su eficacia; ella produce efectos que el hombre constata. De ahí que los naturalistas, al realizar gradualmente y de manera continua sus observaciones, deban alcanzar los mismos resultados que la naturaleza produce en menor tiempo. Por consiguiente, la noción de genio reposa sobre la inconmensurabilidad del tiempo. Incluso podríamos enunciar el siguiente principio: los naturalistas son una república de genios donde los unos sobresalen en comparación con los otros gracias al tiempo. "La naturaleza, dirá Diderot, es obstinada y lenta en sus operaciones. Pero cuando se trata de una revolución, ella hace en poco tiempo lo que ordinariamente realizaría en varios siglos"¹⁰.

Cabría entonces preguntarse si el naturalista al igual que el genio proceden de manera análoga a la naturaleza, ya que las revoluciones introducen cambios en la relación entre las partes. Mas como es en la aplicación gradual, lenta y continua que podemos encontrar una verdadera transformación, el naturalista va a retomar y recomponer de otra manera las partes. La naturaleza en sus transformaciones determina otro orden con la misma materia. Y Diderot mejor que ningún otro filósofo de su época ve que no se pierde nada en la transformación de la materia¹¹.

En síntesis, el naturalista es a la naturaleza, lo que el genio es a las revoluciones de la naturaleza. Habiendo deducido de esta forma que el genio se sitúa por encima del hombre que sigue un espíritu sistemático -en cuanto se tienen en cuenta las circunstancias físicas- es preciso revelar ahora la dimensión institucional que habíamos señalado.

10. DIDEROT, DENIS, "De L'interprétation de la nature", en *Oeuvres philosophiques*, Garnier Frères, Paris, 1964, Sixième Conjecture de la pensée XXXVII, p. 211.

11. DIDEROT, DENIS, "Entretien entre D'Alembert et Diderot", en *Oeuvres philosophiques*, Garnier Frères, Paris, 1964, pp. 261-264.

No se trata de ninguna manera de decir acá qué régimen político es el mejor para el desarrollo del espíritu humano, sino más bien de evidenciar que la capacidad de perfección de la humanidad depende directamente de las instituciones.

Hemos de partir entonces de la idea que las instituciones no son el resultado de un hombre abstracto, sino al contrario afirmar que las instituciones hacen al hombre real cuyo sentido se da en la relación que se establece según su situación.

Esta idea se fundamenta en la filosofía de Spinoza. Al rehusar el finalismo y por ende la trascendencia en la naturaleza, este autor va a buscar el principio moral en la inmanencia de la naturaleza; en otros términos, el principio moral es inmanente a las diversas situaciones que los hombres viven y por lo tanto dicho principio no es más que la expresión de la relación entre los hombres.

Si las instituciones quieren hacer a los hombres mejores, entonces ellas deberán reposar sobre un sistema que no abstraiga lo propio de la naturaleza humana; a saber sus pasiones.

El cuerpo político es como una máquina donde hay que tener en cuenta los efectos recíprocos de sus partes. (...) no hay que buscar en su imaginación el gobierno más perfecto: no se hará sino una novela. Hay que estudiar el carácter del pueblo, buscar los usos y las costumbres, desenredar los abusos (...)12.

Esto implica la ausencia de norma o de un principio sacado de nociones abstractas; todo reposa sobre el método de la observación y de la experiencia.

Cuando Rousseau asegura que con el progreso de las ciencias y las artes el hombre en lugar de progresar se degrada en sus costumbres, él apoya su afirmación en la observación del comportamiento humano.

12. CONDILLAC, ETIENNE, *Op. cit.*, p. 296.

En su respuesta, a propósito de la refutación por parte del Sr. Gautier de su primer *Discurso*, Rousseau expresa abiertamente que dicho personaje no ha sabido estudiar la naturaleza humana:

Por el tono en el cual él habla (se trata en efecto de Gautier) se podría decir que él ha estudiado los hombres como los peripatéticos estudiaban la física, sin salir de su gabinete. En cuanto a mí, yo he cerrado los libros; y después de haber escuchado hablar a los hombres, los he visto actuar¹³.

¿Y qué descubrimos? Que los hombres en lugar de progresar, y al no hacer concordar en nada su propio discurso con sus actos, se alejan cada vez más de la inocencia o "simplicidad de los primeros tiempos"; lo que entraña que sus pasiones los dominan. Las instituciones en ese preciso momento no logran traducir sus relaciones, por lo cual la degradación es inevitable.

Se nos podría objetar que en Rousseau este estado de inocencia desempeñaría el mismo papel que el de la norma en cualquier sistema. Seguramente, mas no obstante, el estado de inocencia trabaja en la filosofía de Rousseau a nivel de la norma teniendo su eficacia en la naturaleza misma; es decir, produciendo sus efectos reales al interior del conjunto social en la cual ella se aplica.

Al postular que el origen de las pasiones se desprende de sus necesidades, no nos es difícil inferir que en los primeros tiempos la simplicidad consistía en las necesidades más naturales. Los hombres en aquellos tiempos no podían prever con relación al tiempo. Sus necesidades que originaban sus pasiones, se extinguían una vez satisfechas esas necesidades. La frase de Rousseau: "(sus) deseos no sobrepasan (sus) necesidades físicas", expresa muy bien la dominación del presente. Sin embargo, el hombre se da cuenta de que por medio de sus necesidades satisfechas siente placer; así pues se introdujo el tiempo. Desde entonces la búsqueda de cosas que causaban placer se manifestó como una operación de conocimiento, lo que permitió que las necesidades y las pasiones se multiplicasen.

13. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, "Lettre de J.J. Rousseau", en *Discours sur les sciences et les arts*, Garnier Flammarion, Paris, 1971, p. 64.

En efecto, Rousseau escribe: " (...)nosotros buscamos conocer solamente porque deseamos disfrutar (...)"¹⁴.

Queda plasmada así la importancia de un sistema que apoya su principio en la observación de la naturaleza humana.

Se nos preguntará quizás qué relación establecemos entre la noción de genio y un tal sistema.

Creemos esencial hacer la digresión por el sistema de Spinoza para poder aclarar esta relación. Un primer enfoque nos proporciona la equivalencia entre la noción de genio y el hombre generoso y prudente que pretende llevar a cabo la *Ética* de Spinoza. Las leyes no son necesarias para ellos; mas al estar en medio de instituciones que expresan las relaciones entre personas que viven sometidas a las pasiones, las leyes se convierten en una necesidad. El hombre spinozista se hace libre en tanto alcanza un cierto género de conocimiento. La libertad en la filosofía de Spinoza es el resultado de un género de ideas. Pero Spinoza nunca negará la existencia de ideas inadecuadas -o pasiones que es lo mismo- en este hombre descrito por él. Las pasiones subsisten a pesar de todo, y la relación entre las diferentes ideas determinará la conducta. De hecho, mientras las ideas adecuadas dominen las otras ideas por una relación cuantitativa, será el hombre libre quien actúa ¹⁵.

Esto significa que el hombre se hace perfecto en su propia historia, ya que depende de él la relación que establece con el tiempo.

Asimismo, los genios deben seguir la experiencia para conocer las necesidades de las cosas. Al no estar por encima del común de los hombres, ellos están como todos sometidos a un aprendizaje que no es sino el resultado del tiempo. Como lo dice Turgot: "Los hombres no tienen una razón lo suficientemente superior para

14. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971, p. 182.

15. SPINOZA, BARUCH, *Ética*, V, Proposición 10, Escolio.

sentir antes de la experiencia la necesidad de estar sometidos a la autoridad soberana"¹⁶.

Los genios también tienen necesidad de la seguridad de la sociedad y así ellos pueden desempeñar su papel que radica fundamentalmente en instruir y hacer progresar el género humano.

Hemos querido mostrar así que el cuerpo político es ciego sin los ojos de los espíritus ilustrados, de igual forma que la visión de los espíritus ilustrados está expuesta a la oscuridad sin un cuerpo político que se adapte a la realidad de sus individuos; en otras palabras, el poder necesita el consejo de los sabios y estos necesitan a su vez en su trabajo de la buena conducción del poder. Rousseau es explícito al respecto: "(...) mientras la fuerza esté sola de un lado; la ilustración y la sabiduría solas del otro, los sabios pensarán rara vez en grandes cosas, los príncipes harán muy rara vez cosas bellas, y los pueblos seguirán siendo abyectos, corruptos y desgraciados"¹⁷. Se concluye entonces que los genios están sometidos a las mismas vicisitudes que los otros hombres, y lo que los caracteriza son las circunstancias que se suman a su espíritu sistemático para transformar la naturaleza y la sociedad.

4. LA HISTORIA COMO RESULTADO DEL HACER HUMANO EN BUSCA DEL PROGRESO

NOS QUEDA por elucidar el último momento de nuestra problemática, a saber el concepto de historia.

Antes que todo es primordial plantearse el siguiente interrogante: ¿Es la historia humana una serie de eventos ordenados del exterior, o bien la historia del hombre es una historia natural en medio de la cual el hombre es un hecho más entre todos?

Es bien sabido que la visión judeocristiana de la historia supone un tiempo lineal en el cual el hombre, punto central, se desplaza en sentido horizontal en relación con un punto en el cenit

16. TURGOT, ANNE-ROBERT-JACQUES, *Op. cit.*, pp. 46-47.

17. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Discours sur les sciences et les arts*, *Op. cit.*, p.59.

que vela sobre cada espacio de la perpendicular. De esta manera, la historia del hombre está corregida por una historia sobrenatural compuesta ella de eventos sobrenaturales. Ilustremos esta concepción con la filosofía de Descartes.

Este autor apoya su sistema, y particularmente el mundo, en una ley divina: Dios conserva la misma cantidad de movimiento en la naturaleza. Lo que conviene resaltar acá es que Descartes desdén las observaciones. Sus leyes del choque entre los cuerpos se oponen a muchas experiencias que muestran lo contrario. La dependencia de las causas físicas a las causas finales resume bien una actitud ahistórica.

Ahora bien, dejando atrás este ejemplo, centrémonos en la segunda posibilidad que se nos ofrece de pensar la historia.

La interpretación consiste en el análisis de los hechos y en la composición a partir de un principio. Los filósofos que siguen esta perspectiva emulan a los matemáticos y los físicos; de los primeros, los filósofos toman la manera de estudiar la naturaleza de las cosas, es decir, sin detenerse en saber si ellas existen o no; y como los físicos, estos filósofos buscan determinar a partir de la observación, leyes que expresan las relaciones entre las cosas, sin importarles su origen.

Veamos lo que dice Rousseau cuando se interroga sobre el origen de la desigualdad entre los hombres:

No hay que tomar las investigaciones (sobre este tema) por verdades históricas, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales; más apropiados para aclarar la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo¹⁸.

La cuestión sobre el origen supone la finalidad, y cuando se reflexiona sobre la naturaleza, siempre caemos en ese "asilo de la ignorancia" que es la voluntad divina.

18. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Discours sur l'origine et les fondements...*, *Op. cit.*, p. 158.

Dejemos, dirá Maupertuis, la cuestión del origen a los teólogos¹⁹.

Desde este punto de vista, la historia del hombre es el enlace de hechos producidos por el hombre; para comprenderla es preciso entonces encontrar la ley que explica la relación entre los hechos. Ella no puede ser teleológica porque no hay ni origen ni fin; solamente existen relaciones.

Ahora se nos podría preguntar de dónde deducimos que el hombre construye la historia conociendo la naturaleza. El conocimiento supone un trabajo, y éste es el resultado de las sensaciones. El sensualismo de Locke sostiene esta concepción. Al criticar las ideas innatas de Descartes, el autor inglés afirma que todas las ideas extraen su origen de los sentidos. El conocimiento no es el efecto inmediato de un sujeto interior, sino, al contrario, el sujeto está sometido a un orden exterior del cual él no puede sustraerse. La inmediatez del sujeto cartesiano es rechazada por la historicidad del sujeto. La observación de la sucesión de conocimientos en el sujeto permite fundar una historia.

Locke siguió un procedimiento opuesto al que habían seguido sus predecesores. En lugar de ocuparse de la metafísica del alma, lo que implica un aparato de definiciones de algo que escapa a los sentidos, él hace una historia natural que examina gradualmente lo que nosotros conocemos; es decir, sustituye el método sintético por el analítico. El análisis de las sensaciones nos conduce a las ideas más simples. Cabe señalar que el análisis no tiene límite o último término, pues eso significaría aceptar un origen. Se postula entonces un límite teórico que aparece como idea simple; así como en física la división de los cuerpos tiene un límite teórico.

En ningún tiempo, escribe Turgot, el análisis de las obras de los hombres no ha podido ni podrá ser llevado hasta el último grado; no hay hablando propiamente ideas simples; todas ellas se resuelven en resultados de sensaciones cuyos elementos y causas

19. MAUPERTUIS, PIERRE LOUIS, "Système de la nature", en *Oeuvres*, Bruyset, Lyon, 1756, tomo II, pp. 154-155.

diversas pueden ser analizados hasta un punto del cual el término nos es desconocido²⁰.

El sensualismo construye la generación de conocimientos en función del análisis de las sensaciones. Así podemos afirmar que las sensaciones engendran la relación de tres ideas: el Otro, la Sociedad y Dios. Se entiende cómo la hipótesis cartesiana ha sido completamente cambiada. Dios no es más el garante de la veracidad del mundo ya que es el mismo sujeto quien determina la realidad de la existencia del mundo exterior. El sistema de variación sobre el cuerpo humano que instaura Condillac en el *Tratato de las sensaciones*, muestra bien que la realidad de la existencia del mundo exterior está dada sólo por el tacto, en cuanto es el único de los sentidos capaz de autoafección²¹.

El yo es distribuido en todas las partes del cuerpo, llevando consigo la atomización del sujeto: todos los sentidos juzgan, y así cada sensación es una relación con el mundo exterior. Las diferentes relaciones que aporta cada sentido se entrecruzan por un efecto de costumbre, de tiempo, y no por el poder de un sujeto que opera la síntesis.

Las experiencias sobre el ciego de Cheselden permiten aseverar que el tiempo es necesario para reconocer por la vista lo que antes se había conocido por el tacto.

Diderot, en las adiciones a la *Carta sobre los sordos y mudos*, aclara que en una sociedad reducida a los cinco sentidos del hombre, los sentidos no podrían comprenderse sino en cuestiones de geometría. "Sería, escribe Diderot, una sociedad donde los unos y los otros se tratarían a su vez de sectarios y locos"²².

Por consiguiente, la observación del cuerpo humano y las experiencias que se realizan sobre él, contribuyen a la elaboración de

20. TURGOT, ANNE-ROBERT-JACQUES, "Ebauche du second discours", en *Oeuvres complètes*, l'imprimerie de Delance, Paris, 1808, pp. 256-257.

21. CONDILLAC, ETIENNE, *Traité des sensations*, Fayaard, Paris, 1984.

22. DIDEROT, DENIS, "Lettre sur les sourds et muets", en *Oeuvres complètes*, Le club français du livre, Edition dirigée par R. Lewinter, Paris, 1969, tomo II, pp. 573-574.

una teoría del hombre en la cual éste no es más el sujeto que depende de una voluntad trascendente; la variación que se efectúa en la exterioridad del cuerpo implica pensar el concepto del hombre como actividad y proyección en la naturaleza.

Pero surge el interrogante de saber dónde buscar y cómo explicar el progreso. La actividad del hombre y su proyección en la naturaleza introduce un nuevo punto de vista que debe apoyarse en la relación del hombre con el lenguaje.

Por el lenguaje, el hombre fija los conocimientos que traen como consecuencia la transformación. El sensualismo en tanto que ha sido definido como el único principio que fundamenta las ideas en el marco histórico, permite también explicar la aparición del lenguaje. Al ver la necesidad en que se encontraban de expresar sus ideas, los hombres buscaron un medio. El primer lenguaje utilizado por los hombres fue el de los gestos. Luego, los primeros signos que traducían ideas fueron sonidos. Ahora bien, la diferencia entre uno y otro reside en el orden de la construcción. El gesto representaba el sujeto de la acción y a aquél a quien la acción estaba dirigida; el sonido traducía la situación. Para ser más explícitos, digamos que el sonido es toda la acción, mientras que el gesto manifiesta en función del desarrollo las diferentes partes de la acción. El gesto supone una sucesión y es del orden del tiempo contiguo, en tanto que el sonido es del orden de la simultaneidad. Sin embargo, en los dos casos la presencia del otro es necesaria. A partir del momento que esta presencia se evade, los hombres se ven obligados a crear los signos que expresan el discurso. Y ahí está el nacimiento de la escritura. Leamos lo que nos dice Maupertuis: "Los medios ingeniosos que los hombres habían encontrado para expresarse no bastaron; ellos no podían servir sino en la presencia de los unos y de los otros (...)"²³.

Por lo tanto es capital pensar el tiempo y por supuesto los efectos de la adaptación. Una vez el lenguaje fue establecido, los hombres podían transmitir sus conocimientos. Así pues, el lenguaje

23. MAUPERTUIS, PIERRE LUIS, "Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées", en *Op. cit.*, tomo III, p. 445.

ha sido el resultado de circunstancias y del trabajo del hombre en la medida en que las necesidades lo determinaban a buscar un principio de economía que permitiera asegurar su existencia. El lenguaje es entonces el producto del hombre y, por ende, representa el progreso del espíritu humano. Se manifiesta entonces como uno de los monumentos de la historia cuya conservación sirve para constatar los progresos efectuados por el espíritu humano.

Toda acción del hombre repercute sobre el lenguaje, único soporte del progreso. El hombre que trabaja en las ciencias está necesariamente laborando sobre el lenguaje, idea muy apreciada por Condillac: "Una ciencia bien hecha no es sino una lengua bien hecha".

* * *

A manera de conclusión habría que decir que la noción de sistema, desplazándose de una metafísica hacia una filosofía experimental, acarrea como consecuencia la consideración del progreso desde un nuevo punto de vista. El progreso lineal de hechos es sustituido por un progreso que toma en cuenta las circunstancias y la actividad del hombre; lo que en última instancia significa que el hombre debe adaptar su práctica a las circunstancias, permitiendo así dar toda la amplitud al concepto de transformación.

