

Montesquieu y la “literatura de ideas”. Sobre las *Cartas persas*¹

Antonio Lastra
(antoniolastra@latorredelvirrey.es)
(La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados)

Trescientos años después de la publicación de las Lettres persanes en 1721, la ecdótica de Montesquieu, que incluye la traducción, es indiscutiblemente un trabajo científico y determina, por tanto, el valor de la recepción, contradiciendo al mismo tiempo lo que el propio Montesquieu pensaba de su primer libro: que no era serio. Que lo fuera o no, y hasta qué punto debería serlo también la lectura —que podría quedar perfectamente satisfecha con el placer de las producciones agradables del espíritu, de acuerdo con lo que había sido hasta entonces el cometido tradicional de las belles lettres—, es una de las primeras dificultades para conocerlo y reconocer su condición de obra filosófica.

Palabras clave: *Montesquieu, Lettres persanes, leer, érudition, filosofía*

L’histoire littéraire, traditionnellement normative, soucieuse d’organiser des ensembles de formes toujours hétérogènes et d’ordonner des classifications, semble reconnaître difficilement l’existence d’une *littérature d’idées* et ne l’admet dans son corpus qu’au prix de distorsions ou d’exclusions spectaculaires.

STÉPHANE PUJOL²

Cuando Montesquieu escribió las *Lettres persanes* (en adelante *LP*) —o las “tradujo”, si mantenemos la ficción de lo que el autor anónimo dice en la “Epístola Dedicatoria” o “prefacio” a la primera edición— no pudo servirse en ellas de la palabra *érudit* (“erudito”), que en 1721, el año en que se publicaron, el abate Guillaume de Massieu aún consideraba un neologismo en lengua francesa y que tampoco aparecería en la controvertida edición póstuma de 1758, que sumaba a las ciento cincuenta de la colección original once cartas suplementarias (una de ellas —la número 8— decisiva para la comprensión del conjunto: *Un homme d’esprit est ordinairement difficile dans les sociétés*), además de unas valiosas, pero esquivas ‘Reflexiones’, y numerosas variantes. El joven Edward Gibbon, uno de los lectores más inteligentes y dignos de confianza que haya tenido nunca Montesquieu, anotaría escrupulosamente la transformación de los literatos (*littérateurs*) en eruditos, y su rápida caída en desgracia, mientras le daba la última forma en 1758 a su *Essai sur l’Étude de la Littérature* (publicado en 1761), concebido y escrito en francés, entre otros motivos, para contrarrestar, precisamente, el descrédito de los eruditos entre los ilustrados radicales a los que había conocido en París tras la muerte del señor de la Brède. De hecho, el propio d’Alembert se había encargado

¹ Presenté este texto en septiembre de 2021 en el Seminario Ilustración del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset dedicado a la *Literatura de Ideas*. Quiero agradecer a los profesores Gerardo López Sastre y Julio Seoane la invitación y a sus miembros el aleccionador intercambio de opiniones. Estoy sobre todo en deuda con el profesor Antonio Hermosa por sus comentarios.

² ‘La prose d’idées, l’essai et le dialogue philosophique’, en *Histoire de la France littéraire*, ed. de M. Prigent, PUF, París, 2006, vol. 2, p. 701.

de redactar los artículos ÉRUDIT y ÉRUDITION de la *Encyclopédie* con argumentos muy parecidos a los que había expuesto el “geómetra” de LP 123/128 contra el “traductor” de los autores antiguos, que, aun concediendo —como dice el géometra— que fuera un *çavant* (“sabio”), sin embargo “no piensa” (*vous ne pensez pas*; cf. Lettre supplémentaire [en adelante LS] 8/145).³ El espíritu geométrico acabaría desde luego por prevalecer, habiéndosele reservado, como d’Alembert señalaba, “el nombre de *ciencia*” (*le nom de science*) incluso cuando se tratara de aplicarlo al conocimiento de los libros —*den Verkehr mit Büchern*, como escribía Nietzsche—, especialmente, aunque no solo, al conocimiento de los libros antiguos, rivalizando así con otro término en auge durante el siglo XVIII: el de “crítica”. Trescientos años después de la publicación de las LP, la ecdótica de Montesquieu —*le travail de l’éditeur*, en palabras de Catherine Volpilhac-Auger, presidenta de la Société Montesquieu y principal responsable de sus *Oeuvres complètes*— es indiscutiblemente un trabajo científico y determina, por tanto, el valor de la recepción, contradiciendo al mismo tiempo lo que el propio Montesquieu pensaba de su primer libro: que no era serio.⁴ Que lo fuera o no, y hasta qué punto debería serlo también la lectura —que podría quedar perfectamente satisfecha con el placer de las producciones agradables del espíritu, de acuerdo con lo que había sido hasta entonces el cometido tradicional de las *belles lettres*—, es una de las primeras dificultades para conocerlo. En las entradas de d’Alembert, “Erudito” solo remitía al dominio de la “literatura”; “Erudición”, sin embargo, remitía tanto al dominio de la literatura como al de la “filosofía”.

Podría parecer, por tanto, una advertencia para el lector actual que Montesquieu no usara una palabra que hoy, lejos de ser un neologismo, asociamos casi exclusivamente

³ Friedrich Nietzsche (cuyo *Also sprach Zarathustra* podríamos leer como una “carta persa”) reitera el mismo lugar común en *Ecce homo*: “Der Gelehrte, der im Grunde nur noch Bücher „wälzt“ — der Philologe mit mässigem Ansatz des Tags ungefähr 200 — verliert zuletzt ganz und gar das Vermögen, von sich aus zu denken. Wälzt er nicht, so denkt er nicht. Er antwortet auf einen Reiz (— einen gelesenen Gedanken), wenn er denkt, — er reagiert zuletzt bloss noch. Der Gelehrte giebt seine ganze Kraft im Ja und Neinsagen, in der Kritik von bereits Gedachtem ab, — er selber denkt nicht mehr... Der Instinkt der Selbstvertheidigung ist bei ihm mürbe geworden; im andren Falle würde er sich gegen Bücher wehren. Der Gelehrte — ein décadent” (‘Warum ich so klug bin’, § 8, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. de Paolo d’Iorio, Nietzsche Source, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH>). Véase mi artículo ‘Algunos temas de «Nietzsche como educador»’, en *Estudios Nietzsche* (en curso de publicación).

⁴ “Lorsque cet ouvrage [LP] parut on ne le regarda pas comme un ouvrage sérieux : il ne l’etoit pas” (*Mes Pensées* 2249). Véase MONTESQUIEU. UNITÉ MIXTE DE RECHERCHE 5317 CNRS (<http://montesquieu.ens-lyon.fr/>), que es la página de referencia para la lectura —y la erudición— de Montesquieu, en paralelo a la edición en curso de las *Oeuvres Complètes* (<http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique5>). Las LP han inaugurado recientemente la edición digital, que supera la impresa: *Lettres persanes*, édition revue et augmentée par Philip Stewart et Catherine Volpilhac-Auger, Montesquieu. Bibliothèque & éditions, 2019 (<http://montesquieu.huma-num.fr/editions/fictions-poesies/lettres-persanes/presentation>). La cita de *Mes Pensées* se encuentra en <http://montesquieu.huma-num.fr/editions/fictions-poesies/lettres-persanes/lettres-persanes-apres-1721#div3%20-%204>. Los artículos ÉRUDIT y ÉRUDITION aparecieron en el volumen V de la *Encyclopédie* en 1755, meses después de la muerte de Montesquieu, cuya reticente contribución al gran proyecto de las *Lumières* —una parte del artículo sobre el GOÛT, que incluye la apreciación de la “falsa filosofía” de Platón— se publicaría póstumamente en el volumen VII en 1757 (véase <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopédie/>).

Cito siempre las LP por la edición digital, indicando primero el número de la carta en la edición de 1721 y luego, cuando difiere, el de la edición de 1758. Las dos traducciones al español disponibles (las *Cartas persianas* del abate Marchena, publicadas en 1818 o en 1821 y reeditadas con variantes en numerosas ocasiones, y las *Cartas persas* de Teófilo Sanz [Cátedra, Madrid, 1997]) siguen la numeración de 1758 y en muchos pasajes, pero especialmente en LP 136/142, una de las cartas más importantes, traducen *çavant* por “erudito”. Sigo muy de cerca a EDWARD GIBBON, *Ensayo sobre el estudio de la literatura* (ed. de A. Lastra, Ediciones del subsuelo, Barcelona, en curso de publicación), cuyo primer capítulo se titula ‘Idea de la historia literaria’.

a los antiguos y los anticuarios: las *LP* intervinieron en la última fase de la *Querelle des Anciens et des Modernes*, a propósito de la autoridad de Homero (cuyo nombre no se menciona en la obra), sin que estuviera del todo claro cuál era el lado que había tomado el autor (*LP* 34/36; cf. 105/108). No lo estaría más al publicar Montesquieu en 1734, también de manera anónima, las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, que Gibbon, a pesar de la madurez de su estilo y de que considerarlo el libro mejor escrito por Montesquieu, criticaría por su deficiente erudición. Con el triunfo del nombre de ciencia —en cierto modo, también un neologismo de lo que hoy consideramos la “modernidad”— no solo la erudición corría el peligro de desaparecer; mucho más importante era dilucidar si, a pesar de que los enciclopedistas se reconocerían a sí mismos como *philosophes*, el sentido de la propia filosofía, que no era un neologismo, estaba en juego.⁵

Por otra parte, que las *LP* fueran “literarias” era, literalmente, una consideración casi imposible: el *Dictionnaire de Trévoux* consideraba el término un neologismo en 1752, aunque el de la Academia lo hubiera aceptado en 1740 y la muy erudita *Histoire littéraire de la France* de los benedictinos de San Mauro hubiera empezado a publicarse en 1733.⁶ “Idea”, por supuesto —por acotar del todo la curiosa frase “literatura de ideas”—, no era un neologismo sino más bien, como la propia palabra “filosofía”, una palabra extranjera, un cultismo y casi un barbarismo que se resistía al oficio del traductor; era una palabra extranjera, precisamente, por ser una palabra propia de la filosofía.⁷ En 1781, sesenta años después de la publicación de las *LP* —ya en la última generación ilustrada—, Kant se vería obligado a justificar su apropiación de las ideas platónicas en el corazón mismo de la *Kritik der reinen Vernunft*. Al recurrir a la palabra “idea” para evitar un neologismo, Kant advertía que el “descuido de su creador” (*Unbehutsamkeit seine[s] Urheber*, es decir, de Platón) podía haber hecho que su antiguo uso se hubiera vuelto fluctuante, y añadía:

No quiero entrar aquí en una investigación literaria [*literarische Untersuchung*] para dar con el sentido que el eminente filósofo atribuía a su expresión. Solo advertiré que no es insólito, al comparar los pensamientos que un autor expresa sobre su tema, tanto en la conversación ordinaria como en los escritos, entenderlo mejor incluso de lo que él mismo se entendía [*ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand*].⁸

Entender a un autor mejor de lo que el autor se entiende a sí mismo ha sido, desde Kant, el procedimiento de la hermenéutica contemporánea —sin duda una ciencia, que ha recabado todas las connotaciones posibles de la erudición, la crítica (el ejercicio por

⁵ Compárese lo que dice Jacob Klein de “...una extraña palabra latina, ciencia” (‘Rendición de cuentas’, en LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p. 159) con lo que dice Rémi Brague de “una palabra extranjera [*i. e.* filosofía]” (*En medio de la Edad Media*, trad. de A. Lastra y V. Páramo, Encuentro, Madrid, 2013, p. 69).

⁶ Véase ROBERT SHACKLETON, ‘The Impact of French literature on Gibbon’, en *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. de D. Gilson y M. Smith, The Voltaire Foundation, Oxford, 1988, p. 424.

⁷ Recuérdese el inicio de las *Vidas* de Diógenes Laercio: Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἐνιοὶ φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις Μάγους...

⁸ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 312/B 368-A 314-B 370. Kant no leyó directamente a Platón, sino que se basó en la muy erudita *Historia critica philosophiae* de Jacob Brucker. Véase la entrada PLATON del *Dictionnaire Montesquieu* (<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474965/fr/>). No estoy seguro de que su autora, Céline Spector, haya sacado todas las consecuencias de su afirmación de que “a Montesquieu le interesa Platón como filósofo político”. Para entender la naturaleza de la filosofía política platónica hay que distinguir cuidadosamente lo que Montesquieu llama *les deux Républiques de Platon* (*Mes Pensées* 1378), *i. e.* las *Leyes*, que abstraen específicamente la filosofía del diálogo (967 c), y la *República*, que trata de contestar a la pregunta por la filosofía (375 e-376 b).

antonomasia de la empresa kantiana), la literatura, la filosofía, la filología o la traducción—, especialmente cuando un autor nos deja, como lamentaba Kant entre paréntesis, *ohne Hilfe*. ¿Nos deja el autor de las *LP*, como Platón, sin ayuda al ocultar su identidad, presentarse como traductor y referirse a su obra como *une espèce de roman*?⁹ Esta calificación —una especie de novela—, que podría autorizar desde luego una lectura o una investigación puramente literarias de las *LP*, apareció en ‘Quelques réflexions sur les Lettres persanes’ (Algunas reflexiones sobre las *Cartas persas*), un texto sin atribución de autor añadido a la edición póstuma de 1758, en el que se describen la naturaleza y el propósito de las *LP* como el intento de “hacer ver la generación y el progreso de sus ideas”, es decir, las ideas de los dos corresponsales (o personajes) principales del libro —los persas Usbek y Rica—, “trasplantados” (un término ya empleado en la primera edición) a Europa, “en otro universo”. Cualesquiera que fueran esas ideas, y cualquiera que sea el género literario que debía ponerlas de relieve, el autor anónimo terminaba sus reflexiones diciendo que “la naturaleza y el propósito de las cartas persas están tan al descubierto que no engañarán jamás sino a quienes quieran engañarse a sí mismos” (*la nature & le dessein des lettres persanes sont si à découvert, qu’elles ne tromperont jamais que ceux qui voudront se tromper eux-mêmes*).

Es difícil conciliar la naturaleza y propósito de una obra, aunque no sea seria o solo sea una especie de novela, con el supuesto descuido del autor, que podría estar jugando con sus lectores o poniéndolos a prueba haciendo un uso premeditado de la ironía y la ambigüedad, de las contradicciones y los errores aparentes, de las repeticiones o de los prejuicios de los personajes (y de los lectores) y cuya ocultación podría ser perfectamente deliberada; la ocultación del autor podría, de hecho, ser el expediente adecuado para que la obra se manifestara en toda su extensión. Por el contrario, un lector que quisiera engañarse a sí mismo, suspendiendo su incredulidad más allá de lo debido, no podría rendir cuentas de la obra. Por invisible que resulte el autor de las *LP*, se ha propuesto “hacer ver” (*faire voir*) y “hacer ver” es, naturalmente, lo que significa “idea” cuando se traduce de la lengua original (que, en este caso, podría ser más la lengua de Platón que el griego, más la lengua de la filosofía que la lengua de la ciudad: “Hablé un lenguaje desconocido hasta entonces allí [*i. e.* en Persia: *j’y parlai un langage jusqu’alors inconnu*], le confiesa Usbek a su amigo Rustán una vez ha cruzado los límites de su país natal, *LP* 8).

Tal vez nos anticipemos a la naturaleza de las *LP* al sugerir que su propósito podría ser el de procurar un contraste entre la visibilidad de las ideas —que hacen visible a su vez el “otro universo” al que han sido trasplantados los persas— y la invisibilidad de un mundo sin ideas. Pero incluso en el mundo de las ideas resulta difícil orientarse. En la primera carta que envía desde París, Rica le confiesa a su amigo Ibn en Esmirna —uno de los interlocutores más radicales—, con una forma de hablar que resulta familiar a cualquier lector de filosofía, que solo ha logrado hacerse una ligera idea que aún no le permite salir de su asombro (*je n’en ai moi-même qu’une legere idée, & je n’ai eu à peine que le tems de m’étonner, LP 22/24*; cf., en otro sentido, la carta posterior de Usbek a Redi, sobrino de Ibn, *LP* 46/48); en la carta anterior, Usbek le dice al mismo corresponsal que París, que no ha visto aún, es la “sede del imperio de Europa”. El “otro universo” es

⁹ Es probable que Montesquieu pensara en *Don Quijote* 1.9, donde se describe el libro como la traducción de una historia escrita en “arábigo”. Véase el pasaje proleptico de *LP* 75/78: “El único de sus [*i. e.* de los españoles] libros que es bueno es aquel que ha hecho ver el ridículo de todos los demás” (*Le seul de leurs Livres, qui soit bon, est celui, qui a fait voir le ridicule de tous les autres*). La frase está supuestamente tomada de la carta de un viajero francés en España que distingue las novelas de los escritos escolásticos. Ni Cervantes ni Montesquieu se refieren a *Don Quijote* como novela. Véase luego el uso de la expresión “hacer ver”. Si *Don Quijote* podría ser el *terminus a quo* de las *LP* como “novela”, el *terminus ad quem* podría ser *Roxanna* de Daniel Defoe, publicada anónimamente en 1724. Véase la última de las *LP*.

un mundo de ideas inteligible en última instancia; el mundo sin ideas que los dos corresponsales persas han dejado atrás encuentra una metáfora apropiada para la invisibilidad en la institución del serrallo, un *retour d'empire*, como lo llama Usbek (LP 2);¹⁰ otra manera de decir que el serrallo es un mundo sin ideas es caracterizarlo, con una palabra de la que Montesquieu hará uso después en los términos del “espíritu”, como un mundo de “leyes” (*les loix du Serrail*, LP 2; cf. LP 9 y, especialmente, 100/103, sobre la *puissance invisible* de los príncipes asiáticos). La educación en el mundo de las ideas — la educación que buscan Usbek y Rica al marcharse del mundo sin ideas en el que han nacido— es completamente distinta de la educación en el mundo de leyes del serrallo, que solo pretende la sumisión o la obediencia: no hay un equivalente en el mundo de las ideas de la figura ancilar del eunuco. “Instruirse en las ciencias de Occidente”, cualesquiera que sean en principio, equivale a un “exilio de la patria” (LP 8). Nada garantiza que esa educación vaya a tener éxito, pero el éxito de esa educación supone el fracaso completo del serrallo y, por extensión, de cualquier mundo sin ideas. En *L'Ésprit des lois*, Montesquieu dirá que “recibimos tres educaciones distintas, si no contrarias: la de nuestros padres, la de nuestros maestros y la del mundo”, y añade una nota erudita al advertir que la educación del mundo echa a perder las ideas de las dos primeras educaciones (*renverse toutes les idées des premières*) a consecuencia del contraste “entre los compromisos de la religión y los del mundo, que los antiguos no conocían” (4.4). En la última carta a Ibn, Rica elogia a la reina Cristina de Suecia —a una mujer— por haber abdicado del trono para “dedicarse por completo a la filosofía” (LP 133/139). Las mujeres del serrallo no podrían emularla en ninguna circunstancia.

¿Puede ser, entonces, un descuido del autor anónimo que, habiendo afirmado que la naturaleza y el propósito de su obra están al descubierto, afirme también que, al darle a su “novela” una forma epistolar (*la forme de lettres*), los asuntos de los que trata no dependen de ningún propósito o plan previos (*les sujets qu'on traite ne sont dépendans d'aucun dessein ou d'aucun plan déjà formé*) y se haya concedido a sí mismo la ventaja de poder unir la filosofía, la política y la moral en una novela y ligarlo todo con una cadena secreta y, en cierto modo, desconocida (*l'avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique & de la morale, à un roman de lier le tout par une chaîne secrète &, en quelque façon, inconnue*)? Unir la filosofía a la poesía (a una novela) es algo que merece una reflexión si recordamos que la diferencia entre la filosofía y la poesía (no siendo la poesía sino una manera de hablar de los dioses de la ciudad, es decir, una teología) viene de antiguo;¹¹ unir la filosofía a la política y a la moral (no siendo la moral sino una manera, o la única manera sincera por contraposición a la política, de mostrar en la práctica en qué consiste la religión, por medio de las obras individuales y las costumbres colectivas) merece mucho más que una reflexión si tenemos en cuenta la necesidad de encontrar o reservar un lugar para la filosofía en la estrecha vinculación spinoziana entre la teología y la política. (Que la Escritura no tenga nada que ver con la filosofía, como había afirmado Spinoza en el umbral del *Tractatus theologico-politicus*, obliga a plantear la pregunta de si el Estado moderno —la Francia del *Siècle de Louis XIV* que Spinoza vio nacer y Montesquieu vería morir y sobre la que se proyectaría la sombra de la “monarquía universal” en las reflexiones que Montesquieu retiró prudentemente de

¹⁰ Sanz traduce la frase, de manera imprecisa, como “inversión de la autoridad”; el abate Marchena la omitió.

¹¹ Véase LP 131/137 (*Vous voyez ici les Romains, qui sont des especes de Poëtes*). La carta forma parte de una serie de seis (126-131/132-137) enviadas por Rica a un destinatario desconocido a propósito de una “gran biblioteca” —la biblioteca de la Abadía de san Víctor de París, una de las sedes de la erudición europea—, que Rabelais había convertido en objeto de sátira. El tono de Rica es distinto; de hecho, quien habla es un *çavant* a quien Rica llama *Mon Père*. La abadía fue demolida durante la Revolución francesa y sobre el solar se edificó la Facultad de Ciencias.

la circulación a poco de publicarse— deja la razón tan absolutamente libre. Véase *LP* 89/92.)¹² “¿Por qué tanta filosofía?” (*pourquoi tant de philosophie?*), le dirá Usbek a Redi en la decisiva variante C11 añadida a *LP* 67/69 en la edición de 1758. Redi, que también ha emprendido un viaje en busca de educación, pero que, en la geografía política e imaginaria de la época no ha llegado tan lejos como Usbek y Rica —se ha detenido en la vieja república de Venecia sin prolongar su viaje hasta París, sede del imperio de Europa—, es mucho más joven que ellos: su educación está necesariamente mediada por sus *maîtres*.¹³

Pero Redi está relativamente a salvo en Venecia.¹⁴ Por necesidad, la correspondencia con los amigos que siguen en Persia tiene que ser más prudente. El célebre “fragmento de historia” de los trogloditas (*LP* 11-14) se dirige a un interlocutor que ha “renunciado a la razón” y tiene todo el valor de un mito platónico inserto en el argumento general: Mirza, que no puede recibir su educación de los doctores islámicos (como los jóvenes que rodean a Sócrates en casa de Céfalo ya no pueden reconocerse en los dioses poliados), no se define como un “verdadero creyente”, sino “como hombre, como ciudadano, como padre de familia”. Limitarse a cumplir sus deberes como hombre, ciudadano y padre de familia no supone ningún peligro para él, que puede seguir viviendo moralmente en Ispahán; Usbek, sobre quien recae la función de educarlo, sabe que la ciencia que busca no puede limitarse al cumplimiento de esos deberes, que en cualquier caso él mismo ha descuidado.¹⁵ En la primera carta escrita fuera del suelo persa, pero aún en el horizonte del islam —en el imperio turco sunita—, Usbek confiesa a Nessir que se siente un profano (*il me sembloit que je devenois profane moi-même*, *LP* 6); en la última carta que escribe, dirigida al mismo corresponsal, Usbek confirma el fracaso de su educación tras su experiencia occidental: “Entraré en el serrallo” (*j’entrerai dans le Serrail*, *LP* 147/155).

En cierto modo, Usbek no había salido nunca del serrallo, en el que cree o trata de imponer a los demás la creencia de que se conserva la “inocencia” (*le séjour de l’innocence*, *LP* 24/26; cf. *LP* 32/34 y *L’Ésprit des lois* 16.10). Mantiene correspondencia, en un paralelismo significativo, tanto con los eunucos del serrallo como con los doctores islámicos, que desprecian su “vana filosofía” (*LP* 17/18). Por el contrario, Rica descubre paulatinamente que la civilización y la ley natural, que no reconoce la desigualdad entre los hombres y las mujeres ni entre los occidentales y los asiáticos, están mucho más cerca la una de la otra de lo que permite una vida basada en las tradiciones y las costumbres, *i. e.* una vida a la que le falta una verdadera educación (*LP* 36/38; cf. 65/67, en la que Ibn le cuenta a Usbek la historia —de nuevo un mito— de Aferidón y Astarté). Identificar a Usbek con Montesquieu, como el propio autor podría haber sugerido, permite desde luego una interpretación sociológica de las *LP*, que se ha extendido a toda su obra (véase *LP*

¹² Sobre la controversia del spinozismo de Montesquieu, especialmente relevante en vísperas de la Revolución francesa, véase BLANDINE KRIEGEL, *Spinoza. L’autre voie*, Les éditions du Cerf, París, 2018, pp. 206-212.

¹³ Sobre la significación de la clase de mundo que era Venecia, véanse las páginas que Gibbon dedica a su fundación en *Decline and Fall* 35, en las que se precipita buena parte del sentido histórico de la Ilustración: “Maffei [...] in the spirit of a learned antiquarian and a faithful subject, who considered Venice as the only legitimate offspring of the Roman republic” (n. 57).

¹⁴ *LP* 29/31 (Redi a Usbek al llegar a Venecia: [...] *je sors des nuages, qui couvroient mes yeux dans le País de ma naissance*); véase también *LP* 125/131.

¹⁵ Véase *LP* 135/141, en la que Rica le reenvía a Usbek el “cuento persa” que le ha enviado a una mujer de la corte a la que le disgusta el serrallo y prefiere la lectura (*sur tout celle des Poètes, & des Romans*), especialmente la conclusión: *Ibrahim crut avec raison que les coutumes du País n’étoient pas faites pour des Citoyens comme lui*. Usbek podía leer, pero no podría haber escrito la carta ni contado el cuento. En la carta siguiente, Rica le reenvía el fragmento del *ancien Mythologiste* (*LP* 136/142).

44/46: [...] *vivre en bon Citoyen, dans la Société, où vous m'avez fait naître; & en bon pere dans la famille, que vous m'avez donnée*). Pero Redi, a quien se dirige Usbek, no es Mirza ni es del todo buena sociología la que se olvida de lo que podríamos llamar una estadística fiable de los distintos correspondientes; incluso la sociología del conocimiento y la teoría de los géneros literarios han de tener en cuenta la escritura entre líneas y la diferencia entre los autores o el autor anónimo y los destinatarios no siempre conocidos de las cartas. Es de nuevo Rica quien propone una pauta de lectura cuando dice que querría que se respetaran los libros originales (*Je voudrais qu'on respectât les Livres originaux*, LP 64/66). Incluso sin la variante añadida en 1758, la LP 67/69 necesita ese respeto para que la tomemos en serio. Usbek se dirige en ella a Redi para exponerle su filosofía; de hecho, un desbordamiento de su filosofía (*ce débordement de ma Philosophie*). En realidad, lo que Usbek quiere hacer pasar por filosofía es poesía o teología e incluso una débil teología política, en la que Dios se compara a un monarca que no se fía de sus embajadores en un país extranjero, en una analogía previsible con la actitud del propio Usbek respecto a sus eunucos. Solo la incapacidad de Usbek para instruirse hasta las últimas consecuencias en las ciencias de Occidente —y solo la filosofía se distingue de lo que Usbek ha dejado atrás en Persia y recuerda de una manera cada vez más nostálgica, en la medida en que solo la civilización occidental se ha expuesto prolongadamente al encuentro con la filosofía— explica que la educación que trata de proporcionarle a Redi pase por ilustrada o libre: “En París reina [*sic*] la libertad y la igualdad” (LP 86/88; cf. 89/92 y, sobre todo, 94/97, dirigida al derviche Hassein, en la que Usbek opone los *Philosophes* a la *Sagesse Orientale* y de la que no hay respuesta).

Las cartas de Rica —en varias ocasiones sin especificar el correspondiente, que perfectamente podría ser su traductor, el anónimo autor al que conocemos por Montesquieu— proporcionan, por el contrario, el logro de una verdadera educación y están en condiciones, incluso, de equiparar a Francia con Persia (LP 75/78, 80/82, 82/84, 84/86 [*Enfin on entre dans le lieu sacré, où se revelent tous les secrets des familles & où les actions les plus cachées sont mises au grand jour [...]; car il y a très-peu d'esprits justes*], 85/87, 96/99, 97/100). Lo que verdaderamente permite equiparar a Francia con Persia es la igualdad del poder político, cuya naturaleza trata de explicarle Usbek a Ibn, el tío de Redi en Esmirna. A las cartas de Usbek a Ibn les precede una carta a un correspondiente anónimo sobre el poder de la Iglesia, a propósito de la “constitución” (*i. e.* la bula *Unigenitus*), y les sigue una carta de Redi en la que el joven discípulo, rousseauiano *avant la lettre*, muestra sus dudas sobre las artes y las ciencias, lo que motiva a Usbek a defenderlas. Es importante advertir que tanto la burla de la constitución eclesiástica como la defensa de las artes y las ciencias de Usbek dejan intacto el poder político. (Véanse las dos cartas sobre el “derecho público”, que Usbek equipara al derecho de gentes o de la razón, LP 91-92/94-95.) Podríamos decir que lo que hace de Francia (o de Europa) una civilización no es su aspiración truncada a convertirse en una monarquía universal erigida sobre los restos del Imperio romano (*des débris de l'Empire Romain*, como se lee en la importante LP 125/131, que Redi dirige a Rica a propósito del republicanismo) ni a compensar con la instauración de las iglesias nacionales o reformadas la desaparición de la Iglesia católica o con las artes y las ciencias el ejercicio de la filosofía. Ni siquiera la carta sobre “el humor impaciente de los ingleses[, que] no deja tiempo a sus reyes para que aumenten su autoridad” y exijan sumisión y obediencia (LP 101/105), y que se convertirá en el famoso capítulo sobre la Constitución inglesa de *L'Ésprit des lois*, acierta sobre el motivo fundamental de una auténtica separación de poderes. Robert Shackleton pudo decir, con razón, que “la separación de poderes [que

Montesquieu había conocido en la Inglaterra de Walpole y Bolingbroke] no fue nunca más que un ídolo”.¹⁶

La separación de poderes es una de las dos grandes ideas de la literatura de Montesquieu; la influencia del clima en la configuración de las sociedades es la otra. De una u otra manera, ambas empiezan a vislumbrarse en las *LP*. Conforme Rica se va europeizando o moderando, marcando las distancias tanto con Persia como con Francia, Usbek va emprendiendo el camino de vuelta al serrallo. En las últimas cartas enviadas desde París, Rica multiplica su arte de escribir: describe el destierro de los parlamentos y la dificultad de decir la verdad a los príncipes (*LP* 134/140), oculta su autoría del “cuento persa” (*LP* 135/141), del “fragmento del antiguo mitólogo” (*LP* 136/142) y de la “carta de un médico de provincias a un médico de París” (137/143) y habla con claridad de “mi idea” (*mon idée*) de los “hombres modestos” en comparación con los “hombres absolutos” (*hommes absolus*, *LS* 7/144), apuntando así a la auténtica separación de poderes que favorece al individuo y que suscitó la admiración de Odo Marquard por Montesquieu.¹⁷ Al arte de escribir de Rica, versátil como su discreta individualidad y su verdadera educación en el mundo de las ideas, Usbek solo le puede oponer, en la decisiva *LS* 8, el paradigma de la persecución. El destinatario de la carta es desconocido; podría ser su traductor e incluso podría ser él mismo, en un ejercicio extraordinario de clarividencia inútil: la visión del hombre de espíritu, *qui se porte toujours loin, lui fait voir des objets qui sont à de trop grandes distances*. Aún más dura que la de los hombres de espíritu es la condición de los *çavants* (i. e. de los *érudits avant la lettre*), cuya obra suscita “mil persecuciones”. Si la última carta de Rica es la de un individuo educado — un filósofo—, la última carta de Usbek es propia de alguien cuya educación ha fracasado: el mundo de las ideas se ha convertido para él en un *climat barbare* (las dos palabras son terriblemente precisas en el lenguaje de Montesquieu). *Mais quelque raison que j’aye eu de sortir de ma Patrie; quoique je doive ma vie à ma retraite; je ne puis plus, Nessir, rester dans cet affreux exil...*

El fracaso de la educación de Usbek no es, sin embargo, lo peor. La última de las *LP*, la carta de Roxana, indica que no hay esperanza para el serrallo. Con una frase que devuelve la imagen truncada con la que Usbek se había presentado al principio, Roxana sabe que el lenguaje que emplea ha de parecerle nuevo a Usbek, como su propio lenguaje había parecido nuevo en Persia. Pero es el lenguaje doblegado del resentimiento y el engaño de quienes ni siquiera han entrevisto la idea del bien. Hay algo de plausible en no descartar del todo que Montesquieu se anticipara a su propio fracaso como *maître* en el mundo de las ideas de la Francia de su época identificándose con Usbek y dejando a salvo a Rica: el autor anónimo no ha traducido ninguna carta de Usbek a Rica. En parte esa es la imagen de Montesquieu que se ha formado la posteridad al hacer de él un ilustrado

¹⁶ ROBERT SHACKLETON, ‘Montesquieu, Bolingbroke, and the Separation of Powers’, en *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, p. 15.

¹⁷ ODO MARQUARD, *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 2004, pp. 81-82, 95, 102. He preferido la literalidad de los términos de la *LS* 7/144 a la interpretación de los traductores: Marchena traduce *mon idée* por “mi imaginación” y *hommes absolus* por “doctores magistrales”; Sanz por “mi mente” y “hombres prepotentes”; Domenico Felice por “mia mente” y “uomini arroganti” (MONTESQUIEU, *Tutte le opere 1721-1754*, a cura de D. Felice, Bompiani, Milán, 2014, p. 439; véase la edición revisada de la traducción en *Lettere persane*, Feltrinelli, Milán, 2021). El último traductor al inglés (y coeditor de la edición digital francesa), Philip Stewart, vierte por “my mind” y “categorical men” (<http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article3352>).

moderado o conservador y el precursor de la sociología.¹⁸ Pero es probable que esa sea solo la opinión de hombres absolutos.¹⁹

¹⁸ Véase el capítulo 17 de las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Para una discusión del Montesquieu posterior a las *LP* (hasta la última recepción de Jonathan Israel) me permito remitir al webinar *El gusto de Montesquieu*, que impartí en la Escuela de Filosofía del Ateneo de Valencia el 17 de junio de 2020:

<https://www.ateneovalencia.es/la-ilustracion-no-ha-fracasado-ya-que-sigue-vigente-la-separacion-de-poderes-en-las-constituciones-modernas/>.

¹⁹ Véase la reciente monografía *Persia and the Enlightenment*, ed. de C. Masroori, W. Mannies y J. C. Laursen, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool University Press, 2021.