

LA ILUSTRACIÓN

Historia del Pensamiento Filosófico y Científico

Giovanni Reale – Dario Antiseri

LA RAZÓN EN LA CULTURA DE LA ILUSTRACIÓN

1. EL LEMA DE LA ILUSTRACIÓN: «¡TEN LA VALENTÍA DE UTILIZAR TU PROPIA INTELIGENCIA!»

Immanuel Kant, en su *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* (1784), escribe lo siguiente: «La ilustración es el abandono por el hombre del estado de minoría de edad que debe atribuirse a sí mismo. La minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro. Esta minoría es imputable a sí mismo, cuando su causa no consiste en la falta de inteligencia, sino en la ausencia de decisión y de valentía para servirse del propio intelecto sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia! Este es el lema de la ilustración.» Para los ilustrados -como dirá Kant más tarde- nuestras mentes sólo pueden liberarse de la servidumbre espiritual si se incrementa nuestro conocimiento. Tal servidumbre es una «servidumbre de los prejuicios, de los ídolos y de los errores evitables» (K.R. Popper). Una decidida -aunque no ingenua- confianza en la razón humana, un uso crítico y desprejuiciado de ésta con el propósito de liberarse de los dogmas metafísicos, de los prejuicios morales, de las supersticiones religiosas, de las relaciones deshumanizadas entre los hombres, de las tiranías políticas: éste es el rasgo fundamental de la ilustración. Y aunque hoy -afirman Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la ilustración* (1947)- «la tierra completamente iluminada resplandece con el símbolo de una desventura triunfante», «la ilustración, en su sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, persiguió desde siempre el objetivo de quitarles el miedo a los hombres y convertidos en amos [...]. El programa de la Ilustración consistía en liberar el mundo de la magia. Se

proponía eliminar los mitos y sustituir la imaginación por la ciencia». Christian Thomasius (1655-1728) fue quien distinguió -en sus *Lectiones de praeiudiciis* (1689-1690)- entre prejuicios debidos a la autoridad y prejuicios debidos a la precipitación. Los ilustrados se constituyen como un ejército en lucha contra todos los prejuicios: la verdad no tiene otra fuente que no sea la razón humana. Convierten «a la tradición en objeto de crítica, lo mismo que [hace] la ciencia de la naturaleza con respecto a la apariencia sensible (...). La razón, y no la tradición, es la fuente última de la autoridad» H.G. Gadamer).

Aunque no constituye el único movimiento cultural de la época, la ilustración es la filosofía hegemónica en la Europa del siglo XVIII. Consiste en un articulado movimiento filosófico, pedagógico y político, que va seduciendo de manera gradual a las clases cultas y a la activa burguesía en ascenso en los diversos países europeos, desde Inglaterra hasta Francia desde Alemania hasta Italia, en parte también en Rusia y hasta en Portugal Insertándose sobre tradiciones distintas, la ilustración no se configura como un sistema compacto de doctrinas, sino como un movimiento en cuya base se encuentra la confianza en la razón humana, cuyo desarrollo implica el progreso de la humanidad, al liberarse de las cadenas ciegas y absurdas de la tradición, y del cepo de la ignorancia, la superstición, el mito y la opresión. La razón de los ilustrados se presenta como defensa del conocimiento científico y de la técnica como instrumentos de la transformación del mundo y del progresivo mejoramiento de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad; como tolerancia ética y religiosa; como defensa de los inalienables derechos naturales del hombre y del ciudadano; como rechazo de los dogmáticos sistemas metafísicos incontrolables desde el punto de vista fáctico; como crítica de aquellas supersticiones en las

que consistirían las religiones positivas, y como defensa del deísmo (pero también el materialismo); como lucha contra los privilegios y la tiranía. Éstos son los rasgos o parecidos de familia que, dentro de las variantes constituidas por las distintas ilustraciones (tomaremos en consideración la francesa, la inglesa y la alemana), nos permiten hablar de ilustración en general.

2. LA RAZÓN DE LOS ILUSTRADOS

La ilustración es una filosofía optimista. Es la filosofía de la burguesía en ascenso: es una filosofía que se esfuerza y trabaja por el progreso. «Algún día todo irá mejor, ésta es nuestra esperanza», dice Voltaire. y tal esperanza podría no llevarse a cabo si no aportamos nuestro esfuerzo; el desarrollo de la humanidad podría estancarse y todo se perdería. Sin embargo, ha habido y hay progreso; incluso aunque no exista -como llegan a pensar algunos positivistas- una ineluctable ley del progreso. En la base de este progreso espiritual, material y político, que no es lineal y que se ha dado y se puede obtener a pesar de los obstáculos, los ilustrados colocan el uso crítico y constructivo de la razón. No obstante -y aquí nos enfrentamos con el problema central e ineludible- ¿de qué razón se trata? Cassirer escribe al respecto: «Para los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es el territorio propio de las verdades eternas, de aquellas verdades que son comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos e intuimos gracias a la razón, lo intuimos directamente en Dios: cada acto de la razón nos confirma nuestra participación en la esencia divina, nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible.» Empero, prosigue

Cassirer, «el siglo XVIII otorga a la razón un significado diferente, más modesto. Ya no es un conjunto de ideas innatas que se hayan dado antes de cualquier experiencia, en las que se nos manifiesta la esencia absoluta de las cosas. La razón no es una posesión, sino más una cierta forma de adquisición. No es el erario ni el tesoro del espíritu, en el que se halle bien custodiada la verdad, como una moneda acabada de acuñar; por el contrario, es la fuerza originaria del espíritu, que conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación. Este acto determinante constituye el germen y la premisa indispensable de cualquier auténtica seguridad».

Todo el siglo XVIII concede a la razón este significado. «No la considera como un contenido fijo de conocimientos, principios o verdades, sino como una facultad, como una fuerza que sólo se puede comprender plenamente ejerciéndola y explicándola [...]. Su función más importante consiste en su capacidad de atar y desatar. Analiza todos los simples datos de hecho, todo aquello que se había creído con base en el testimonio de la revelación, de la tradición o de la autoridad; no descansa hasta haberlo reducido todo a sus componentes más sencillos y hasta llegar a los últimos motivos de la fe y de la creencia. Sin embargo, después de esta labor de disolución, comienza de nuevo el esfuerzo de construir. La razón no puede quedarse en los *dissecta membra*; debe hacer surgir un nuevo edificio [...]. Sólo a través de este doble movimiento espiritual puede definirse en su integridad la noción de razón: no es ya la noción de un ser, sino de un hacer.» Lessing fue quien dijo que lo típicamente humano no era la posesión de la verdad, sino el tender hacia la verdad. Montesquieu, por su parte, sostendrá que el alma humana jamás podrá detenerse en su anhelo de saber: las cosas son una cadena, y no se puede conocer la causa de algo o una

idea cualquier sin verse poseído por el deseo de conocer la cosa o la idea que viene después. Diderot estaba convencido de que entre otras cosas la *Enciclopedia* tenía el propósito «de cambiar el modo corriente de pensar».

En resumen: los ilustrados tienen confianza en la razón, en lo cual son herederos de Descartes, Spinoza o Leibniz. Sin embargo, a diferencia de las concepciones de éstos, la razón de los ilustrados es la del empirista Locke, que analiza las ideas y las reduce todas a la experiencia. Se trata, pues, de una razón limitada: limitada a la experiencia, controlada por la experiencia. La razón de los ilustrados es la razón que encuentra su paradigma en la física de Newton: ésta no se enfrenta con las esencias, no se pregunta cuál es, por ejemplo, la causa o la esencia de la gravedad, no formula hipótesis ni se pierde en conjeturas sobre la naturaleza última de las cosas. Por el contrario, partiendo de la experiencia y en continuo contacto con ésta, busca las leyes de su funcionamiento y las comprueba. El uso de la razón ilustrada es un uso público. Kant señala: «El uso público de la razón debe ser libre en todo momento, y sólo él puede poner en práctica la ilustración entre los hombres [...]. Entiendo por uso público de la propia razón el uso que uno hace de ella en cuanto estudioso ante todo el público de lectores.» En el *Tratado de Metafísica*, Voltaire escribe: «Nunca debemos apoyarnos en meras hipótesis; nunca debemos comenzar inventando principios, con los que más tarde nos pongamos a explicar todas las cosas. En cambio, debemos empezar por una exacta descomposición de los fenómenos que nos son conocidos. Si no recurrimos a la brújula de la matemática y a la antorcha de la experiencia, no podremos avanzar ni un solo paso.» En opinión de los ilustrados, el verdadero método de la filosofía «coincide en el fondo con

el que había introducido Newton -con resultados tan fecundos- para el conocimiento de la naturaleza».

Voltaire también dice que «el hombre, cuando pretende entrar en la esencia interior de las cosas y conocerlas en sí mismas, cae muy pronto en la cuenta de los límites que se alzan ante sus facultades: se halla en las mismas circunstancias que un ciego al que se le pide un juicio sobre la esencia del color. El análisis, empero, es el bastón que la benévola naturaleza colocó en las manos del ciego. Con la ayuda de dicho bastón puede avanzar a tientas en el mundo de los fenómenos, puede captar su sucesión comprobar el orden en que se presentan, y esto es todo lo que le hace falta para su orientación espiritual, para la formación de su vida y de la ciencia» (E. Cassirer).

3. LA RAZÓN ILUSTRADA CONTRA LOS SISTEMAS METAFÍSICOS

Por lo tanto, la razón de los ilustrados es la razón de Locke y de Newton: es una razón independiente de las verdades de la revelación religiosa y que no reconoce las verdades innatas de las filosofías racionalistas.

Se trata de una razón limitada a la experiencia y controlada por ésta. Limitada en sus poderes y gradual en su desarrollo, la razón de los ilustrados no se halla reducida sin embargo -como sucedía en Newton- a los hechos de la naturaleza. La razón de los ilustrados no tiene vedado ningún campo de investigación: la razón hace referencia a la naturaleza y al mismo tiempo al hombre.

En su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* (1759), d'Alembert escribe que el renacimiento es típico del siglo xv; la reforma es el acontecimiento más significativo del siglo XVI; la filosofía cartesiana modifica la visión del mundo en el siglo XVII. Y en el siglo XVIII, el «siglo de la filosofía», d' Alembert ve otro grandioso movimiento análogo. «Apenas se considera atentamente el siglo, mediado el cual nos encontramos, apenas se tienen en cuenta los sucesos que se desarrollan ante nosotros, las costumbres con las que vivimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que tenemos, se advierte sin dificultad que ha ocurrido un notable cambio en todas nuestras ideas: un cambio que por rapidez hace prever que en el porvenir se dé una revolución aún mayor. Sólo con el tiempo será posible determinar con exactitud el objeto de esta revolución e indicar su naturaleza y sus límites... y quienes vengan después estarán en condiciones de conocer mejor que nosotros sus defectos y sus méritos.» A nuestra época -prosigue d' Alembert- le gusta llamarse «época de la filosofía»: «Cuando se estudia sin prejuicios el estado presente de nuestro conocimiento, no puede negarse que la filosofía ha hecho notables progresos entre nosotros. La ciencia de la naturaleza adquiere todos los días nuevas riquezas; la geometría ensancha su territorio y ya ha penetrado en aquellos terrenos de la física que estaban más próximos a ella; el verdadero sistema del universo, finalmente, ha sido conocido, desarrollado y perfeccionado. Desde la Tierra hasta Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos, la ciencia natural ha cambiado de cara. Y junto con ella, todas las demás ciencias han tomado una nueva forma [...]. Este fermento, que ha actuado en todas direcciones, ha aferrado todo aquello que se le presentaba, con violencia, como un torrente que rompe los diques.

Desde los principios de la ciencia hasta los fundamentos de la ciencia revelada, desde los problemas de la metafísica a los del gusto, desde la música hasta la moral, de las controversias teológicas a los temas de economía y de comercio, desde la política hasta el derecho de los pueblos y la jurisprudencia civil, todo fue discutido, analizado, sacudido.

Una nueva luz que se extendió sobre muchos temas, nuevas oscuridades que fueron apareciendo: tal fue el fruto de ese generalizado fermento de los espíritus, al igual que el efecto de la marea alta y la marea baja consiste en llevar a la orilla muchas cosas nuevas, y en llevarse de allí otras.» El hombre no se reduce a razón, pero todo lo que se refiere a él puede ser investigado a través de la razón: los principios del conocimiento, las conductas éticas, las estructuras y las instituciones políticas, los sistemas filosóficos y las fes religiosas.

La razón ilustrada es crítica en la medida en que es empírica, en la medida en que se halla ligada a la experiencia. Y precisamente porque es experimental e inductivo, el racionalismo ilustrado «comienza, en Inglaterra y en Francia, con un quebrantamiento de la anterior forma de conocimiento filosófico, la forma de los sistemas metafísicos. Ya no cree en los derechos ni en las ventajas del "espíritu del sistema"; en éste no encuentra una fuerza, sino un límite y un obstáculo para la razón filosófica [...]. En lugar de encerrar la filosofía dentro de las fronteras de un determinado edificio doctrinal, en lugar de encadenada a determinados axiomas -establecidos de una vez para siempre- y a las deducciones que se pueden extraer de ellos, la filosofía debe desarrollarse en libertad y desvelar en este proceso inmanente a ella la forma fundamental de la realidad, la forma de todo el ser, tanto natural como espiritual» (E. Cassirer). De este modo -prosigue Cassirer

en *La filosofía de la Ilustración* (1932)- la filosofía no es un bloque de conocimientos que se coloque por encima o más allá de los demás conocimientos: la filosofía «ya no se separa de la ciencia natural, de la historia, de la ciencia del derecho, de la política, sino que en relación con todas ellas constituye su aliento vivificador, su atmósfera, la única en la que pueden subsistir y actuar. Ya no es la substancia del espíritu como un todo en su pura función, en el modo específico de sus investigaciones y de sus postulados, de su método y de su puro método cognoscitivo». En conjunto, la ilustración no resulta demasiado original en lo que se refiere a sus contenidos; a menudo, éstos provienen del siglo anterior. La originalidad filosófica del pensamiento ilustrado reside en el examen crítico de estos contenidos y en el uso que se propone darles, en vista de un mejoramiento del mundo y del hombre que habita en este mundo. Para la ilustración, la filosofía no es «la propia época aprehendida con el pensamiento»; la filosofía ilustrada no es una manera de acompañar la vida y reflejada a través de la reflexión. La ilustración asigna al pensamiento «no [...] sólo méritos secundarios e imitativos, sino la fuerza y la tarea de plasmar la vida. No sólo debe elegir y ordenar, sino promover y llevar a cabo el orden que considera necesario, demostrando precisamente con este acto de realización la propia realidad y verdad» (E. Cassirer). La filosofía de la ilustración aparece con claridad no en las doctrinas individuales o en un conjunto de axiomas, «sino donde aún se está configurando, donde duda y busca, donde demuele y construye». La auténtica filosofía de la ilustración no se identifica con las teorías de los ilustrados; «no consiste [...] tanto en determinadas tesis, cuanto en la forma y en el modo de la disquisición conceptual. Sólo en el acto y en el constante avance de esta disquisición se pueden aprehender las fuerzas espirituales básicas

que aquí predominan y sólo aquí es posible sentir el latido de la íntima vida del pensamiento en la época ilustrada» (E. Cassirer).

4. EL ATAQUE CONTRA LAS SUPERSTICIONES DE LAS RELIGIONES POSITIVAS

Ligado con la experiencia y contrario a los sistemas metafísicos el racionalismo ilustrado es un movimiento laico en lo que concierne a los mitos y las supersticiones de las religiones positivas que los ilustrados a menudo ridiculizaron con un despreciativo sarcasmo. La actitud escéptica -y con más frecuencia aun, irreverente- es un rasgo característico y esencial de la ilustración, filosofía que puede considerarse sin lugar a dudas como un gran proceso de secularización del pensamiento. La ilustración inglesa y la alemana fueron menos irreverentes con respecto a la religión y aunque en el seno de la ilustración francesa se haya desarrollado una corriente materialista y atea, la filosofía ilustrada es una filosofía del deísmo. El deísmo, a su vez, es parte integrante de la ilustración: el deísmo es la religión racional y natural, es todo aquello y sólo aquello que la razón humana (entendida a la manera de Locke) puede admitir. La razón de los deístas admite: 1) la existencia de Dios; 2) la creación y el gobierno del mundo que parte de Dios (los deístas ingleses -Toland, Tindal, Collins, Shaftesbury- atribuyen a Dios el gobierno del mundo físico y también el del mundo moral, mientras que Voltaire afirma que la divinidad muestra la mayor de las indiferencias por las vicisitudes humanas); 3) la vida futura en la que recibirán su merecido el bien y mal. Voltaire dirá: «Es evidente, para mí, que existe un Ser necesario, eterno, supremo, inteligente; y ésta [...] no es una verdad de fe sino de razón.» Como

resulta obvio, si éstas son las únicas verdades religiosas que puede alcanzar, comprobar y aceptar la razón, entonces los contenidos, los ritos, las historias sagradas y las instituciones de las religiones no son más que supersticiones, fruto del miedo y de la ignorancia. Es tarea de la razón el aclarar las tinieblas de las religiones positivas, mostrando la variedad de estas religiones, analizando sus orígenes históricos y sus usos sociales, y poniendo en evidencia su absurda deshumanización. *Ecrasez l'infâme*: éste fue el grito de combate de Voltaire, no contra la creencia en Dios, sino -como él decía- contra la superstición, la intolerancia y los absurdos de las religiones positivas.

Después de Voltaire, empero, su distinción entre creencia en Dios por una parte, y religiones positivas e iglesias -por la otra-, no siempre se puso de manifiesto. A menudo se combaten a la vez la creencia en Dios y la religión, como obstáculos al progreso del conocimiento, como instrumentos de opresión y generadores de intolerancia, como causa de principios éticos erróneos y deshumanizados, y como base de pésimos ordenamientos sociales. En su *Política natural* (1773) d'Holbach acusará a la religión de que, al educar al hombre para que tema a tiranos invisibles, lo educa en realidad para el servilismo y la cobardía ante los tiranos visibles, eliminando en él su capacidad de independencia y aquella fuerza que lo haría moverse por sí mismo. En el *Tratado sobre la tolerancia* Diderot señala que el deísta ha cortado una docena de cabezas a la hidra de la religión, pero le ha dejado una, aquella de la cual renacerán las demás.

Por consiguiente la naturaleza -en opinión de Diderot- es la que debe sustituir a la divinidad: hay que tener la valentía de liberarse de las cadenas de la religión, renunciar a todos los dioses y reconocer los

derechos de la naturaleza. Ésta le dice al hombre: «Renuncia a los dioses que se han atribuido mis prerrogativas y vuelve a mis leyes. Dirígete nuevamente hacia la naturaleza, de la que huiste; ella te consolará y expulsará de tu corazón todas aquellas ansias que te oprimen y toda la inquietud que te atormenta. Abandónate a la naturaleza, a la humanidad, a ti mismo: y hallarás flores a lo largo de todo el sendero de tu vida.» Existe, pues, una tendencia atea y materialista en el seno de la ilustración. Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar que la ilustración está substancialmente impregnada de deísmo, es decir, de una religiosidad racional, natural y laica, a la que se une una moralidad laica: «Los deberes a los que todos estamos obligados con respecto a nuestros semejantes -afirma d' Alembert- pertenecen esencial y exclusivamente al ámbito de la razón y por lo tanto son uniformes en todos los pueblos.» Voltaire añade: «Por religión natural hay que entender aquellos principios morales que son comunes a todo el género humano».

Vemos aquí dos elementos: el deísmo, es decir, creencias racionales; y los deberes naturales -por ejemplo la tolerancia o la libertad- que son también racionales, laicos e independientes de la revelación. Basándose en esta constatación, E. Cassirer está en condiciones de decir que en la ilustración «reina un sentimiento fundamental auténticamente creativo: domina una esperanza incondicional en la formación y la renovación del mundo. Esta renovación se exige y se espera de la religión misma. [...] Cuanto más se siente la insuficiencia de las respuestas que hasta ahora ha dado la religión a los principales temas del conocimiento y de la moralidad, tanto más intenso y apasionado será el planteamiento de dichas cuestiones. La batalla ya no se entabla alrededor de los dogmas individuales y de

sus interpretaciones, sino acerca del modo de la certeza religiosa: ésta no sólo se refiere a las cosas creídas, sino a la manera y al enfoque, a la función de la fe como tal. Se aspira, sobre todo en el ámbito de la filosofía ilustrada alemana, no a una disolución de la religión, sino a su motivación trascendental y a su trascendental profundización. Esta aspiración explica el carácter específico de la religiosidad en la época ilustrada, se explican sus tendencias negativa y positiva, su fe y su incredulidad. Sólo cuando se reúnen estos dos elementos, cuando se reconozca su dependencia recíproca, se puede entender de veras, en su unidad real, la evolución histórica de la filosofía religiosa en el siglo XVIII».

5. RAZÓN y DERECHO NATURAL

Contrario a los sistemas metafísicos, defensor de una religiosidad y una moralidad racionales y laicas, el racionalismo ilustrado coloca la razón como fundamento de las normas jurídicas y de las concepciones del Estado. Si se habla de religión natural y de moral natural, se habla también de derecho natural. Natural significa racional o, mejor aún, no sobrenatural. El espíritu crítico de los ilustrados, con el que se criban todas las ideas, opiniones y creencias del pasado penetra en todas partes y «también se encuentra en las obras de los escritores de filosofía política y jurídica, que se esfuerzan por replantear y transformar los principios de la vida social y la manera en que esta estaba organizada. El ideal iusnaturalista de un derecho conforme a la razón se define en el siglo XVIII de un modo cada vez más radical e inspira proyectos de reforma; a veces éstas son efectuadas por los soberanos mismos, muchos de los cuales gustan de ser llamados "ilustrados"

aunque continúen siendo absolutos, y en otras ocasiones en cambio, se propugnan y se realizan en contra de ellos. En Francia la Ilustración Jurídico-política desembocará en la revolución, uno de cuyos primeros actos será la declaración -típicamente iusnaturalista- de los derechos del hombre y del ciudadano. En efecto, es propio de la ilustración el encauzar la investigación cognoscitiva hacia fines prácticos, con el objetivo de mejorar -de hacer más conforme a la razón, que se consideraba como modo de hacerla más feliz- la condición humana» (G. Fasso).

En *El espíritu de las leyes* Montesquieu afirma: «Las leyes, en su significado más amplio, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas.» Aunque nos hayamos liberado de las cadenas de la religión, debemos estar sujetos -dice también Montesquieu en sus *Cartas persas*- al dominio de la justicia: las leyes del derecho son objetivas y no modificables, al igual que las de la matemática. Por su parte Voltaire, aunque constata la gran diversidad de las costumbres y aunque ve que «lo que en una región se llama virtud es justamente lo que en otra se llama vicio», era sin embargo de la opinión de que «existen ciertas leyes naturales, sobre las cuales los hombres de todas las partes del mundo tienen que estar de acuerdo [...]. Al igual que [Dios] les dio a las abejas un fuerte instinto, en virtud del cual trabajan en común y al mismo tiempo hallan su alimento, también le dio al hombre ciertos sentimientos, de los que jamás puede renegar: éstos son los vínculos eternos y las primeras leyes de la sociedad humana». La fe en una naturaleza inmutable del hombre - hecha de inclinaciones, instintos y .necesidades sensibles- también la encontramos en Diderot, que logró reafirmada contra las tesis de Helvetius, según las cuales los instintos morales no serían otra cosa

que un disfraz del egoísmo. Según Diderot existen vínculos naturales entre los hombres, vínculos que las morales religiosas pretenden romper.

Mario A. Cattaneo -filósofo contemporáneo del derecho- escribió que las características generales de la doctrina ilustrada son: 1) «una actitud racionalista con respecto al derecho natural»; 2) «una actitud voluntarista en relación con el derecho positivo». La racionalidad y la universalidad de la ley, la traducción que hace el legislador de las reglas eternas e inmutables del derecho natural transformándolas en derecho positivo, y la certidumbre del derecho serían las instancias más importantes de la doctrina ilustrada, la cual-siempre en opinión de Cattaneo- se configura como una lucha por la elaboración y la puesta en práctica de valores jurídicos esenciales. Tal concepción, en un primer momento, se mueve dentro de los límites del despotismo ilustrado, para abandonado más tarde a través de propuestas políticas teóricas y prácticas de naturaleza liberal, y acabar desembocando en la revolución o en reformas institucionales que subvierten el orden del *ancien régime* y que resultan decisivas para la construcción del moderno Estado de derecho. La conclusión que extrae Cattaneo es «la afirmación del carácter esencialmente liberal y democrático de la filosofía jurídica ilustrada, de manera que la adhesión a dicha concepción significa una toma de posición a favor de la libertad política y de la democracia».

La ilustración jurídica influyó sobre los soberanos ilustrados, sobre todo en Alemania y Austria, y sobre aquella burguesía en ascenso muy especialmente en Francia se rebelará contra los monarcas. Por consiguiente como ha afirmado hace poco otro filósofo del derecho, G.

Tarello-la Ilustración jurídica del área germánica es «la ideología operativa de los soberanos y de los funcionarios, [...]. la ideología de quienes poseen el poder político»; en cambio, la Ilustración Jurídica francesa e incluso la Italiana estarían constituidas por «una serie de Ideologías radicalizadas y de oposición, que por principio no compartían los soberanos ni, durante mucho tiempo, tampoco sus funcionarios». Estas ideologías, agrega Tarello, no eran por sí mismas revolucionarias, pero llegaron a serlo cuando -bajo la presión de los acontecimientos históricos- la burguesía las transformó en «una compleja máquina Ideológica, capaz de destruir la cultura y las instituciones jurídico-políticas existentes». Parece útil, sin ninguna duda, distinguir entre una ilustración jurídica reformista y una ilustración jurídica revolucionaria, por lo menos en primera instancia, «para describir la configuración y los resultados que obtuvieron determinadas doctrinas jurídicas en Francia y en el área germánica durante el siglo XVIII» (P. Comanducci).

Basándose en las ideas iusnaturalistas de los ilustrados se elaboró la doctrina de los derechos del hombre y del ciudadano, que halla su realización más elocuente en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, mediante la cual la Asamblea constituyente francesa quiso especificar en 1789 aquellos principios que servirían como documento programático de la revolución. Los derechos del hombre y del ciudadano, que la Asamblea constituyente considera naturales, son los siguientes: la libertad, la igualdad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. La ley es igual para todos y señala límites precisos al poder ejecutivo, con objeto de proteger la libertad personal y la libertad de opinión, de religión y de palabra. La leyes manifestación de la voluntad general y se elabora con el concurso directo de todos los ciudadanos o a través de sus representantes. Se

afirma que la propiedad es un derecho sagrado e inviolable. De clara inspiración individualista, la *Declaración* francesa de 1789 se remite a la americana de 1776, es decir, a la «declaración de derechos formulada por los representantes del buen pueblo de Virginia, reunido en una convención libre y plena», en cuyo artículo 1º leemos que «todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes y poseen determinados derechos innatos, de los cuales -cuando entran en el estado de sociedad- no pueden mediante ningún pacto privar o despojar a sus descendientes: el disfrute de la vida y la posesión de la propiedad, y la búsqueda y el logro de la felicidad y de la seguridad». Esto se declara en el artículo 1º, mientras que en el artículo 2º se dice que «todo el poder reside en el pueblo y, por consiguiente, de él procede». El artículo 3º continúa: «el gobierno es, o debe ser, instituido para la utilidad pública, la protección y la seguridad del pueblo»; artículo 4º: «ningún hombre o grupo de, hombres tiene derecho a remuneraciones o privilegios particulares»; artículo 5º: «los poderes legislativo y ejecutivo del Estado deben estar separados y distinguirse del poder judicial.» En este mismo tono prosigue la enunciación de lo que más adelante serán considerados como principios básicos del Estado liberal-democrático o Estado de derecho. Criticados desde la derecha y desde la izquierda, los principios establecidos en la doctrina de los derechos del hombre y del ciudadano sirven de base a los ordenamientos constitucionales de los Estados democráticos de tipo occidental. Y a pesar de sus limitaciones tantas veces denunciadas, la ilustración jurídica aún perdura en la teoría y en la práctica del Estado de derecho en nuestros días. En lo que respecta más específicamente al siglo XVIII, actuó de manera muy fecunda «apartando los residuos de doctrinas y de instituciones efectivamente superadas, y [...] estimulando la racionalización de la legislación y la afirmación de los principios

iusnaturalistas de libertad y tolerancia» (G. Fasso). Por lo que concierne a la racionalización de la legislación, téngase en cuenta, por ejemplo, que en Francia «la unificación del sujeto de derechos no consistía en otra cosa [...] que en la eliminación de los múltiples estados jurídicos (noble, eclesiástico, comerciante, católico, protestante, judío, hombre, mujer, primogénito, etc.), que poseían relevancia procesal y sustancial, y que correspondían a la estratificación social del *ancien régime*» (P. Comanducci). Aunque las ideas iusnaturalistas de libertad e igualdad del individuo son consideradas por los intérpretes marxistas como la sistematización supraestructural de un proceso económico estructural, el filósofo del derecho Gioele Solari escribía en 1911 que «la codificación resume los seculares esfuerzos de los príncipes, los jurisconsultos y los filósofos por reducir la legislación civil a una unidad material y formal [...]; la invocada uniformidad de las leyes civiles implicaba la abolición de todas las desigualdades jurídicas derivadas del nacimiento, la clase social, la profesión, la riqueza o el domicilio». Y si los principios éticos y jurídicos son naturales, también lo serán aquellos principios que los economistas como François Quesnay (1694-1774), Mercier de la Riviere, Du Pont de Nemours y otros, resumirán en el pensamiento fisiocrático, cuyo núcleo esencial está en la fórmula liberal: *Laissez faire, laissez passer*. La propiedad privada y la libre competencia son naturales, mientras que es contraria al «orden natural» cualquier intervención estatal que tienda a bloquear o a obstaculizar estas leyes naturales. La función del Estado o del soberano es esencialmente negativa: debe limitarse a quitar los obstáculos que impiden el normal desarrollo del orden natural.

6. ILUSTRACIÓN Y BURGUESÍA

La evolución de la ilustración está entrelazada con el desarrollo desigual de la burguesía en los distintos países europeos. «El avance de la burguesía, que ya había caracterizado el desarrollo de una parte notable de los países más civilizados de Europa durante el siglo precedente, asumió en el siglo XVIII un nuevo ímpetu y una nueva fuerza de choque. Tuvieron lugar importantes desplazamientos de riqueza, se iniciaron nuevas empresas económicas, aumentó el comercio, se reorganizó y consolidó la explotación de los pueblos colonizados. Ya no se toleraron los obstáculos a las nuevas iniciativas, que entraron en un conflicto abierto con las fuerzas que habían detentado el monopolio del poder durante las épocas anteriores [...]. El avance de la burguesía y el incremento de la producción, la confianza en las iniciativas humanas y la laicización de la cultura son fenómenos que caracterizan de manera global el grandioso y complejo desarrollo de la civilización europea durante el siglo XVIII» (L. Geymonat). En el marco de esta evolución, diferenciado en cada una de las naciones - como nos enseñan los textos de historia- el interés de los intelectuales se dirige hacia la clase burguesa, sujeto del progreso. Aunque la propiedad de la tierra sea en el siglo XVIII una importante fuente de riqueza, el artesanado se va transformando de manera decidida en industria, y la ciencia y la tecnología parecen poner en práctica el sueño de Bacon, referente a la transformación del mundo en servicio del hombre. Junto con la industria, el comercio se incrementa de un modo impensable con anterioridad. En la décima de sus *Cartas inglesas*, Voltaire escribe lo siguiente, a propósito del significado del comercio británico: «El comercio que en Inglaterra ha enriquecido a los ciudadanos, contribuyó a hacerlos libres, y esta libertad a su vez extendió el comercio, de donde procede la grandeza del Estado. El

comercio es el que ha ido creando poco a poco aquellas fuerzas navales que convierten a los ingleses en dueños de los mares.» Una notable estabilidad interna y una expansión hacia el exterior facilitada por la política del equilibrio, permitió a la burguesía inglesa un desarrollo sin los obstáculos que en cambio encontró ante sí la francesa.

En Francia la política absolutista de Luis XIV había ido ensanchando cada vez más el abismo existente entre la clase política y las fuerzas activas y en ascenso dentro de la nación. Las consecuencias del fracaso de la política exterior de Luis XIV fueron graves, y las guerras prolongadas habían debilitado de manera muy onerosa las finanzas del Estado. Sin duda, al revocar el edicto de Nantes (1685), el monarca consolida la unidad política del país, pero esto hace que Francia tenga que pagar el alto precio de la pérdida de energías muy valiosas. Además, el tercer estado -al que estaban vinculados los hugonotes- separa mayoritariamente su propio destino del que corresponde al poder absoluto y de manera paulatina va enfrentándose con éste, hasta llegar a la revolución. En este combate contra un poder incapaz de interpretarla y de dejarla hacer, contra los privilegios feudales de la nobleza y del clero, la burguesía utilizará como armas poderosas las ideas defendidas por los ilustrados, quienes a su vez habían visto en ella el sujeto del progreso, y en sus iniciativas, efectivos pasos hacia delante en el camino de la realización de tal progreso. Como testimonio de lo que acabamos de decir, veamos lo que escribe Diderot en la *Enciclopedia* con respecto a los grandes talleres: «Se presta atención a la bondad de los materiales, mientras que la prontitud y la perfección del trabajo sólo están en función de la cantidad de operarios que se emplean.

Cuando una fábrica tiene numerosos operarios, cada fase de la elaboración ocupa a un hombre distinto. Un operario lleva a cabo, y llevará a cabo durante toda su vida, una sola y única operación; otro, otra; por eso, cada una, se realiza correcta y rápidamente, y la mejor ejecución coincide con el mínimo costo. Además, el buen gusto y la destreza se perfeccionan sin duda gracias a la elevada cantidad de operarios, porque es difícil que no haya algunos capaces de reflexionar, combinar y descubrir por último aquel modo que les permita superar a sus compañeros: cómo ahorrar material, ganar tiempo o hacer que progrese la industria, ya sea con una nueva máquina, o con una manipulación más cómoda.» El entusiasmo de Diderot por aquella revolución industrial que en pocas décadas conmocionará la vida de la mayor parte de los países europeos -y no sólo de los europeos- es algo sincero, pero contemplado con una perspectiva actual, cabe decir por lo menos que resulta ingenuo. «Los problemas sociales de la clase trabajadora aún no suscitan un interés demasiado grande durante el siglo XVIII, ni siquiera entre los pensadores más progresistas; por el momento, la preocupación fundamental consiste en otra cosa: facilitar la iniciativa de los nuevos empresarios (echando a tierra los obstáculos que ésta encuentra en las viejas legislaciones de origen feudal) y permitirles asumir lo más pronto posible el peso político que corresponde a su creciente fuerza económica» (L. Geymonat).

7. CÓMO DIFUNDIERON LAS «LUCES» LOS ILUSTRADOS

Por las razones antes descritas, las ideas ilustradas no penetraron en las masas populares de la Europa del siglo XVIII. En líneas generales, las clases populares permanecieron ajenas al movimiento

ilustrado, mientras los ilustrados se dedicaban a propagar las nuevas ideas en las clases intelectuales y en la burguesía avanzada de toda Europa, interesando cultural y políticamente a naciones muy diferentes entre sí: desde Inglaterra hasta Italia, desde Portugal hasta Prusia, desde Francia hasta Rusia. La capacidad divulgadora de los ilustrados constituye un acontecimiento sorprendente y ejemplar dentro de la historia cultural europea. En realidad, los *philosophes* (como eran llamados comúnmente los exponentes de las «luces») no tuvieron ideas filosóficas demasiado originales y tampoco crearon grandes sistemas teóricos. En cambio, fueron considerados por todos como maestros de sabiduría, consejeros natos de los monarcas y guías naturales de la clase media emergente. Se comprende, pues, que hayan insistido en la divulgación de sus propias opiniones, para convertirlas en eficaces.

Los medios utilizados para acelerar la circulación de las ideas iluministas fueron las academias, la masonería, los salones, la *Enciclopedia*, las cartas y los ensayos.

Las academias, nacidas en el siglo XVI y extendidas durante el XVII, se multiplicaron en el siglo XVIII. Los ilustrados asumieron una postura crítica ante las academias que con demasiada frecuencia se dedicaban a ejercicios abstractamente literarios. De este modo lograron que se otorgase en ellas una mayor atención a las ciencias naturales, físicas y matemáticas, a los estudios agrarios, etc. En Italia fue modélica la *Accademia dei Pugni*, fundada en 1762 por un grupo de milaneses bajo la dirección de Pietro Verri. Los miembros de dicha academia eran jóvenes que estaban decididos a criticar la cultura y las costumbres de sus padres, y dispuestos a configurarse como representantes de las luces y de la cultura empírica. Los jóvenes milaneses entablaron

discusiones tan vivas que en broma calificaron a su grupo como «Academia de los Puños». Tan singulares académicos milaneses llegaron a publicar una revista, «Il Caffè», entre 1764 y 1766, donde se trataba de todo, desde la física galileana hasta el contagio de la viruela, desde temas astronómicos hasta cuestiones historiográficas, lingüísticas Y políticas.

La masonería fue otro vehículo eficaz para la ilustración. Surgida en Londres en 1717, muy pronto se puso de moda en Europa. Fueron masones Goethe y Mozart, Voltaire y Diderot, Franklin y... Casanova. La primera masonería londinense respondía a las exigencias de paz y de tolerancia de una Inglaterra que acababa de salir de profundos enfrentamientos políticos y religiosos; en cambio, la masonería del mundo latino fue más agresiva y anticlerical. De todas maneras, también ésta se desarrolló sobre la base de principios profundamente ilustrados, como por ejemplo la fe no dogmática en un único Dios (fueron precisamente los ilustrados quienes difundieron el rechazo ante el término «dogma»), la educación de la humanidad, la amistad tolerante entre hombres de culturas diversas.

Las primeras *Constituciones* de la masonería, publicadas por James Anderson en 1723, declaraban que «un masón tiene la obligación, en virtud de su título, de obedecer a la ley moral; y si comprende bien al arte, jamás será un necio ateo ni un libertino sin religión». Empero, se añade: «En los tiempos antiguos, los masones (es decir los albañiles medievales pertenecientes a la corporación de su oficio) estaban obligados en cada país a profesar la religión de su patria o nación, cualquiera que ésta fuese; hoy en día, sin embargo, permitiendo a cada uno de ellos sus opiniones particulares, se

considera más apropiado obligarlos únicamente a seguir la religión en torno a la cual están de acuerdo todos los hombres: consiste en ser buenos, sinceros, modestos y personas de honor, cualquiera que sea el credo que posean.» La Iglesia condenó muy pronto la masonería (1738), debido a que ésta rechazaba las proposiciones dogmáticas (las verdades de fe) que resultaban imprescindibles para el cristianismo; no obstante, la condena pontificia tuvo un éxito limitado.

Los salones constituyeron otro instrumento de la cultura ilustrada. «La vida cultural del siglo halla su expresión mundana en los salones. Lugar de encuentro y de reunión para literatos y estudiosos, ansiado cenáculo para los extranjeros de prestigio, constituyen un activo, variado y dúctil vehículo de relaciones e intercambios intelectuales. París suministra el modelo adecuado, el París que representa en aquel siglo el espejo en el que se refleja todo el mundo intelectual europeo» (F. Valsecchi). Fueron justamente los salones los que permitieron que las mujeres se integrasen activamente en la cultura propia del siglo, discutiendo acerca de filosofía e interesándose por los descubrimientos científicos.

La *Enciclopedia* francesa, de la que hablaremos con más extensión dentro de poco, resumía el saber ilustrado en 17 volúmenes, y logró un resonante éxito editorial. Las ganancias obtenidas por los editores fueron el 500 %: nunca se había visto un beneficio tan elevado, en ningún otro tipo de comercio, señaló Voltaire. De este modo, la *Enciclopedia* se convirtió en una herramienta formidable para el pensamiento ilustrado.

El epistolario fue otro canal ilustrado para difundir, de manera personal e inmediata, el aprecio por las luces de la razón. La Europa de la segunda mitad del siglo XVIII pudo disfrutar de un largo período de paz, lo cual permitió una intensa correspondencia, que convirtió a los ilustrados en una clase que se comunicaba por encima de las fronteras nacionales.

A través de las cartas se comunicaban sobre todo las experiencias de viajes (en el siglo XVIII se viajó mucho más que en el XVII) e informaciones científicas (de ello se beneficiaron las ciencias naturales y asimismo, en gran medida, la historia).

Los ensayos fueron un poderoso instrumento propagador de la ilustración. Voltaire, en representación de todos los demás autores, manifestó su disgusto y su desacuerdo ante los escritos palaciegos y altisonantes. Los ilustrados preferían en general el ensayo, un escrito breve, jugoso, vivaz e ingenioso -si era posible- y, de buena gana, polémico. El ensayo se transformaba con facilidad en libelo irónico y burlón, en panfleto. Los franceses fueron maestros en el género ensayístico. Y en Italia apareció un ensayo que conoció un éxito estruendoso, *Sobre los delitos y las penas*, de Cesare Beccaria.

El estilo de los ensayos también se manifestó a través de los periódicos y las revistas. Estas publicaciones ya existían en el siglo XVII, pero en el XVIII se volvieron más ágiles y numerosas, y se convirtieron en poderosa arma de difusión ideológica. «En 1782 en Londres se publicaban 18 periódicos; diez años después se editaban 42», señala asombrado el historiador Anderson. Las revistas y los periódicos en general se dedicaban a formular juicios, con un estilo

accesible e inmediato, sobre los hechos políticos y culturales. Estaba de moda el declarar que tales juicios eran ilustrados. Sin embargo, a pesar de su gran capacidad divulgadora, la ilustración «fue más una actitud mental que una orientación científica y filosófica. Pocos seguían de cerca las discusiones intelectuales que se desarrollaban entre unos cuantos hombres en Londres y, sobre todo, en París, y menos todavía eran los que aceptaban todas las conclusiones formuladas por los pensadores más revolucionarios. No obstante, a pesar de las variantes locales y de las contradicciones individuales, los nuevos valores se iban difundiendo lentamente a través de Europa» (N. Hampson).

8. ILUSTRACIÓN y NEOCLASICISMO

La ilustración también influyó sobre el arte neoclásico y en especial, sobre la arquitectura. Por consiguiente, la comprensión del neoclasicismo ayuda a interpretar la ilustración, y viceversa. El binomio ilustración-neoclasicismo tuvo en Italia una interesante y precoz manifestación, a través de la llamada «arquitectura en función». Sobre ella escribió en 1756 F. Algarotti, en su *Ensayo sobre la arquitectura*: «Un hombre valiente y docto (alude al franciscano Carlo Francesco Lodoli), por amor a la arquitectura, ha emprendido en nuestros días una empresa semejante a la que antes emprendió Sócrates por amor a la filosofía... queriendo sin excepción ninguna que no se represente nada que no esté realmente en función, y que se califique apropiadamente de abuso todo aquello que se aparte de este principio.» Según Lodoli y Algarotti, la arquitectura debe ser funcional, tiene que obedecer de manera racional a la finalidad por la cual se construye. Algarotti también señala que Lodoli se reafirmó en otro principio suyo, según el cual «la

correcta arquitectura debe formar, adornar y mostrar, y en ella deben ser una misma cosa la función y la representación». Esto implica la condena del barroco y del rococó; la razón evita todo adorno superfluo y trata de armonizar belleza y utilidad.

Sin embargo, el binomio ilustración-neoclasicismo no benefició al arte neoclásico, que tuvo una historia crítica bastante ajetreada. A menudo se ha juzgado que el arte neo clásico era un arte menor y frío, con muy escasas excepciones, producidas en momentos afortunados. En realidad, toda infravaloración de la ilustración ha comportado una subestimación del neoclasicismo. Sólo en época reciente se ha logrado con verosimilitud una comprensión ecuánime del arte neoclásico, gracias a la obra de E. Kaufmann *La arquitectura en la Edad de la Razón* (1955) y, sobre todo, gracias a la exposición londinense «La época del neoclasicismo», promovida en 1972 por el Consejo de Europa. El caso del arquitecto neoclásico Giuseppe Piermarini (1734-1808) resulta paradigmático. Sin duda alguna, se trataba del arquitecto más valioso de la época neoclásica en Italia. Dan testimonio de su genio el teatro de la Scala y el palacio real de Milán, y la villa real en Monza. A lo largo de casi dos siglos de crítica artística, a Piermarini se le ha calificado de maneras radicalmente contradictorias, como vanvitelliano, palladino o, incluso, barroco. Sólo en los últimos años se ha llegado a comprender que «la actitud científica o racional de Piermarini está encaminada a una funcional distribución de los ambientes y a la correspondencia de las formas de conjunto con el destino propio del edificio. En la decoración [...] su gusto le lleva hacia formas sencillas, definidas con nitidez, austeras y con perfiles destacados, distribuidas sobre los planos de la superficie en movimiento y reducidas a una escala directamente proporcionada a la humana [...];

todos los demás valores se sacrifican, o por lo menos se subordinan, a la adecuación -a su fidelidad al fin práctico- o a la sencillez» (G. Mezzanotte). La ilustración de Piermarini se expresó mediante líneas simples y humanas, agradables y al mismo tiempo funcionales. El teatro de la Scala da testimonio de esta arquitectura de inspiración ilustrada, en la que está ausente la línea curva barroca, predomina la línea recta lógica y funcional, el pórtico utilizable por los carruajes, la perfecta acústica de la sala, etc. Piermarini, en suma, manifestó a través de sus diseños la escuela ilustrada más importante de Italia, la de Beccaria, los hermanos Verri, Parini y Frisi. El arte de Piermarini representó mediante espacios urbanísticos y soluciones arquitectónicas la época de las reformas de María Teresa de Austria, con las que el milanés pretendía racionalizar las escuelas y el catastro, las finanzas, la agricultura y la burocracia en su conjunto.

Debido a su característico sentido de la medida y a su equilibrio, Piermarini constituye un destacado exponente del espíritu ilustrado neoclásico. Dominó amplios sectores de la matemática y poseía grandes conocimientos mecánicos, por lo que se dedicó a realizar invenciones útiles para el trabajo, enseñando a los artesanos valiosos secretos del oficio. En resumen, no separó el arte de la ciencia y de la técnica. Como buen ilustrado, se preocupó por la educación de los artesanos, para conseguir el progreso: «Experimentaba un gran placer cuando, por la noche, reunía alrededor suyo a los mejores artesanos, para interrogarles sobre los trabajos que estaban realizando, ilustrarles sobre los progresos conseguidos en todas las ramas de la mecánica y del arte, encauzarlos en la ejecución de determinadas obras, que él les confiaba. [...]El mismo] torneaba piezas de todas clases y se entretenía puliéndolas en todas sus partes [...]. Fabricaba arados mecánicos,

construía bombas para jardines y también esculpía chimeneas para salas de recepción.» Esto escribe E. Filippini, el más importante biógrafo del arquitecto; informaciones análogas podemos encontrar en las biografías de otros grandes artistas neoclásicos, como los arquitectos franceses Ledoux y Boullée, el arquitecto inglés R. Adam o el pintor David.

Un historiador del arte extrae la siguiente conclusión: «La revalorización del arte de la época neoclásica es un hecho consumado dentro de la cultura contemporánea [...]. Se ha otorgado el valor que le corresponde a los aspectos estéticos y éticos del movimiento, basándose sobre todo en la categoría del rigor, pero no se ha insistido lo suficiente sobre el dato quizá más importante del movimiento en cuestión: la inevitable implicación pragmático-funcional. Esta, mediante la eliminación -a veces, consciente- de los accesorios antiguos [...] se proponía sacar a la luz el elemento central de las estructuras buscadas y valoradas, restaurando así una seriedad artesanal, que se comprende muy bien desde dentro del aparato doctrinal» Esta seriedad artesanal resume durante el período neoclásico-ilustrado «los ideales de ética civil y económica que se propuso el siglo de las luces en toda su extensión», y compendia «los principios mediante los cuales los pensadores del siglo XVIII reivindicaron la legitimidad teórica de las artes aplicadas y las técnicas artísticas» (F. Bologna).

9. ILUSTRACIÓN, HISTORIA Y TRADICIÓN

Una actitud hipercrítica y a menudo de rechazo con respecto a la tradición filosófica, religiosa y política; la defensa de una razón que, una

vez establecida, se erige en calidad de tribunal ahistórico de todos los acontecimientos históricos; así como las ideas de naturaleza humana, estado de naturaleza o derechos naturales, hicieron que el siglo XVIII fuese acusado sobre todo por los románticos de ser un siglo típicamente antihistórico. En suma, la ilustración sería la filosofía de una razón abstracta; de una razón (naturaleza, ley, etc.) sin historia; de una razón cuyos valores éticos, teorías filosóficas, principios teológicos o normas jurídicas carecerían de dimensión histórica. Si los románticos consideraron abstracto el pensamiento ilustrado, Hegel -que en las *Lecciones sobre historia de la filosofía* hablará con admiración de la crítica ilustrada contra la vieja sociedad- enjuició en la *Fenomenología del Espíritu* a la ilustración como un planteamiento superficial, aburrido, abstracto y que «no puede otorgar la noción de nada». Para el Marx de la *Ideología alemana*, la ilustración «es especulativa, en todo y por todo». En el fondo, para el marxismo «la ilustración es [...] un movimiento de progreso y de emancipación humana sobre el plano ideológico, en la medida en que la burguesía es una fuerza social revolucionaria, pero es un movimiento de compromiso ideológico y de conservación en la medida en que la burguesía establece compromisos de hecho con los grupos feudales de poder (como en Alemania) o en la medida en que con una gran coherencia se limita a realizar sus propios intereses privilegiados, exclusivamente clasistas» (N. Merker). Abstracto para los románticos, superficial e incapaz de captar el verdadero sentido de la historia -según un juicio de Hegel- el ilustrado reino de la razón es considerado por el marxista G. Lukacs como el reino de la burguesía. Con respecto a la ilustración, los tradicionalistas como De Bonald y De Maistre se mostraron notablemente críticos, al igual que los neoidealistas. En Italia, el filósofo Giovanni Gentile mantuvo una polémica constante con el siglo de la revolución. Hubo que esperar a los

años treinta del presente siglo, en opinión de W. Matun, para que apareciesen las primeras señales de un retorno más adecuado a la realidad del XVIII. L. Salvatorih (*El pensamiento político italiano desde 1700 hasta 1870*, 1935), N. Valeri (*Pietra Verri*, 1937) y F. Venturi (*La jeunesse de Diderot*, 1939) fueron los máximos exponentes de la nueva historiografía. En 1936 se tradujo al italiano y en 1945 al castellano, la obra fundamental de Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, que hemos citado en numerosas ocasiones. El historiador austriaco A. Wandruszka considera que la decisiva revalorización de la ilustración se produjo en Europa como consecuencia de la segunda guerra mundial: el soldado norteamericano «en su mochila volvía a traer a Europa -aunque transformada- una parte de la herencia espiritual de la Europa dieciochesca, de la edad de la razón, que se halla en las raíces de la historia y de la civilización norteamericanas». Sin ninguna duda, la revolución norteamericana se inspiró en las ideas ilustradas europeas. Según Wandruszka, la victoria de los aliados sobre los estados totalitarios -y la consiguiente revalorización del sistema de libertades- hicieron que volviese a atravesar el Atlántico la antigua cultura ilustrada. Después de la última posguerra, se ha ido consolidando la revalorización de la ilustración, hasta convertirse en algo bastante unánime. A ello han contribuido motivos diversos: la neoilustración, la búsqueda de una nueva racionalidad después de la caída de los grandes mitos, el cosmopolitismo y las renovadas irrupciones de la tecnología. Como es natural, no sería satisfactoria una comprensión de la cultura dieciochesca que estuviese centrada en la categoría del prerromanticismo; la consecuencia sería que el siglo XVIII únicamente tiene sentido como anticipación del XIX. Por eso, se entiende la rebelión de G. Giarrizzo, para quien la fórmula germánica del prerromanticismo constituiría un intento de «emasculación del siglo XVIII para eliminarlo de la

historia de la cultura». Sin ninguna duda, la historiografía reciente sobre el siglo XVIII y sobre la ilustración aparece por completo desvinculada de una exagerada vinculación con el romanticismo. Sin embargo, el juicio que formularon los románticos acerca de la ilustración, como pensamiento abstracto y carente del sentido de la historia -incluso antihistórico- es una opinión que aún no ha desaparecido. Tal opinión, escribe Cassirer, «no es a su vez una concepción históricamente motivada motivable: se trata, al contrario, de un grito de combate y una frase acunada por el romanticismo para luchar bajo esta enseña contra la filosofía de la ilustración». Fue justamente la filosofía ilustrada la que conquistó el mundo histórico del que se vanagloriará -y con justa razón- el romanticismo. Esta es la tesis que aparece en obras tan famosas como *El siglo XVIII y el mundo histórico* de W. Dilthey (1901), *La filosofía de la ilustración* de E. Cassirer (1932) y *Los orígenes del historicismo* de F. Meinecke (1936). Dilthey escribe que, gracias a la ilustración, «por primera vez la historia universal llegó a una conexión que nacía de su consideración empírica misma; era algo racional, en virtud de la concatenación de todos los acontecimientos según el principio de causa y efecto, y se mostraba críticamente superior en virtud del rechazo de toda superación de la realidad dada, a través de representaciones que la trascendiesen. Los fundamentos de esta construcción consistían en un empleo por completo desprejuiciado de la crítica histórica -que no se detenía ni siquiera ante las más sagradas reliquias del pasado- y en un método comparativo que se extendía a todos los estadios de la humanidad».

Por su parte, Cassirer sostiene que la ilustración se encuentra con la ciencia ante sí, como un dato de hecho, pero debe llevar la historia dentro de la razón empírica, debe conquistar el mundo histórico: «Fue el

siglo XVIII el que formuló, también en este terreno, el interrogante filosófico auténticamente fundamental. Este inquiere sobre cuáles son las condiciones de posibilidad de la historia, del mismo modo que inquiere cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento natural. Y trata de establecer [...] tales condiciones: se esfuerza por hallar el significado de los hechos históricos, buscando a este respecto un concepto claro y distinto, y proponiéndose establecer la relación que existe entre lo universal y lo particular, entre la idea y la realidad, entre las leyes y los hechos, y señalar fronteras seguras entre unos y otros.» En opinión de Cassirer, lo cierto es que «resulta una curiosa ironía el hecho de que el romanticismo, al acusar a la ilustración en nombre de la historia, cae precisamente en el mismo error que echa en cara a su adversario».

10. PIERRE BAYLE Y EL DESCUBRIMIENTO DEL ERROR COMO TAREA DEL HISTORIADOR

La filosofía del siglo XVIII coloca en el mismo plano los problemas de la historia y los de la naturaleza. Para analizar las cuestiones históricas en el mundo de la razón, resulta fundamental la obra de Pierre Bayle (1647-1706). En 1682 Bayle publica los *Pensamientos sobre el cometa* y en 1697 aparece su *Diccionario histórico-crítico*. Bayle utiliza la aparición de un cometa en 1681 como ocasión para criticar la generalizada creencia según la cual los cometas presagian desgracias y amenazan el mundo con una infinidad de percances. Bayle sostiene que no puede admitir que «un doctor cuya función no consiste en ejercer dotes de persuasión sobre el pueblo y cuyo alimento

espiritual debería ser únicamente la pura razón, considere con respeto ideas tan poco fundadas y se contente con seguir la tradición y los pasajes extraídos de los poetas y de los historiadores». El ataque de Bayle contra la pretendida autoridad de la tradición es tajante: «Sería mera ilusión pretender que una opinión que se transmite de siglo en siglo y de generación en generación no pueda ser nunca del todo falsa. Un examen, por superficial que sea, de las causas que se hallan en la base de ciertas opiniones y de los motivos que las perpetúan de padres a hijos, nos revelará que una pretensión semejante no encuentra ningún respaldo en la razón.» Bayle no sólo critica la idea del influjo de los cometas sobre los acontecimientos humanos, sino que discute los milagros, no acepta la identificación del ateísmo con la inmoralidad, admite que pueda existir una sociedad formada por ateos, sostiene que la convención social está en la base de muchas costumbres, y así sucesivamente. Aún más radical se muestra Bayle en su *Diccionario histórico-crítico*, cuyas 2038 densísimas voces aspiraban a constituir un registro de errores. No teme que le acusen de ser un *minutissimarum rerum minutissimus scrutator* ni se deja seducir por el espejismo del sistema. En la historia no se aprecia, en opinión de Bayle, un plan preestablecido y sabiamente ordenado. En ella comprobamos, más bien, una serie de delitos y de desdichas. La función del historiador consiste precisamente en construir y establecer el hecho histórico, mediante el descubrimiento y la progresiva eliminación del error. Por consiguiente, lo que confiere al *diccionario histórico-crítico* de Bayle «un valor inmortal es la circunstancia de que el concibió el puro concepto de "hecho" en su problematicidad más profunda. Bayle ya no considera que los hechos aislados son como piedras bien definidas con los que el historiador debe levantar su edificio; lo que le atrae y le fascina es el trabajo intelectual que lleva a la conquista de este material de

construcción» (E. Cassirer). Bayle centra su interés en las condiciones de las cuales depende un juicio de hecho. Es así como se erige en calidad de lógico de la historia: «Para él, el hecho ya no es el comienzo del conocimiento histórico sino en cierto modo su fin, su *terminus ad quem*, no su *terminus a quo*.

No parte del hecho, sino que tiende hacia él; quiere allanar el camino que conduce a una verdad de hechos. [...] Antes (de Bayle) jamás se había realizado una crítica de la tradición con una exactitud tan minuciosa y con un rigor tan inexorable. Bayle es incansable en la búsqueda de lagunas, de puntos oscuros, de contradicciones. Sólo aquí es donde se revela su auténtico genio de historiador. Este consiste, aunque pueda parecer paradójico, no ya en el descubrimiento de lo verdadero, sino en el hallazgo de lo falso» (E. Cassirer).

Bayle se nos muestra así como el fundador de la precisión histórica. No es un filósofo o un teólogo de la historia, como Bossuet. Es un lógico de la historia. Precisamente por ello, «adquirió con respecto a la historia unos méritos que quizás no sean inferiores a los de Galileo con relación al conocimiento de la naturaleza». Este es su designio: «El que conozca las leyes de la naturaleza estará de acuerdo conmigo en que un historiógrafo fiel a su cometido debe desembarazarse del espíritu de adulación y de maledicencia. En la medida de lo posible debe ponerse en la situación de un historiador al que no le perturba ninguna pasión. Insensible a todas las demás cosas, sólo debe atender a los intereses de la verdad, y por amor a ésta debe sacrificar su sentimiento por un perjuicio que se le haya causado o el recuerdo de un beneficio recibido y hasta el amor a la patria. Debe olvidar que pertenece a un país determinado, que fue educado en una fe

específica, que debe reconocimiento a esto o a aquello, que éstos o aquéllos son sus padres o sus amigos. En cuanto tal, un historiador es como Melquisedec, sin padre, sin madre y sin descendientes. Si se le pregunta de dónde viene, ha de responder: No soy ni francés, ni alemán, ni inglés ni español; soy cosmopolita; no estoy al servicio del emperador ni al servicio del rey de Francia, sino exclusivamente al servicio de la verdad; ésta es mi única reina, a la que he prestado juramento de obediencia.» Basándose en estas ideas y en el imperativo ético que contienen -afirma Cassirer- Bayle se convirtió en el jefe espiritual de la ilustración. No hemos de olvidar que entre la primera y la segunda obra de Bayle, en 1688, había aparecido la *Comparación entre los antiguos y los modernos* de Charles Perrault, donde los antiguos ya no son considerados como los gigantes en cuyos hombros se colocarían los enanos que son los modernos, y donde se sostiene que la verdadera antigüedad hay que hallarla en los modernos, que han encontrado la manera de acumular más conocimientos y realizar más experiencias. Bayle tuvo el mérito, con relación a la posteridad, de haber enseñado a encontrar y a construir los hechos. Después de él -a quien Voltaire llamará «el inmortal Bayle, honor del género humano»- aunque se apliquen audaces esquemas teóricos para interpretar los hechos históricos y otorgarles un sentido, la precisión histórica y el análisis de los acontecimientos singulares serán considerados como elementos de los que ya no se puede prescindir. Tendremos ocasión de comprobarlo cuando hablemos de la historia (de las ideas, de las costumbres y, en definitiva, de la civilización) en Voltaire o incluso en Montesquieu; asimismo, dan testimonio de ello los trabajos del inglés Edward Gibbon (1737-1794), autor de la *Historia de la decadencia y caída del imperio romano* (1776-1787), y la obra del escocés William Robertson (1721-1793), autor de una *Historia de Escocia* (1759), la

Historia del reinado de Carlos V (1769) Y una Historia de América (1777).

LA ILUSTRACIÓN EN FRANCIA

1. LA ENCICLOPEDIA

1.1. Origen, estructura y colaboradores de la Enciclopedia

La empresa más representativa de la cultura y del espíritu de la ilustración francesa está constituida por aquella obra colectiva que es la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. La obra tuvo su origen en la idea del librero parisiense Le Breton, que proyectó traducir al francés el *Diccionario universal de las artes y de las ciencias* del inglés Ephraim Chambers. Por diversos desacuerdos, dicho proyecto no se llevó a cabo. Entonces, Denis Diderot cambió el plan de la obra y en unión de Jean d'Alembert se encaminó hacia metas mucho más ambiciosas.

En noviembre de 1750 fue distribuido el *Prospectus* de la *Enciclopedia* y comenzaron a reunirse suscripciones, muy numerosas desde el primer momento. El volumen inicial apareció a finales de junio de 1751. Las reacciones no tardaron en producirse. Fue especialmente duro el ataque del jesuita P. Berthier. Este, a comienzos del mes de octubre, publicó numerosos artículos en el «Journal de Trévoux» con los que se proponía desacreditar la obra de los *philosophes*. Berthier analizó con detalle y precisión el *Discurso preliminar* (escrito por d'Alembert) así como muchas voces del primer volumen. Berthier era lo bastante inteligente como para darse cuenta de la importancia de la *Enciclopedia* y de su poder disolvente con respecto a la tradición. «El instrumento del que se sirvió en su combate poseía una notable eficacia: consistía en reiteradas acusaciones de plagio, que demostraba

de manera minuciosa y detallada, dando a entender con claridad sin embargo que la auténtica finalidad de su combate no era más que la defensa de la religión y de las instituciones en que ésta se basaba. Ponía de manifiesto la especial peligrosidad de, entre otros, el artículo *Autorité politique* y el artículo *Aius Locutius*, en el que se reivindicaba -al menos para los *philosophes*- la libertad de expresión, destacando además la irreverencia hacia la religión y la autoridad política que se traslucía mediante la peculiar elección de los artículos y el relieve concedido a unos más que a otros» (Gianni Micheli). Es interesante señalar que los jansenistas rivalizaron con los jesuitas en los polémicos ataques contra los enciclopedistas. En 1752 apareció el segundo volumen de la *Enciclopedia*. El eclesiástico F. Boyer, que había sido obispo de Mirepoix y que en ese momento era preceptor del Delfín, intervino ante el rey y el 7 de enero de 1752 se promulgó un decreto de supresión de los dos primeros volúmenes. No obstante, gracias al apoyo de altos personajes, fueron superadas estas dificultades; en 1753 se publicó el tercer volumen. Luego, al ritmo de uno por año, fueron apareciendo los demás, hasta que en 1757 se publicó el séptimo volumen. A esta altura -debido al clima que siguió al atentado que se perpetró contra el rey en 1757, y al decreto regio por el cual se establecían medidas de control más severas sobre la prensa opositora arreciaron los ataques contra la *Enciclopedia*. Una bien orquestada campaña de acusaciones tuvo como resultado la decisión de d'Alembert de retirarse de la empresa. De nada sirvieron los intentos de Voltaire y de Diderot de que d'Alembert rectificase su decisión. Así Diderot se convirtió en director de la obra, asumiendo la responsabilidad y el inmenso trabajo que exigía la continuación de la empresa, mientras la *Enciclopedia* se veía afectada por la crisis más grave de su historia. Esta no se debía únicamente a que la retirada de d'Alembert implicaba

también la marcha de otros valiosos colaboradores, sino en particular al hecho de que, después de la publicación del libro de Helvetius *Del espíritu*, el parlamento decretó (el 6 de febrero de 1759) la condena del trabajo de Helvetius y de la *Enciclopedia*. Sin embargo, la obra no se suspendió y, a través de la mediación del *directeur de la librairie*, Malesherbes -que siempre se mostró favorable a los *philosophes*-, se concedió autorización para imprimir las tablas (cuya publicación se vio acompañada por una activa polémica en torno a la acusación según la cual habrían sido copiadas varias de las tablas y en especial las de las artes y los oficios). Se aplazó la publicación de los demás volúmenes, y no fue hasta 1772 que pudo imprimirse el último de los diez volúmenes de texto que aún faltaban.

«Por la atracción que ejerció sobre las fuerzas más activas de la Francia de entonces, por el equilibrio que supo otorgar a complejas y diversas formas culturales y por el objetivo común hacia el que supo encauzarlas, la *Enciclopedia* es una gran obra política y social» (F. Venturi). Fue un poderoso instrumento de difusión de una cultura renovada y crítica; de una cultura que pretendía romper con el ideal del saber erudito y retórico, y que «se abre generosamente a la historia, a la sociedad, al saber técnico-científico» (S. Moravia). Entre los colaboradores más destacados de la *Enciclopedia* encontramos -además de Diderot y d'Alembert- a Voltaire, Jacourt, d'Holbach, Quesnay, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Grimm, Helvetius.'.. Hay que señalar, empero, que la colaboración de Montesquieu se limita a la voz *Gusto*; la de Turgot se reduce a las voces *Etimología* y *Existencia* (en esta última voz, Turgot -siguiendo las huellas de Locke- habla de la existencia del «yo», del mundo exterior y de Dios); y la aportación de Rousseau se refiere esencialmente a temas de música. Esto constituye

sólo uno de los elementos que sirven para demostrar que «la *Enciclopedia* no fue en su totalidad aquella clarinada de combate contra la tradición que se acostumbra a creer; contiene numerosos artículos que podían confortar a las almas piadosas y servir de coartada a sus colaboradores» (N. Abbagnano). Ocurre tal cosa en algunas de las voces políticas y económicas más importantes, en las que se trasluce una línea moderada y reformista. También sucede esto en las voces teológicas -confiadas a religiosos como Mollet, de Prades o Morellet- que se proponían conciliar las nuevas ideas con la ortodoxia más escrupulosa. En cambio, resultan más polémicas las voces filosóficas que redactadas por Diderot, acentuaban los temas antirreligiosos, En la *Enciclopedia*, por lo demás, se concede un gran relieve -tanto en las voces históricas como en los artículos referentes a la investigación histórica- a los principios de la crítica histórica. Son muy notables las voces matemáticas, de física matemática y de mecánica redactadas por d'Alembert. No obstante, la parte más original es la que concierne a las artes y los oficios, Siguiendo las huellas del pensamiento de Bacon, que se proponía superar la verborrea estéril de la vieja filosofía y realizar con este fin una unión entre teoría y práctica que fuese fecunda en resultados útiles para la humanidad, la *Enciclopedia* llevó a cabo aquel rescate de las artes mecánicas que había sido uno de los rasgos fundamentales de la revolución científica. Diderot quiso llevar a cabo estos propósitos y para ello fue a informarse a los talleres de los artesanos, En el *Prospectus* encontramos algunas expresiones suyas que constituyen un auténtico monumento a la técnica, a las habilidades operativas y a la manualidad inteligente: «Nos hemos dirigido a los más hábiles artesanos de París y del reino. Nos hemos tomado la molestia de ir a sus talleres, interrogarles, escribir lo que nos han dictado, desarrollar sus pensamientos, hallar términos adecuados a sus oficios,

elaborar y definir las tablas correspondientes, hablar con aquellos que nos habían enviado informes escritos y (precaución casi indispensable) rectificar mediante prolongados y repetidos coloquios con unos, lo que otros habían explicado de manera insuficiente, oscura, o a veces poco fidedigna.» Diderot además se procuró algunas máquinas y llevó a cabo algunos trabajos; en ocasiones, construyó las máquinas más fáciles y llevó a cabo pésimos trabajos para ayudar a otros a hacerlos bien. Descubrió, según propia confesión, que no podía describir en absoluto en la *Enciclopedia* determinadas tareas y ciertas labores si no había manejado la máquina con sus propias manos, si no había visto formarse la obra con sus propios ojos. Confesó además su ignorancia acerca de la mayoría de los objetos que nos sirven en esta vida y la necesidad de salir de esta ignorancia. Reconoció que no sabía el nombre de muchísimos aparatos y mecanismos, que antes tenía la ilusión de poseer un vocabulario rico, y que no obstante tuvo que aprender de los artesanos una infinidad de términos. Sin embargo, se ha señalado con razón que en la *Enciclopedia* se describe el mecanismo técnico que se aplicaba en la máquina de hacer tela para las medias, pero que -a juicio de Diderot- la verdadera técnica era la constituida por los «oficios tradicionales poco mecanizados, los de los artesanos» (B. Gille), tanto es así que no se le presta demasiada atención a la máquina a vapor, que poco después adquiriría una importancia social realmente notable. En cualquier caso con la *Enciclopedia* «por primera vez, dejando a un lado los vínculos corporativos que tendían a no divulgar en exceso los procedimientos técnicos de fabricación, se pone al alcance del gran público, de una forma programática y efectiva, una detallada y escrupulosa descripción de las artes y oficios. Al convertirse de hecho en adquisición social -gracias a la *Enciclopedia*- la conciencia de la

relevancia cultural de las técnicas, ésta asumió una dimensión por completo nueva» (G. Micheli).

1.2. Finalidades y principios inspiradores de la *Enciclopedia*

Nos hemos referido ya a la historia, a los colaboradores y -de forma resumida- a los contenidos de la *Enciclopedia*. Examinemos ahora cuáles eran los principios filosóficos que inspiraron esta gran obra y los objetivos que se proponía lograr. Hablando de la finalidad de la *Enciclopedia*, d' Alembert escribió en su *Discurso preliminar*: «El orden enciclopédico de nuestros conocimientos consiste en reunidos en el menor espacio posible y en hacer que el filósofo asuma -por así decirlo- un punto de vista bastante por encima de este laberinto, de manera que pueda abarcar en su conjunto las ciencias y las artes principales, contemplar con una sola mirada los objetos de las especulaciones y las operaciones que puede realizar sobre dichos objetos, distinguir las ramas generales de los conocimientos humanos, sus puntos de contacto y de separación, e incluso llegar a vislumbrar los caminos ocultos que las enlazan.» En la voz «enciclopedia» de la misma *Enciclopedia*, podemos leer: «El objetivo de una enciclopedia es unificar los conocimientos dispersos sobre la faz de la tierra; exponer el sistema y transmitido a los que vendrán después que nosotros; para que la obra de los siglos pasados no haya sido inútil para los siglos siguientes, para que nuestros descendientes, al ser más instruidos, puedan al mismo tiempo ser más virtuosos y más felices, y para que nosotros no desaparezcamos sin haber sido merecedores del género humano [...]. Nos dimos cuenta de que sólo podía intentarse la enciclopedia en un siglo filosófico y de que este siglo había llegado.» Si en esto consiste el

objetivo principal de la *Enciclopedia*, el principio que la inspira se formula así: hay que atenerse a los hechos. También en el *Discurso preliminar* se sostiene: «No hay nada más indiscutible que la existencia de nuestras sensaciones; para demostrar que son el principio de todos nuestros conocimientos, es suficiente con demostrar que pueden serlo. En efecto, en buena filosofía toda deducción que parta de los hechos o de verdades bien conocidas es preferible a un discurso que se base en meras hipótesis, aunque sean geniales.»

A partir de este principio, los enciclopedistas revalorizaron las artes mecánicas, hasta el punto de que «la sociedad, al igual que respeta adecuadamente a los grandes genios que la iluminan, no debe rebajar las manos que la sirven. El descubrimiento de la brújula es tan útil para el género humano como la explicación de las propiedades de la aguja magnética lo sería para la física». Los once volúmenes de las tablas de las artes y los oficios constituyeron entre otras cosas un homenaje a la sagacidad, la paciencia y el ingenio de los artesanos. La opinión pública, observaron los enciclopedistas, es más propensa a admirar a los grandes personajes de las artes liberales y del saber humanístico; pero ha llegado el momento de levantar un monumento a los inventores de máquinas útiles, a los descubridores de la brújula, a los constructores de relojes, y así sucesivamente. El desprecio por el trabajo manual está ligado a la necesidad que obliga a practicar; pero la gran utilidad de las artes mecánicas es motivo suficiente para que los científicos las practiquen y la sociedad las honre. En la voz «arte» de la *Enciclopedia* Diderot escribe que la distinción y la separación entre artes liberales y artes mecánicas reforzó un prejuicio nefasto: aquél según el cual «el dedicarse a los objetos sensibles y materiales» constituye «una abdicación de la dignidad del espíritu humano». Este

prejuicio, añade Diderot, «ha llenado las ciudades de orgullosos razonadores y de contempladores inútiles de los campos, de pequeños tiranos ignorantes, o ilusos y desdeñosos». Es interesante advertir que los enciclopedistas también se sintieron deudores a este respecto del renacimiento Italiano: «Sería injusto por nuestra parte, una vez que hemos entrado en los detalles mencionados, no reconocer nuestra deuda para con Italia: ésta nos cedió las ciencias, que a continuación han fructificado con tanta abundancia en toda Europa. A Italia le debemos sobre todo las bellas artes y el buen gusto, e innumerables modelos de perfección inigualable.» La idea de saber que rige la *Enciclopedia* es la de Newton y Locke. Es un saber que se erige contra «el sistema de las ideas innatas, que aún conserva -después de haber dominado durante largo tiempo- algunos defensores»; es un saber que se opone al sistema de las ideas innatas porque su fundamento reside en el ámbito de las sensaciones. Escribe asimismo d' Alembert: «La primera cosa que nos revelan las sensaciones es nuestra existencia, porque nuestras primeras ideas reflejas se refieren a nosotros mismos, al principio pensante que constituye nuestra naturaleza y que no difiere de nosotros; el segundo conocimiento que debemos a las sensaciones es la existencia de los objetos externos, entre los cuales también se cuenta nuestro cuerpo.» Siguiendo la sugerencia de Bacon, d'Alembert distingue «tres maneras diferentes en las que el alma opera sobre los objetos de nuestros pensamientos», tres maneras .diversas que se relacionan con la memoria, la razón y la imaginación. O' Alembert escribe: «Estas tres facultades forman las tres distinciones generales de nuestro sistema, los tres objetos generales de los conocimientos humanos, la historia que se refiere a la memoria, la filosofía que es fruto de la razón, y las bellas artes que surgen de la imaginación.» Por lo tanto, la imaginación genera el arte; la razón, las ciencias; y la memoria,

la historia, la cual, «al unimos a los siglos pasados mediante el espectáculo de sus vicios y sus virtudes, de sus conocimientos y sus errores, transmite los nuestros a los siglos futuros». Por otro lado, a juicio de d' Alembert, los frutos mejores de la razón los encontramos en los resultados de las ciencias, y «los sueños de los filósofos con respecto a las cuestiones metafísicas no merecen ningún sitio en el conjunto de conocimientos reales obtenidos por el espíritu humano».

2. D'ALEMBERT y LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA DE LOS HECHOS

2.1. *El siglo filosófico es el siglo de la experimentación y del análisis*

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert nació en París en 1717. Hijo de un oficial del ejército y de una aristócrata, fue abandonado en la iglesia de Saint-Jean-le-Rond, de la cual tomó su nombre. Criado por una mujer del pueblo, recibió una pensión de su padre y así pudo dar comienzo a sus estudios.

Primero se interesó por el derecho y la medicina; a continuación, empero, se dedicó sólo a las matemáticas. Ingresó jovencísimo en la Academia de Ciencias y publicó en 1743 el *Tratado de dinámica*, mientras que al año siguiente veía la luz el *Tratado del equilibrio y del movimiento de los fluidos*. Las *Investigaciones sobre las cuerdas vibrantes* -que le valieron la admisión en la Academia de Berlín- son de 1746; a 1749 pertenecen las *Investigaciones sobre la precesión de los equinoccios y sobre la mutación del eje terrestre*. A continuación, el

trabajo en la *Enciclopedia* le absorbió durante unos cuantos años. En 1758 se separó de la *Enciclopedia* y de Diderot. Poco después también rompió con Rousseau. *Los elementos de filosofía*, donde d' Alembert exalta «el siglo filosófico» y expone su propia doctrina del progreso(), aparecen en 1759. Las *Reflexiones sobre la poesía* son de 1761; la *Historia de la destrucción de los jesuitas* es de 1765; en 1754 se habían publicado las *Reflexiones sobre diversos aspectos importantes del sistema del mundo*. A petición de Federico II, d'Alembert escribió las *Aclaraciones*, que se añaden a los *Elementos de filosofía* y que se publicarán en 1767. En 1772 d'Alembert fue nombrado secretario perpetuo de la Academia de Francia. Murió en París en 1783.

Al hablar de la *Enciclopedia* ya hemos mencionado algunas ideas de d'Alembert. Lo que ahora es preciso reiterar constituye el criterio de fondo que sirve de guía a la teoría del conocimiento de d'Alembert: la razón no debe abandonar nunca su contacto con los hechos. En el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*, d'Alembert escribe: «La física únicamente se limita a las observaciones y a los cálculos; la medicina, a la evolución del cuerpo humano, de sus enfermedades y de sus remedios; la historia natural, a la descripción detallada de los vegetales, los animales y los minerales; la química, a la composición y a la descomposición experimental de los cuerpos; en una palabra, todas las ciencias -ciñéndose a los hechos en el mayor grado posible y a las consecuencias que de ellos se puedan deducir- no conceden nada a la opinión, a menos que se vean obligadas a ello.» D'Alembert prosigue: «Todos nuestros conocimientos pueden dividirse en directos y reflejos. Son directos los que recibimos inmediatamente, sin ninguna intervención de nuestra voluntad [...]. Los conocimientos reflejos son aquellos que adquiere el espíritu cuando actúa sobre los directos,

uniéndolos y combinándolos. Todos los conocimientos directos se reducen a los que recibimos de los sentidos; de esto se deduce que debemos todas nuestras ideas a las sensaciones.» A juicio de d'Alembert, no se puede discutir la existencia de las sensaciones. La afirmación de que «las ideas son el principio de nuestros conocimientos y a su vez tienen como principio las sensaciones» es una «verdad de experiencia». Los verdaderos principios de todas las ciencias hay que encontrarlos precisamente en aquellos «hechos simples y conocidos» atestiguados por la sensación, en aquellos «hechos que no presuponen otros y que por eso no se pueden explicar ni poner en tela de juicio». Como manifiesta d'Alembert en los *Elementos de filosofía*, esa clase de hechos son «en física, los fenómenos que la observación ofrece cada día a nuestros ojos; en geometría, las propiedades sensibles de la extensión; en mecánica, la impenetrabilidad de los cuerpos, origen de su acción recíproca; en metafísica, el resultado de nuestras sensaciones; en moral, los efectos elementales, comunes a todos los hombres. La filosofía no debe extraviarse tras las propiedades generales del ser y de la naturaleza o en cuestiones inútiles sobre nociones abstractas, en distinciones arbitrarias y en nomenclaturas eternas; es la ciencia de los hechos o bien la de las quimeras».

Por lo tanto, la filosofía tiene que ser la ciencia de los hechos. En consecuencia, debe dar la espalda a los sistemas: la filosofía, aunque se esfuerce por complacer, no puede olvidar que su principal objetivo consiste en instruir; «precisamente por esta razón, el gusto por los sistemas -más adecuado para halagar la imaginación que para iluminar a la razón- ha desaparecido hoy por completo de nuestras obras más valiosas. El abate de Condillac, uno de nuestros mejores filósofos, le ha inferido un golpe de gracia. El espíritu de hipótesis de conjetura pudo

ser útil una vez e incluso necesario para el renacimiento de la filosofía, porque entonces se trataba de aprender a pensar por sí mismos y no de pensar correctamente. Los tiempos han cambiado, empero, y quien hoy se dedicase a elogiar los sistemas llegaría con retraso, sin ninguna duda. Las ventajas que hoy podrían ofrecer son demasiado escasas, en comparación con los inconvenientes que provocan». D'Alembert señala con agudeza que el espíritu filosófico, «hoy tan de moda» en nuestro siglo «proclive a la experimentación y al análisis», va más allá de sus fronteras y «parece querer introducir también en las cosas del sentimiento discusiones áridas y didácticas». No se puede negar, comenta d'Alembert, que esto daña sin duda el avance de las letras, porque «también las pasiones y el gusto poseen su lógica, pero ésta depende de principios muy diferentes a los de la lógica ordinaria». Sin embargo, insiste d'Alembert, «hay que [...] admitir que este espíritu de discusión contribuyó a liberar a nuestra literatura de la ciega admiración por los antiguos; nos enseñó a apreciar en ellos las mismas bellezas que estamos obligados a apreciar en los modernos también».

«El siglo de la filosofía» es el siglo de la crítica y del análisis, y la filosofía es ciencia de hechos, hasta el punto de que no debe extraviarse en aquellas vagas e inútiles conjeturas de las viejas metafísicas, donde en el sitio «de un profundo examen sobre la naturaleza y un gran estudio sobre el hombre» hallamos «mil frívolas cuestiones en torno a seres abstractos y metafísicos». La filosofía tampoco habrá de confundirse con aquella escolástica que constituyó «toda la pseudo-ciencia de los siglos oscuros». La filosofía nueva y verdadera es la de Bacon, Locke y Newton, aunque tampoco haya que olvidar algunos méritos propios de Descartes y de Leibniz. En todo caso, afirma d'Alembert, «la filosofía -que constituye la pasión

dominante de nuestro siglo-- parece querer recuperar, con los progresos hechos entre nosotros, el tiempo perdido antes y vengarse de aquella, especie de menosprecio que nuestros padres habían profesado en relación con ella».

2.2. Deísmo y moral natural

En lo que concierne la religión, d' Alembert en alguna ocasión parece atribuir un cierto valor a la revelación, la cual -como leemos en el *Discurso preliminar*- «tendría la finalidad de integrar el conocimiento natural de todo lo que nos es indispensable conocer: el resto nos está vedado y al parecer siempre lo estará. Algunas verdades en las que hay que creer, unos pocos preceptos que practicar: a esto se reduce la religión natural».

Sin embargo, a pesar de esto, d'Alembert es claramente un deísta. Dios es el autor del orden del universo, y media te la razón llegamos a comprender su existencia, partiendo de las leyes inmutables que vemos cómo dominan en la naturaleza. Este Dios ordenador del universo, a juicio de d'Alembert, es ajeno a las vicisitudes humanas. La religión, en definitiva, ni fundamenta la moral ni hay que vincularla con ella; la moral es algo natural, esto es, racional. En los *Elementos* de filosofía, d'Alembert escribe: «Lo que pertenece esencial y únicamente a la razón, y por lo tanto es uniforme en todos los pueblos, son los deberes que nos obligan para con nuestros semejantes [...]. La moral es una consecuencia necesaria de la fundación de la sociedad, ya que tiene por objeto aquello que debemos a los demás hombres [...]. La religión no interviene para nada en la primera formación de las

sociedades humanas y, aunque esté destinada a estrechar los lazos entre ellas, cabe decir que fue principalmente para el hombre considerado en sí mismo.» En efecto, «el principio y fundamento de la unión [entre los hombres] es la comunicación de las ideas, que exige necesariamente la invención de los signos: éste es el origen de las sociedades, que se formaron junto con las lenguas». Las ideas, sin embargo, están ligadas a las sensaciones. Y también las ideas morales remiten a las sensaciones de d'Alembert: «Por lo tanto, es evidente que las nociones puramente intelectuales de virtud y vicio, el principio y la necesidad de las leyes, la existencia de Dios y nuestros deberes hacia él, en una palabra, las verdades de las que tenemos una necesidad más inmediata e indispensable, son fruto de las primeras ideas reflejas ocasionadas por nuestras sensaciones.»

De lo que se ha dicho hasta ahora se deduce con claridad que d'Alembert posee una gran confianza en la razón: en la razón controlada por la experiencia. Sin embargo, en su opinión existen cuestiones -y cuestiones de primera importancia- ante las cuales nuestra razón permanece impotente y cuya solución está «por encima de nuestras luces». Por ejemplo, ¿cómo producen las sensaciones las ideas? ¿Cuál es la naturaleza del alma? Más aún: «¿En qué consiste la unión del cuerpo y del alma, y su influencia recíproca? ¿Los hábitos son algo propio del cuerpo y del alma, o sólo de esta última? ¿En qué consiste la desigualdad de los espíritus? ¿Es algo inherente al alma, o depende únicamente de la disposición corporal, la educación, las circunstancias o la sociedad? ¿Cómo pueden estos distintos factores influir de modo tan diverso sobre las almas, que por lo demás serían todas iguales, o acaso en cuanto substancias simples podrían ser desiguales por su propia naturaleza? ¿Por qué los animales, que

poseen órganos similares a los nuestros, sensaciones semejantes y a menudo más fuertes, no superan el plano de la sensibilidad, sin ser capaces de lucubrar como nosotros gran número de ideas abstractas y reflejas, conceptos metafísicos, lenguajes, leyes, ciencias y artes? Finalmente, ¿hasta dónde puede conducir la reflexión a los animales, y por qué no puede llevarlos más allá? Las ideas innatas son una quimera refutada por la experiencia; pero el modo en que adquirimos las sensaciones y las ideas reflejas, aunque esté fundado en la experiencia misma, no es por eso menos incomprensible.» Ante estos interrogantes y ante cuestiones de esta clase, d' Alembert confiesa que «la inteligencia suprema colocó ante nuestra débil mirada un velo que resulta imposible apartar. Es un triste destino para nuestra curiosidad y para nuestro amor propio; pero tal es el destino de la humanidad. Hemos de concluir, más bien, que los sistemas -o mejor aún, los sueños de los filósofos acerca de la mayor parte de las cuestiones metafísicas- no merecen el más mínimo lugar en una obra que pretenda resumir los conocimientos reales adquiridos por el espíritu humano».

3. DENIS DIDEROT: DEL DEÍSMO A LA HIPÓTESIS MATERIALISTA

3.1. *El deísmo, en contra del ateísmo y de la religión positiva*

Denis Diderot (1713-1784), hijo de artesanos acomodados, fue educado por los jesuitas e inició la carrera eclesiástica. Sin embargo, en 1728 abandonó dichos estudios y se trasladó a París, donde obtuvo en la Sorbona el título de *Magister artium* (1732). En París entró en contacto con el ambiente de los *philosophes*, y conoció a Rousseau, a

d' Alembert y a Condillac. Se ganó la vida como traductor: tradujo la *Historia de Grecia* de Stanyam, el *Diccionario universal de medicina* de James y el *Ensayo sobre el mérito y la virtud* de Shaftesbury. Bajo el influjo de Shaftesbury, Diderot escribió y publicó en 1746 los *Pensamientos filosóficos*. Ese mismo año comenzó a trabajar en la *Enciclopedia*. En 1748 publicó la *Carta sobre los ciegos* y en 1753, la famosa *Interpretación de la naturaleza*. En 1759 empezó a frecuentar el círculo de d'Holbach, donde se encontró con Grimm, Saint-Lambert, Raynal y el italiano Galiani. Al período 1769-1770 se remontan las *Conversaciones entre d'Alembert y Diderot*, *El sueño de d'Alembert* y los *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento*. La *Refutación de Helvetius* es de 1773. En 1785 Catalina II de Rusia adquirió la biblioteca de Diderot, asignándole a cambio una pensión. Diderot residió en San Petersburgo entre 1773 y 1774, dedicándose a elaborar proyectos de reforma. Antes, se había trasladado a Holanda, donde escribió la *Refutación de Helvetius*. Durante los últimos años de su vida colaboró en la obra de Raynal, *Historia de las dos Indias*, donde se considera que el comercio es el factor básico del progreso y de la civilización.

Los *Pensamientos filosóficos* se presentan «en apariencia como una polémica contra los planteamientos y las confusiones del ateísmo, pero de hecho, [Diderot] polemiza al mismo tiempo contra el ateísmo y contra la religión supersticiosa, que en ambos casos deben ceder su lugar a una religión natural fundada sobre la fe en la naturaleza» (Paolo Rossi). A continuación Diderot asumirá posturas mucho más radicales, pero en los *Pensamientos filosóficos* manifiesta una concepción claramente deísta, y por lo tanto opuesta tanto al ateísmo como a la religión positiva. Diderot escribe: «No fueron los metafísicos quienes

infligieron los grandes golpes que han herido al ateísmo. Para conmocionar al materialismo, las sublimes meditaciones de Malebranche y de Descartes no valían lo que una sola observación de Malpighi. Si hoy se tambalea la peligrosa hipótesis materialista, el honor le corresponde a la física experimental. Sólo en las obras de Newton, de Musschenbroek, de Hartsoeker y de Nieuwentyt se encuentran pruebas satisfactorias de la existencia de un ser con perfecta inteligencia. Gracias a la labor de estos grandes hombres, el mundo ya no es un dios: es una máquina con sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus resortes y sus pesos.» Esta máquina sólo puede haber sido creada por una Inteligencia superior y perfecta, esto es, por Dios. El orden del mundo descubierto por la física y por las ciencias de la naturaleza, es el que conduce a Dios y no las presuntas pruebas de la ontología. «Las sutilezas de la ontología, en el mejor de los casos, han creado escépticos; únicamente al conocimiento de la naturaleza le estaba reservado el crear verdaderos deístas.» Por lo tanto, en los *Pensamientos filosóficos* Diderot se muestra deísta convencido. Asimismo, posee el mismo grado de convicción en la batalla que libra contra la superstición de las religiones positivas y del cristianismo en especial. Escribe: «Probar el Evangelio con un milagro equivale a probar un absurdo con una cosa contra natura.» Más aún: «¿Por qué los milagros de Jesús son auténticos, mientras que los de Esculapio, Apolonio de Tiana y Mahoma son falsos?» «Creería sin dificultad a un único hombre honrado que me anunciase: "Su Majestad acaba de obtener una completa victoria sobre los aliados"; pero aunque todo París me asegurase que hace poco resucitó un muerto en Passy, no lo creería. No es en absoluto sorprendente que se engañe un historiador o que se engañe todo un pueblo.» Diderot no sólo pone en duda los milagros, sino también la inspiración divina de las Escrituras: ¿quién es

el que establece la divinidad de la Escritura? La Iglesia. ¿Pero dónde se fundamenta la Iglesia? En las Escrituras. Empero, comenta Diderot, «no puedo aceptar la infalibilidad de la Iglesia si antes no se me ha demostrado la divinidad de las Escrituras. En consecuencia, me veo llevado a un inevitable escepticismo». En el fondo, a juicio de Diderot, la mitología romana (con Rómulo que asciende al Cielo) y la cristiana no son muy diferentes. Contrapone Juliano el Apóstata, emperador tolerante en materia religiosa, a Gregorio Magno, personaje intolerante. Diderot también revaloriza las pasiones humanas: «Atacamos sin tregua a las pasiones [...]. Sin embargo, sólo las pasiones, y las grandes pasiones, pueden elevar el espíritu a grandes cosas.

Sin ellas, ya no existe lo sublime, ni en las costumbres ni en las obras; las artes retroceden a su infancia y la virtud se convierte en pedante. Las pasiones moderadas producen hombres comunes [...]. Las pasiones reprimidas degradan a los hombres excepcionales [...]. El colmo de la locura sería proponerse suprimir las pasiones. Tal es el proyecto del devoto, que se atormenta como un desatinado para no desear, no amar, no sentir nada, y que se transformaría en un auténtico monstruo si se llevasen a cabo sus propósitos.» Todo esto demuestra a las claras la impiedad del libro de Diderot. Es cierto que se proclama fiel a la Iglesia de Roma, que sostiene que el cristianismo es mejor que las otras religiones positivas y que es un bien la adecuada educación religiosa. Sin embargo, todo ello no es suficiente para disfrazar la naturaleza del trabajo de Diderot: «¿Qué graves delitos -se preguntan han cometido todos estos infelices? Algunos se golpean con piedras el pecho; otros desgarran su cuerpo con uñas de hierro; todos tienen en sus ojos el remordimiento, el dolor y la muerte. ¿Quién los ha condenado a semejantes tormentos? ... *El Dios al que han ofendido...*

Pero ¿quién es este Dios? *Un Dios lleno de bondad...* ¿Acaso un Dios lleno de bondad podría encontrar placer en bañarse en sus lágrimas? ¿No serían quizás sus terrores los que deberían ofender la clemencia de Dios? ¿Qué otra cosa harían los asesinos para aplacar los furros de un tirano?» En realidad, «se viviría con bastante tranquilidad en este mundo si se estuviese verdaderamente seguro de que no hay nada que temer en el otro: el pensamiento de la no existencia de Dios nunca espantó a nadie, pero en cambio horroriza pensar que existe uno como el que me han descrito». En el *Añadido a los pensamientos filosóficos*, Diderot escribe: «Dijo Pascal: "Si vuestra religión es falsa, nada arriesgáis creyéndola verdadera; y si es verdadera, lo arriesgáis todo si la creéis falsa." Un imán puede decir lo mismo que Pascal.» El 7 de julio de 1746 el parlamento de París condenó el libro a la hoguera porque, «escandaloso y contrario a la religión y la moral [...] ofrece el veneno de las más criminales y absurdas opiniones de que sea capaz la depravación de la razón humana [...] coloca todas las religiones en el mismo plano y acaba por no aceptar ninguna».

3.2. *Todo es materia en movimiento*

En los *Pensamientos filosóficos* (y también en otra obra de Diderot, *El paseo de un escéptico*) se pone en evidencia la teología natural deísta, de cuño newtoniano. A continuación de estos escritos, Diderot cambia el derrotero de su pensamiento y, a partir de la *Carta sobre los cuerpos*, hasta la *Interpretación de la naturaleza*, la *Conversación entre d'Alembert y Diderot* y el *Sueño de d'Alembert*, «contrapone ahora a la naturaleza estática y creada de los newtonianos y de Voltaire, la imagen de una realidad física en continuo movimiento y

desarrollo, que extrae de sí misma su propio origen, y en la cual la presencia de un orden no autoriza a efectuar ninguna afirmación con respecto a la presencia de causas finales o la existencia de un Ordenador supremo» (Paolo Rossi). Diderot sustituye el deísmo por un neospinozismo materialista, en el que resulta válido el siguiente postulado: *Deus sive natura sive materia*. El mundo es materia en movimiento. En la *Carta sobre los ciegos* se dice: «¿Qué es este mundo? Un compuesto sometido a revoluciones [...] una rápida sucesión de seres que se siguen, se empujan unos a otros y desaparecen, una simetría efímera, un orden contingente.» No es lícito afirmar la existencia de nada que esté más allá de la materia en movimiento: «La hipótesis de un ser cualquiera, que esté fuera del universo material, resulta imposible. Nunca se deben hacer hipótesis de este género, porque nunca se puede inferir nada.» Diderot escribe esto en los *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento*: en la *Interpretación de la naturaleza* afirma: «Cuántas ideas absurdas, cuántas suposiciones falsas, cuántas nociones quiméricas se hallan en los himnos que algunos defensores temerarios de las causas finales han osado componer en nombre del Creador.» No hay un Dios ordenador, por lo tanto, y tampoco existe ningún finalismo. Lo único que existe es materia en movimiento: «Veo que todo se halla en una relación de acción y reacción, todo se destruye de una forma y se recompone de otra; veo sublimaciones, disoluciones, combinaciones de todas las especies, fenómenos incompatibles con la homogeneidad de la materia; de ello extraigo la conclusión de que la materia es heterogénea, de que en la naturaleza existe una infinidad de elementos diferentes, cada uno de los cuales posee en su diversidad su propia fuerza, particular, innata, inmutable, eterna, indestructible, Y de que estas fuerzas tienen una explicación; de esto se deriva el movimiento,

es decir, aquel fermento general que subsiste en el universo.» De esto también se deriva la vida: «¿Veis este huevo? Gracias a este huevo quedan confundidas todas las escuelas de teología y todos los templos de la tierra. ¿Qué es este huevo? Una masa insensible antes de que el germen se haya introducido en él; y después que en él se haya introducido el germen, ¿que es? Sigue siendo una masa insensible, porque el germen no es otra cosa que un fluido inerte y basto. ¿De qué modo esta masa llegará hasta otra organización, hasta la sensibilidad, hasta la vida? Mediante el calor. ¿Quién producirá el calor? El movimiento.» Las formás orgánicas, según Diderot, están sujetas a transformaciones graduales. Como puede verse, estamos ante una imagen total del universo, construida a partir de los datos de las ciencias existentes y que se propone fecundar otros campos de experiencia. Nos enfrentamos con un intento de interpretación global que ha provocado que algunos intérpretes de Diderot hablen de su metafísica materialista.

Sin embargo, si se tiene en cuenta la obra de Diderot en su totalidad, más que una dogmática metafísica materialista sobre el universo, quizás tendríamos que ver en Diderot intentos o hipótesis conscientes, de orden general y de naturaleza materialista, que hacen referencia al universo en su conjunto: intentos e hipótesis en armonía con la investigación científica en aquella época. Si entendemos de esta forma su materialismo neospinozista, podremos entonces refutar también (junto con Paolo Casini) la hipótesis de aquellos intérpretes que han visto en Diderot un pensador en continua contradicción consigo mismo, en la medida en que la *Refutación de Helvetius* no sería un retorno de Diderot al deísmo y un rechazo del materialismo, sino que expresaría el control metodológico de un filósofo muy sagaz, acerca de

ideas que pretenden poseer el carácter absoluto de un sistema metafísico, en lugar de presentarse en calidad de hipótesis. Diderot escribe: «El dice: La educación lo hace todo. Decid: La educación hace mucho... Él dice: Nuestras penas y nuestros placeres siempre se reduce a penas y placeres de los sentidos. Decid: Con bastante frecuencia... El dice: La instrucción es la única fuente de diferencias entre los espíritus. Decid: Es una de las principales... El dice: El carácter depende por completo de las circunstancias. Decid: Creo que las circunstancias lo modifican.» Por lo tanto, en relación con Helvetius en Diderot se da una mayor conciencia metodológica. Empero, señala Paolo Rossi, tras el desacuerdo con Helvetius también había profundas divergencias políticas: «Cuando se opone a la tesis de que los hombres pueden vivir felices "bajo el gobierno arbitrario de soberanos justos, humanos y virtuosos", Diderot no sólo se opone al despotismo hipócrita de la corte francesa, sino que pone en claro todos los equívocos que implica el ideal y la práctica del absolutismo ilustrado, se remite a un concepto de virtud que está cargado de consecuencias y de energías revolucionarias.» Diderot se pregunta: « ¿Qué es lo que caracteriza a un tirano? ¿La bondad o la maldad, quizás?» Y contesta: «En absoluto. Estas dos nociones no entran para nada en la definición de tirano. Éste se arroga una implicación de autoridad que no le corresponde, y no simplemente un uso específico de ésta. Dos o tres reinados con un poder justo, suave e ilustrado, pero arbitrario, constituirían una de las mayores desgracias que podrían acaecerle a una nación: los pueblos se verían conducidos desde la felicidad hasta el completo olvido de sus derechos, hasta la más perfecta de las esclavitudes».

Éste es el humanismo de Diderot, un filósofo que cree en la razón «Si renuncio a la razón, ya no tengo ninguna guía», pero no en la

omnipotencia de la razón, y que por consiguiente exalta la duda y elogia al verdadero escéptico: «Es un filósofo que dudó acerca de todo lo que creía y que creyó en aquello que le había demostrado como verdadero un uso legítimo de su razón.» En realidad, «lo que nunca se haya puesto en tela de juicio, no se ha comprobado jamás. Lo que no se haya examinado sin prejuicios, jamás se ha examinado adecuadamente. El escepticismo, por lo tanto, es el primer paso hacia la verdad».

4. CONDILLAC Y LA GNOSEOLOGÍA DEL SENSISMO

4.1. *Su vida y el significado de su obra*

«En el ámbito de la ilustración francesa, Condillac llevó a cabo el intento más riguroso de desarrollo en sentido auténticamente filosófico del empirismo de Locke. La mayor parte de los *philosophes*, siguiendo el ejemplo de Voltaire, se contentaron con asumir la polémica anticartesiana y los temas más conocidos del filósofo inglés. En cambio, el autor del *Tratado de las sensaciones* [Condillac] fue más allá de las enseñanzas del maestro inglés, proponiéndose demostrar que únicamente de la sensación, mediante transformaciones y desarrollos, nace toda la vida cognoscitiva y psíquica del hombre» (M. Ghio). La teoría gnoseológica, en cierto modo, es -y como tal se impuso en la tradición historiográfica- la gnoseología de la ilustración, en la que el empirismo de Locke queda reducido a una forma clara de sensismo, dominado por el único principio que representa la sensación. En realidad, «Condillac estuvo inspirado por dos autores de una manera especial: Locke y Newton. De Locke tomó el método analítico y las tesis

fundamentales de su gnoseología. De Newton tomó la exigencia de reducir a una unidad el mundo espiritual del hombre, así como Newton había reducido a unidad el mundo de la naturaleza física, mediante la ley de la gravitación» (N. Abbagnano).

Etienne Bonnot, que más tarde fue abate de Condillac, nació en Grenoble en 1714, en el seno de una familia acomodada. Después del fallecimiento de su padre, Condillac fue llevado a Lyon, donde estudió en el colegio de los jesuitas. Más adelante pudo trasladarse a París, donde ingresó en el seminario de Saint-Sulpice y prosiguió sus estudios teológicos en la Sorbona. Ordenado sacerdote en 1740, se distanció progresivamente de los estudios de teología, para interesarse de modo exclusivo en la filosofía. Profundizó en las teorías de Locke y de Newton. Leyó a Lamettrie, Voltaire y Bacon, y entró en contacto -a través de su protectora Mme. de Tencin- con los hombres más representativos de la cultura de la época: Diderot, Fontenelle, Marivaux, d'Alembert y Rousseau.

La primera obra filosófica de Condillac fue una *Disertación sobre la existencia de Dios*, que envió a la Academia de Berlín, presidida en aquel momento por Maupertuis. En tal *Disertación* Condillac llega a la existencia de Dios tomando como punto de partida el orden del universo y el finalismo que se manifiesta en éste. No obstante, el primer libro relevante de Condillac fue el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, publicado en 1746. Con dicha obra intentó conseguir el siguiente objetivo: «Nuestra primera finalidad, que jamás debemos perder de vista, es el estudio del espíritu humano, no para descubrir su naturaleza, sino para conocer sus actividades, estudiar de qué modo se llevan a cabo y cómo debemos realizadas con el propósito

de adquirir todo el conocimiento del que seamos capaces. Hay que remontarse al origen de nuestras ideas, conocer su génesis, seguidas hasta el límite que les ha impuesto la naturaleza, llegando así a fijar la extensión y las fronteras de nuestros conocimientos, y a reformar radicalmente la doctrina del intelecto humano. Tales investigaciones sólo pueden tener éxito si se llevan a cabo con base en observaciones.» El intento de fondo que estructura la obra es reducir «a un solo principio todo lo que concierne al intelecto».

En 1749 apareció el *Tratado de los sistemas*. Aquí, desarrollando las consideraciones metodológicas del *Ensayo*, Condillac quiso desenmascarar «el engaño de los sistemas», engaño consistente en «la ilusión de adquirir conocimientos verdaderos gracias a ellos, mientras que nuestros pensamientos versan sobre palabras que en la mayoría de los casos carecen de sentido riguroso». Los sistemas correctos, a juicio de Condillac, son sólo aquellos que se fundamentan en hechos perfectamente constatados. Basándose en este principio, critica los errores de filósofos como Descartes, Malebranche, Leibniz o Spinoza, que colocan como fundamento de sus sistemas determinados principios abstractos y carentes de contacto con la experiencia sensible fáctica. Como consecuencia de tales investigaciones Condillac fue admitido como miembro de la Academia de Berlín. Después de que se hubiesen efectuado las primeras operaciones de cataratas, y a continuación de los debates -por ejemplo, de Berkeley y de Diderot- sobre la percepción, la visión y la realidad del mundo exterior, Condillac entregó a la imprenta en 1754 su obra más sistemática: el *Tratado de las sensaciones*. En él se vuelve a plantear los temas del *Ensayo*, pero ampliados y profundizados con aquella aguda finura que tanto éxito le dio a Condillac. Justamente en este *Tratado* fue donde Condillac

expuso el famoso ejemplo de la estatua (del cual hablaremos enseguida), por el que fue acusado de plagio en relación con Diderot y Buffon, mientras que los teólogos -el padre La Roche y el abate de Lignac- le acusaban de materialismo. Condillac contestó a Buffon al año siguiente, en 1755, con el *Tratado de los animales*, en el que introdujo además su *Disertación sobre la existencia de Dios*, «para mostrar que su sistema conducía a la religión natural y, por lo tanto, exigía recurrir a la verdad revelada» (M. Ghio).

En 1758, Condillac se trasladó a Parma como preceptor de Fernando de Borbón, hijo del duque de Parma y nieto de Luis xv. Esta permanencia suya en Parma ejerció una considerable influencia sobre numerosos intelectuales italianos. Residió en Parma hasta 1767. Allí escribió -aunque fue publicado en 1775- su *Curso de estudios*, que abarcaba la *Gramática*, el *Arte de hablar*, el *Arte de pensar*, el *Arte de escribir*, una *Historia antigua* y una *Historia moderna*. De regreso en París, fue nombrado en 1768 miembro de la Academia. En 1772, después de haberse negado a ser preceptor de los tres hijos del Delfín, se retiró al castillo de Flux (Loira), junto a su sobrina, y se dedicó a revisar sus obras, interesándose asimismo en grado sumo por los temas agrícolas y económicos. En 1776 publicó su trabajo *Sobre el comercio y el gobierno considerados en su mutua relación*. Esta obra fue acremente criticada por los fisiócratas. A solicitud del conde Potocki, que se proponía utilizarla en las escuelas de Polonia, escribió una *Lógica*. Esta se publicó en 1780, año en que murió Condillac. La *Lengua de los cálculos* apareció en 1798, con carácter póstumo.

4.2. La sensación como fundamento del conocimiento

En el *Ensayo* Condillac afirma que el alma es distinta del cuerpo; los conocimientos se originan en la experiencia; el cuerpo, por lo tanto, es la causa ocasional de lo que se produce en el alma, y hay que distinguir entre sensación y reflexión. Sin embargo, esta última distinción -que Condillac toma de Locke- fue abandonada en el *Tratado de las sensaciones*, en el que se considera que la sensación es el único principio que determina todos los conocimientos y al mismo tiempo la evolución de las facultades humanas. De este modo Condillac pretende llegar más allá de Locke, para hallar una base más sólida a su empirismo filosófico. Escribe lo siguiente: «Locke se contenta con reconocer que el alma percibe, piensa, duda, cree, razona, conoce, quiere, reflexiona, y que nosotros estamos convencidos de la existencia de dichas operaciones porque las encontramos en nosotros mismos y contribuyen al progreso de nuestros conocimientos; sin embargo, no sintió la necesidad de descubrir el principio y el origen de todas estas operaciones.» Es evidente, continúa Condillac, que a Locke «se le escapó la mayor parte de los juicios que se unen a todas nuestras sensaciones; [...] ignoró la necesidad que tenemos de aprender a tocar, a ver, a oír, etc.; [...] todas las facultades del alma le parecieron cualidades innatas y ni siquiera supuso que podían originarse en la sensación misma». Locke, además, «distingue dos fuentes de nuestras ideas, los sentidos y la reflexión. Sería más exacto admitir sólo una, ya sea porque en su origen la reflexión se identifica con la sensación, o porque no es tanto un origen de las ideas como un canal a través del cual fluyen desde los sentidos». Locke «contribuyó mucho a ilustrarnos», pero su pensamiento también debe ser corregido en algunos aspectos y profundizado en otros. En efecto, «remontarse a la sensación [...] no era suficiente. Para descubrir los avances de todos

nuestros conocimientos y facultades, era cosa de extrema importancia distinguir lo que debemos a cada sentido, investigación que todavía no ha sido emprendida». Además, es preciso establecer y demostrar que «de las sensaciones nace todo el sistema del hombre [...]. El juicio, la reflexión, las pasiones, todas las operaciones del alma, en una palabra, no son otra cosa que la sensación transformada de diversas maneras». En esta verdad está centrado el *Tratado de las sensaciones*, «única obra en la que el hombre ha sido despojado de todas sus costumbres. Al estudiar el sentimiento en su origen, se demuestra cómo adquirimos el uso de nuestras facultades».

Veamos la forma en que Condillac presenta su pensamiento. Cuando sobre nuestros sentidos se ejerce una impresión, nos encontramos entonces con una sensación en sentido estricto. En cambio, cuando una «sensación, que no se produzca en este momento, se nos ofrece en cuanto sensación ya registrada», entonces se le llama «memoria»: «la memoria no es más que una sensación transformada.» Por otra parte, si «el espíritu se encuentra ocupado más específicamente por la sensación que conserva toda su vivacidad», entonces dicha sensación se convierte en atención.

Pero si la atención se fija sobre una sensación en acto y sobre una sensación registrada en la memoria, entonces puede instituirse entre tales sensaciones una comparación. «Ahora bien, no se las puede comparar sin percibir en ellas alguna diferencia semejanza: percibir tal elación significa juzgar.» Por lo tanto, «las acciones de comparar y de Juzgar no son más que la atención misma: la sensación se transforma sucesivamente en atención, comparación y juicio». Al juzgar los diversos aspectos de nuestras sensaciones, «la atención [...] es como

una luz que se refleja desde un cuerpo hasta otro, para iluminarlos a ambos, y yo la llamo reflexión. Después de haber sido atención, comparación y juicio, la sensación se identifica con la reflexión».

En el fundamento de nuestro conocimiento, se halla la sensación. El conocimiento sólo es sensación transformada. Ahora bien, ¿qué es lo que permite que el alma no naufrague en un océano de sensaciones indiferentes, cada una de las cuales vale tanto como todas las demás? ¿Qué es, en definitiva, lo que produce la atención? Condillac responde: «es el placer o el dolor que, al interesar a nuestra capacidad de sentir, producen la atención de la que emergen la memoria y el juicio.» Comparamos estados presentes y pasados para comprobar si estamos mejor o peor. Juzgamos el disfrute de un bien que nos es necesario. La memoria, la atención, la reflexión y la imaginación están guiadas por el placer y el dolor: «El deseo [...] es la acción de las facultades que se atribuyen al intelecto, acción que -al dirigirse hacia un objeto, debido a la inquietud que causa su privación- también dirige hacia allí la acción de las facultades del cuerpo. [Y...] del deseo nacen las pasiones, el amor, el odio, la esperanza, el temor, la voluntad... Todo esto, una vez más, no es otra cosa que la sensación transformada.» El placer y el dolor son así «el único principio del desarrollo de nuestras facultades» y «nuestros conocimientos y nuestras pasiones son consecuencias del placer y del dolor que acompañan las impresiones de los sentidos. Más se reflexionará y más nos persuadiremos de que éste es el único origen de nuestra inteligencia y de nuestros instrumentos».

4.3. *Una estatua organizada internamente como nosotros y la construcción de las funciones humanas*

Con objeto de poner en claro la idea de que todos los conocimientos proceden de las sensaciones y de que todas las facultades del alma deben a éstas su desarrollo, Condillac imagina «una estatua organizada internamente como nosotros, y animada por un espíritu que, por lo demás, carece de cualquier clase de ideas». Supone, asimismo, que la superficie de la estatua es de mármol, de modo que no permite «el uso de ningún sentido» y se reserva «la libertad de abrirlos [los sentidos] a su arbitrio, ante las diferentes impresiones a las que son susceptibles». Empieza por conceder a la estatua el sentido del olfato y le da a oler el aroma de una rosa. De inmediato, en la estatua aparece la atención: «apenas comienza el aroma, la capacidad de oler de nuestra estatua se dirige completamente hacia la impresión que se produce en su órgano»; la estatua «comienza a gozar y a sufrir: si la capacidad de oler se dirige hacia un aroma agradable, hay placer; si se dirige hacia un aroma desagradable, hay dolor». No sólo nace la atención, empero; también surge la memoria, ya que a la estatua «no se le escapa del todo el aroma que siente cuando el cuerpo oloroso deja de actuar sobre su órgano». La estatua, por lo tanto, experimentará otros aromas y los comparará, formulando juicios; también podrá imaginar. Mediante la utilización de un solo sentido (y de un sentido que «entre todos ellos es el que parece contribuir menos a los conocimientos del espíritu humano») la estatua «ha contraído diversas costumbres». Condillac piensa que, con el análisis de un solo sentido, ha demostrado que «la sensación implica todas las facultades del alma». En otras palabras, las operaciones del intelecto y de la voluntad (el juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones, etc.) sólo son sensaciones que se transforman. Después del análisis del olfato, Condillac lleva a cabo consideraciones análogas con respecto al oído,

el gusto y la vista, y señala que con las sensaciones percibidas a través de estos sentidos la estatua «aumenta la cantidad de modos de ser», «la cadena de sus ideas se vuelve más amplia y variada», y se multiplican sus deseos y sus gozos. Sin embargo, aunque los sentidos del olfato, el gusto, el oído y la vista aumentan las ideas y potencian la vida de la estatua, ésta aún no posee la idea de una realidad exterior distinta a las sensaciones que percibe. Esta noción, la ideal del mundo exterior, le llega a través del tacto. Condillac atribuye al tacto una importancia particular. Al tacto se debe el sentimiento de la recíproca acción entre las partes del cuerpo, sentimiento que Condillac califica de «fundamental». Luego, cuando la estatua extiende sus manos sobre un cuerpo extraño a ella, esta sensación le permite descubrir el mundo exterior al que se atribuye la causa de nuestras separaciones. De este modo, Condillac soluciona la cuestión de la objetividad de nuestros conocimientos. Sin embargo, con esto no se resuelven todos los problemas, como por ejemplo la existencia o no de cualidades secundarias en la realidad. La estatua se preguntará: «¿Existen realmente, en los objetos, sonidos, sabores, olores, colores?» No obstante, en opinión de Condillac, «la estatua no tiene necesidad de una certeza mayor de la que posee: es suficiente con la apariencia de las cualidades sensibles para que en ella nazcan deseos, se ilumine su conducta y se forme su felicidad o infelicidad. Por otra parte, la dependencia en que se halla la estatua con respecto a los objetos, a los que debe referir sus sensaciones forzosamente, no le permite dudar que no existan otros seres fuera de ella. Empero, ¿cuál es la naturaleza de estos pensamientos? Ella lo ignora, y nosotros sabemos lo mismo que ella: todo lo que sabemos es que los llamamos "cosas"».

Formulando una opinión acerca de estas teorías de Condillac, Mario Dal Pra escribe: «Ninguno de los pensadores que antes de Condillac se habían remitido al valor de la experiencia, había llegado a concebirla como algo capaz de integrar la naturaleza y producir las facultades del alma; con la nueva doctrina no sólo se construye el conjunto de los conocimientos -que dejan de ser innatos- sino que el conjunto de las funciones humanas se produce en dependencia de la mera sensación, en vez de darse de manera acabada desde el comienzo».

4.4. *La perjudicial jerga metafísica y la ciencia como lengua bien estructurada*

En opinión de Condillac esta concepción del conocimiento no entra en conflicto con una más amplia visión espiritualista del hombre, de la vida y del mundo. En el fondo, dentro de la estatua hay un alma, la estatua está «organizada internamente como nosotros». El alma existe y es algo distinto del cuerpo. Según Condillac, también puede probarse que el espíritu es inmortal y que Dios existe. Aunque no se muestra contrario a una concepción espiritualista de la vida, Condillac :- basándose en sus supuestos gnoseológicos- se opone sin embargo a los sistemas metafísicos. En el *Tratado de los sistemas* distingue tres clases de sistemas: los que se fundamentan en principios que no son más que máximas muy generales y abstractas; los que asumen por principio hipótesis que también son abstractas y que han sido concebidas para dar razón de hechos no explicables de otro modo; y por último están los sistemas que fundan sus raíces en hechos adecuadamente establecidos. Las metafísicas de Descartes,

Malebranche, Spinoza, Leibniz, y por supuesto, también las anteriores a éstas, se hallan construidas sobre principios abstractos y enormemente generales, sin ningún contacto con la realidad. Condillac formula una aguda crítica con respecto a los sistemas, convencido de que «los principios abstractos son inútiles y peligrosos». Lo lamentable es que «la educación ha acostumbrado con tal tenacidad a los hombres a contentarse con nociones vagas, que son muy pocos los hombres capaces de decidirse a abandonar por completo el uso de tales principios [...]. Así, los tristes efectos de un método de esta clase a menudo se convierten en irremediables».

La crítica a los sistemas metafísicos se reduce, pues, a una crítica a aquellas nociones vagas y abstractas que llevan el disfraz del conocimiento. Condillac sostiene: «Los filósofos fueron quienes condujeron las cosas hasta este grado de desorden. Cuanto más han querido hablar de todo, han hablado con tanta mayor impropiedad [...]. Sutiles, originales, visionarios, ininteligibles, a menudo han dado la sensación de temer no haber sido lo bastante oscuros y de querer cubrir con un velo sus conocimientos verdaderos o pretendidamente tales. Así, a lo largo de muchos siglos, la lengua de la filosofía no ha sido más que una jerga.» Ha quedado establecida la máxima deplorable según la cual no es preciso poner en discusión los principios. De este modo, ya que no deben discutirse los principios y dado que éstos son vagos, incontrolados e incontrolables, no hay error en el que no se pueda caer. Quien se proponga construir un sistema metafísico actúa de la manera siguiente: «Partiendo de una idea preconcebida, con frecuencia sin ahondar demasiado en ella, comienza por reunir todas las palabras que a su juicio tengan alguna relación con ésta. Por ejemplo, quien desee trabajar en torno a la metafísica se adueña de los siguientes términos:

ser, substancia, esencia, naturaleza, atributo, propiedad, modo, causa, efecto, libertad, eternidad, etc. Luego, con el pretexto de que somos libres de atribuir a un término las ideas que queramos, los definirá según su capricho; la única precaución que tomará consistirá en escoger las definiciones más cómodas para el objetivo que se propone. Por extrañas que resulten dichas definiciones, entre ellas siempre habrá determinadas relaciones; en consecuencia, se tiene el derecho de extraer conclusiones y de acumular inacabables razonamientos [...]. Concluirá, pues, que las definiciones de palabras se han transformado en definiciones de cosas, y quedará lleno de admiración ante la profundidad de los descubrimientos que creará haber realizado.» No obstante, no se trata en absoluto de descubrimientos, sino únicamente de un lenguaje erróneo, carente de contacto con la realidad. Se entiende, entonces, por qué Condillac presta una atención tan considerable a los signos, es decir, al lenguaje.

Los sistemas metafísicos abstractos no hacen otra cosa que «acumular errores incontables, y el espíritu debe contentarse con nociones vagas y palabras sin sentido»; en cambio, con una filosofía atenta a analizar las nociones abstractas y a convertirlas en sensaciones simples, y preocupada por los correctos mecanismos que establecen las relaciones entre las ideas, «se adquiere una cantidad más limitada de conocimientos, pero se evita el error, el espíritu avanza con rectitud y elabora en todos los casos ideas rigurosas». Este es el camino de la ciencia: «una ciencia bien configurada no es más que una lengua correctamente estructurada.» «El análisis no nos enseñará [...] a razonar si no en la medida en que, enseñándonos a determinar las ideas abstractas y generales, nos ayude a construir correctamente nuestra lengua: todo el arte del razonamiento se reduce al arte de

hablar bien.» En *La lengua de los cálculos* Condillac sigue diciendo: «Las matemáticas son una ciencia bien configurada, cuyo lenguaje es el álgebra.» El rigor conceptual, la corrección argumentativa y la proximidad a la experiencia son los ideales que no manifiesta aquella metafísica «ambiciosa, [que] quiere penetrar todos los misterios, la naturaleza y la esencia de los seres, las causas más ocultas», sino aquella filosofía «más modesta, [que] adecua sus propias pretensiones investigadoras a la debilidad del espíritu humano y se preocupa muy poco de lo que jamás podrá lograr, mientras que se halla ávida de aquello que sí puede aprehender».

4.5. Tradición y educación

A pesar de las críticas que formula con respecto a él y de las correcciones que va realizando a sus ideas, Locke fue el máximo inspirador de Condillac, en el sentido de que le llevó a obedecer únicamente la experiencia, en lugar de confiarse a principios metafísicos indemostrados. El filósofo francés, sin embargo, investigó en la vida psíquica con mayor rigor que Locke, eliminando algunas timideces del filósofo inglés. Condillac ofreció a la cultura europea «una teoría orgánica del yo, que ni Descartes ni Locke habían brindado, ni habían querido dar» (C. A. Viano). Resumiendo el *Tratado de las sensaciones*, afirma lo siguiente: «De las sensaciones nace todo el sistema del hombre: sistema completo, cuyas partes están todas ellas unidas entre sí y se sostienen recíprocamente.» Si las sensaciones se limitasen a la necesidad de alimentarse, entonces las capacidades del hombre quedarían entorpecidas y se repetiría «la situación de un niño de alrededor de diez años, que vivía entre osos, y que fue hallado en

1694 en los bosques que separan Lituania de Rusia. No mostraba ningún signo de razón, caminaba a cuatro patas, no poseía lenguaje de ninguna clase y emitía sonidos que en nada se parecían a los propios de un ser humano. Pasó mucho tiempo antes de que pudiese proferir algunas palabras e incluso entonces lo hizo de modo muy rudo». Por lo tanto, es preciso educar los sentidos del hombre, suministrándoles la experiencia que la humanidad ha recogido a lo largo de su extenso caminar; de esta manera, la mente llegará a las ciencias y a las artes, porque éste es el punto de llegada de toda la historia humana. Al final de la obra educativa, el hombre habrá de extraer la misma conclusión que la estatua mencionada en el *Tratado de las sensaciones*: «A veces tomo precauciones que me parecen necesarias para mi felicidad, a veces invito a los objetos a que contribuyan a ello y creo estar rodeada únicamente de seres amigos y enemigos. Instruida por la experiencia, examino, decido antes de actuar [...]. Me comparo con base en mis convicciones, soy libre y, hago un mejor uso de mi libertad, en la medida en que he adquirido más conocimiento [...] poco me importa saber con certeza si estas cosas [que me rodean] existen o no existen. Tengo sensaciones agradables o desagradables, y llegan hasta mí como si expresasen las cualidades mismas de los objetos con los que me veo llevada a relacionadas, y con esto es suficiente para velar por mi conservación».

El pensamiento de Condillac, tan sencillo en apariencia, ha dado lugar a interpretaciones diversas y sigue dando pie a juicios radicalmente opuestos. «Condenado como materialista y sensista, como alma superficial y perversa de la ilustración, reivindicado como espiritualista oculto -es decir, como un traidor al espíritu de la ilustración- o considerado como padre de los epígonos de la ilustración,

el destino historiográfico de Condillac en cualquier caso parece un destino difícil» (C.A. Viano). La obra de Condillac también se utilizó en los seminarios, porque a pesar de su sensismo el *philosophe*, que era abate, profirió una plena adhesión a las verdades de la religión. ¿Fue algo ilusorio el tratar de conciliar el sensismo con la fe católica? Hay quien contesta que se trató «de una singular incongruencia teórica» acompañada por una «semejante oportunidad práctica» (F. Amerio).

Dejando de lado el hecho de que, según Condillac, «a menudo un filósofo declara estar del lado de la verdad sin conocer cuál es ésta» debemos repetir una vez más que en nuestra opinión el sensismo de Condillac no ponía en peligro el espiritualismo: dentro de la estatua de mármol hay un alma, un alma cuya inmortalidad puede demostrarse y que puede demostrar la existencia de Dios.

5. EL MATERIALISMO ILUSTRADO: LA METTRIE, HELVETIUS, D'HOLBACH

5.1. «El hombre máquina» de La Mettrie

Condillac no se desliza en absoluto desde el sensismo hasta el materialismo; y tampoco pensadores como Voltaire, d'Alembert o incluso Maupertuis -con la cautela que les impone el ideal de una razón que describe y se ciñe a los hechos, sin perderse en incontrolables teorías metafísicas- defienden para nada el materialismo, en el sentido de que no admiten la noción según la cual la actividad mental (o el alma, o el espíritu) depende de la materia de una manera causal. Sin embargo, si en Diderot el materialismo no es más que un programa de

investigación, con La Mettrie, Helvetius y d'Holbach se presenta como una teoría que pretende ser verdadera, en la medida en que se halla fuertemente corroborada por los resultados de la ciencia y en particular por los de la medicina. De este modo, pierde su autonomía la *res cogitans* de Descartes y queda reducida a la *res extensa*, con la consecuencia de que el mecanicismo de Descartes se transforma en materialismo metafísico.

Julien Offroy de La Mettrie (o Lamettrie) nació en Saint-Malo en 1709. Estudió en Caen y luego en París, licenciándose en medicina. A continuación, se trasladó a Holanda, a Leiden, donde fue alumno en 1733-1734 del célebre médico Hermann Boerhaave (1668-1738), conocido ateo y partidario de Spinoza, y que sostenía que los procesos vitales pueden reducirse a términos químicos y expresarse mediante éstos. En 1745 La Mettrie publicó su *Historia natural del alma*. Aquí, en su *Discurso preliminar*, La Mettrie afirma que «todo lo que no pertenezca al seno mismo de la naturaleza, todo lo que no sea fenómeno, causa, efecto, en una palabra, esencia de las cosas, no se refiere para nada a la filosofía y procede de una fuente ajena a ésta». Por consiguiente, «escribir como filósofo significará [...] enseñar el materialismo». Se dice, prosigue La Mettrie, que el materialismo es un gran mal. Empero, se pregunta, «¿y si el materialismo está fundamentado, si es el resultado evidente de todas las observaciones de los más grandes filósofos y médicos, si dicho sistema no ha sido enunciado hasta después de haber estudiado atentamente la naturaleza, siguiéndola paso a paso en toda la extensión del reino animal, y después de haber estudiado profundamente al hombre, en todas sus edades y todos sus estados? [.oo]. Ante la verdad misma, ¿no querríamos hacer el esfuerzo -por así decirlo- de inclinamos a

recogerla?» En cualquier caso, a pesar de estas premisas La Mettrie - de manera ilustrada- no lleva demasiado lejos en la obra mencionada las pretensiones de la razón: «Ni Aristóteles, ni Platón, ni Descartes, ni Malebranche podrán enseñarnos qué es el alma. En vano os atormentaréis por conocer su naturaleza; para vergüenza de vuestra vanidad y de vuestra impaciencia, tendréis que someteros a la ignorancia y a la fe. La naturaleza del alma, del hombre y de los animales, es y será siempre tan ignorada como la naturaleza de la materia y de los cuerpos. Más aún: el alma separada del cuerpo por la abstracción se asemeja a la materia cuando se la considera prescindiendo de toda forma; no se la puede concebir.» De estos supuestos se deducen, a juicio de La Mettrie, consecuencias éticas de naturaleza claramente antiestoica: «¡Cuán antiestoicos nos sentimos! Cuanto más rigoristas, tristes y duros sean los estoicos, más alegres, suaves y complacientes queremos ser nosotros. Todo almas, ellos hacen abstracción de los cuerpos; todo cuerpos, nosotros haremos abstracción del alma.»

En 1746 La Mettrie fue expulsado de Francia y se refugió en Holanda. También allí, sin embargo, las cosas le rodaron mal: en 1748 publicó en Leiden su obra más famosa, *El hombre máquina*, la cual por orden de los jueces fue condenada a la hoguera. Expulsado de Holanda, halló asilo gracias a Federico II de Prusia, que le concedió una pensión y el ingreso en la Academia de ciencias de Berlín. Las siguientes obras pertenecen al período berlinés: *El hombre planta* (1748); *El anti-Séneca o discurso sobre la felicidad* (1750); *Reflexiones filosóficas sobre el origen de los animales* (1750); *El arte de gozar* (1751); *Venus física o ensayo sobre el origen del alma humana* (1751). La Mettrie murió en 1751. Como ya se mencionó, su obra más famosa

es *El hombre máquina*. La Mettrie escribe: «El hombre es una máquina tan compleja, que resulta imposible hacer en la primera vista una imagen clara de él, y por consiguiente, poderlo definir. Por eso, todas las investigaciones realizadas por los más grandes filósofos a priori - esto es, tratando de servirse, por así decirlo, de las alas del ingenio- han sido vanas. Sólo a posteriori, es decir, tratando de desembrollar y descubrir el alma a través de los órganos del cuerpo, se hace posible, no digo descubrir hasta la evidencia la naturaleza misma del hombre, sino lograr el mayor grado de probabilidad que sea alcanzable al respecto.» De esto enseguida se deduce que hay que armarse «con el bastón de la experiencia» y abandonar «las vacuas habladurías de los filósofos». Ser ciego -prosigue La Mettrie- y creer que no puede no apoyarse en dicho bastón constituye el colmo de la obcecación. Se pueden admirar «las investigaciones perfectamente inútiles de tantos grandes gemas Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff, etc.», pero La Mettrie se pregunta: «¿Qué fruto se obtiene, decidme, de sus profundas meditaciones y de todas sus obras en conjunto?»

En cambio, hemos de partir desde los hechos empíricos. Si nos colocamos en este terreno, de inmediato veremos que «en las enfermedades, el alma a veces queda como eclipsada y ya no se revela mediante ninguna señal; en otras ocasiones, se diría que está desdoblada, al verse dominada por un inmenso furor; en otros casos, desaparece su debilidad, y después de la convalecencia de un necio, surge un hombre de ingenio. Al revés, puede suceder que el genio más grande, al imbecilizarse, se transforme en irreconocible». Más aún: «El alma y el cuerpo se adormecen al mismo tiempo [...]. El cuerpo es una máquina que recarga por sí solo los mecanismos que la mueven [...]. Los alimentos reconstruyen lo que la fiebre consume [...]. ¡Cuánta

potencia hay en una buena comida! [...]. Pensamos y hasta actuamos moralmente, en la medida en que somos alegres y valerosos; todo depende del modo en que se halle dispuesta nuestra máquina [...]. Los ojos son suficientes para constatar la influencia inevitable de los años sobre la razón. El alma refleja los progresos del cuerpo tanto como los de la educación [...]. Es tan grande [...] la influencia del clima, que un hombre que pase de uno a otro acusa la diferencia, aunque no quiera. Es como una planta ambulante, que se trasplanta por sí misma.» El hombre no es más que una máquina: «Los diversos estados del alma son [...] siempre correlativos a los del cuerpo [...]. Sin embargo, puesto que todas las facultades del alma dependen tanto de la peculiar organización del cerebro y de todo el cuerpo, al identificarse evidentemente con tal organización, se trata de una máquina muy inteligente».

En realidad, sentencia La Mettrie, «el alma es [...] una palabra vacía a la que no corresponde ninguna idea, y de la cual un hombre razonable sólo debería servirse para designar la parte pensante que hay en nosotros. Una vez aceptado el más mínimo principio de movimiento, los cuerpos animados poseen todo lo que les hace falta para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y, en una palabra, comportarse, tanto en la vida física como en la moral, que depende de aquélla». La Mettrie concluye, por lo tanto, que «el hombre es una máquina y que en todo el universo sólo existe una sustancia, con diversas modificaciones». La Mettrie no considera que dicha hipótesis haya sido «formulada a fuerza de elucubraciones y suposiciones»; «no es en absoluto el resultado de prejuicios y ni siquiera obra exclusiva de mi razón; habría despreciado una guía que considero muy poco segura, si mis sentidos -llevando la antorcha, por así decido- no me hubiesen

inducido a seguida, iluminándola. La experiencia me habló por medio de la razón; así, las he tenido en cuenta a ambas». En contra de esta construcción teórica, en contra de «un roble tan robusto y sólido», ¿qué podrán hacer «las débiles cañas de la teología, de la metafísica y de las escuelas»? Sin duda, la organización y la instrucción son los méritos fundamentales del hombre, pero «a pesar de todas las prerrogativas del hombre, superiores a las de los animales, colocado en la misma clase que éstos significa hacerle honor». La Mettrie afirma lo siguiente: «No es que yo ponga en duda la existencia de un ser supremo; al contrario, creo que a su favor existe un alto grado de probabilidad.» La existencia de Dios, de todos modos, «no demuestra la necesidad de un culto determinado más bien que de otro, se trata de una verdad teórica que no es de mucha utilidad en la práctica». Tampoco vale la pena atormentarnos por cuestiones de naturaleza teológica:

Un amigo mío, tan pirroniano como yo y hombre de muchos méritos [...] decía: es cierto que el alma de un filósofo no debe verse turbada por los pros y los contras, ya que aquél se da cuenta de que ninguno de los dos casos ha sido demostrado con la claridad suficiente como para obligar al asentimiento; sin embargo, el universo nunca será feliz hasta que no se convierta en ateo [...]. Si el ateísmo se hubiese difundido de forma generalizada, todas las confesiones religiosas se habrían destruido y habrían sido cortadas de raíz. No habría ya guerras teológicas ni combatientes por la religión, combatientes terribles. La naturaleza, liberada de ese veneno tremendo, recobraría sus derechos y su pureza [...]. Todo el que en su corazón erija altares a la superstición, es conocido por adorar a ídolos y no por venerar la virtud.

5.2. *Helvetius: la sensación es el principio de la inteligencia y el interés es el principio de la moral*

Si el sensista Condillac es decididamente espiritualista, el sensista Claude-Adrien Helvetius (1715-1771) es claramente materialista. Nacido en París, en el seno de una familia originaria del Palatinado, Helvetius estudió en los jesuitas y -antes incluso de haber ingresado a la universidad- había leído el *Ensayo* de Locke, que influyó notablemente sobre él. Al finalizar sus estudios de derecho, trabajó como concesionario general de las finanzas estatales. En 1737 se publicó su primer libro, titulado *Epístola sobre el amor al estudio*, que más tarde, junto con otros ensayos, pasó a integrar *La felicidad*, obra editada con carácter póstumo en Londres, en 1772. Ese mismo año apareció también *Sobre el hombre, sus facultades intelectuales y su educación*, donde se defiende aquello que podría llamarse la omnipotencia de la instrucción. En cualquier caso, la obra más famosa de Helvetius fue *Del espíritu* que, publicada en 1758, provocó aquella oleada de protestas que logró interrumpir el trabajo de la *Enciclopedia*. ¿Cuáles son las tesis que Helvetius propuso y defendió en *Del espíritu*? Ante todo, Helvetius trata de descubrir qué es la inteligencia y afirma que, a tal efecto, «es preciso conocer cuáles son las causas productoras de nuestras ideas». El es de la opinión de que «la sensibilidad física y la memoria, o -para hablar con más exactitud- la sensibilidad por sí sola es la que produce todas nuestras ideas. En efecto, la memoria no es más que uno de los órganos de la sensibilidad física; el principio que siente en nosotros tiene que ser, necesariamente, también el principio de la memoria, porque recordar [...] no es en sentido estricto otra cosa que un sentir» .

La sensación, por lo tanto, es el cimiento de toda la vida mental, por otro lado, el interés es el principio de la vida moral y social. Helvetius escribe: «Sostengo que la inteligencia es el conjunto más o menos numeroso no sólo de ideas nuevas, sino también de ideas interesantes para el público; y que la reputación de un hombre inteligente depende no tanto de la cantidad y de la finura de sus Ideas, sino de su acertada elección.» Si una idea no es útil, ni agradable, ni instructiva para la gente, entonces no tiene ningún interés tomarla en consideración: por lo tanto, «el interés preside todos nuestros juicios». Por lo demás, «¿sobre qué otra balanza [...] podría pesar el valor de nuestras ideas?» Las ideas son infinitas y el criterio de selección con respecto a su valor es -según Helvetius- un criterio pragmático: «Sería muy notable descubrir que el interés general estableció el valor de las distintas acciones de los hombres; que les dio el calificativo de virtuosas, de viciosas o de permitidas, según fuesen útiles, nocivas o indiferentes para la gente, y que este mismo interés fue el único dispensador del aprecio o del desprecio otorgado a nuestras ideas».

Basándose en estas premisas, Helvetius reagrupa las ideas, al igual que las acciones, en tres géneros distintos: a) *ideas útiles*: «entiendo con tal noción todas las ideas capaces de instruirnos o divertirnos»; b) *ideas nocivas*: «aquellas que producen en nosotros una impresión contraria»; c) *ideas indiferentes*: «todas las que, siendo poco agradables en sí mismas o poco frecuentes, ya no producen casi ninguna impresión en nosotros.» «En todos los tiempos y todos los lugares, tanto en el terreno ético como en el especulativo, el interés personal es el que determina el juicio de cada uno y el interés general es el que determina el de las naciones; [...] siempre, tanto en los

individuos como en la gente en general, existe el amor o el reconocimiento que alaba y el odio o la venganza que menosprecia.»

El universo físico, en consecuencia, está sometido a las leyes del movimiento y. el moral, a las leyes del interés o del amor propio: «sobre la tierra, el interés es un poderoso encantador que cambia a los ojos de todas las criaturas la forma de todos los objetos.» El hombre individual llama buenas a las acciones de los demás que le son útiles; y para la sociedad son virtuosas aquellas acciones que le resultan útiles. Las naciones más prósperas y fuertes son aquellas en que los sabios legisladores han logrado combinar el interés del individuo con lo útil para la sociedad: «Las sociedades deben la mayor parte de las ventajas de que disfrutan al conocimiento del principio del amor de sí mismo: tal conocimiento, aunque sea todavía imperfecto, hizo comprender a los pueblos la necesidad de armar con poder la mano de los jueces; hizo comprender al legislador, aunque sea de forma confusa, la necesidad de fundamentar sobre el interés personal los principios de la probidad. En efecto, ¿sobre qué otra base se podrían fundar? Unir el interés privado con la virtud pública: en esto reside la sabiduría. Así sucedía en Esparta, donde la virtud militar se veía premiada con el amor de las mujeres más bellas. No se trata de destruir o de extirpar, como pretenden los moralistas hipócritas, las pasiones del hombre. Lo que hay que hacer es convertir la pasión del individuo en algo conforme con el interés más amplio de la sociedad. En realidad, «destruid en un hombre la pasión que lo anima, y en ese mismo instante le habréis privado de todas sus luces; desde esta perspectiva, la cabellera de Sansón era el símbolo de las pasiones; si se la cortan, Sansón se convierte en un hombre corriente [...]. Si pudiese darse una ausencia total de pasiones, esto produciría en nosotros un completo

embrutecimiento [...]. Las pasiones son el fuego celestial que vivifica el mundo moral; las ciencias y las artes les deben a ellas sus descubrimientos, y el alma, su elevación. Si bien es cierto que la humanidad también les debe sus vicios y la mayoría de sus desventuras, éstas no conceden para nada a los moralistas el derecho a condenar las pasiones y a consideradas *como* una pura locura. La sublime virtud y la sabiduría ilustrada son dos resultados muy hermosos de tal locura, y capaces por tanto de convertida en algo respetable ante los ojos de ellos».

5.3. D'Holbach: «el hombre es obra de la naturaleza»

Paul Heinrich Dietrich, barón de Holbach, nació en Heidesheim, en el Palatinado, en 1725. Heredero de enormes riquezas, muy pronto se estableció en París, donde llevó a cabo sus estudios y pasó toda su vida. Muy instruido en ciencias naturales y tecnología, colaboró en la *Enciclopedia* con voces pertenecientes a la física, la química, la metalurgia y la mineralogía.

Amigo de los *philosophes*, d'Holbach les invitaba a comer en su casa dos veces por semana, los jueves y los domingos. Diderot ocupaba el centro de estas reuniones, sin ninguna duda. También Rousseau, hasta 1753, participó en tales encuentros, a los que asistían Lagrange (preceptor en casa de d'Holbach), Morellet, La Condamine, Helvetius, F.M. Grimm, Raynal, el abate Galiani y otros. Además, todos los extranjeros ilustres que pasaban por París eran invitados al palacio de d'Holbach. Éste murió en 1789. Sus escritos más notables son: *El sistema de la naturaleza* (1770); *La política natural* (1773); *El sistema*

social (1773); *La moral universal* (1776). Son escritos típicamente antirreligiosos: *Sobre la crueldad religiosa* (1766); *La impostura sacerdotal* (1767); *Los sacerdotes desenmascarados o las iniquidades del clero cristiano* (1768); *Examen crítico de la vida y de las obras de san Pablo* (1770); *Historia crítica de Jesucristo* (1770); *El buen sentido, o ideas naturales opuestas a las ideas sobrenaturales* (1772). (Al parecer, no son auténticas todas sus obras menores.)

«El *Systeme de la nature*, que ha sido llamado el código o la Biblia del materialismo ateo, es una síntesis de todos los argumentos antiguos y modernos en favor de una explicación materialista y atea de la realidad (de un modo particular, se hace sentir en él la eficacia de La Mettrie); no posee, pues, ninguna originalidad filosófica; sin embargo, tiene una gran importancia histórica como poderoso explosivo en contra del oscurantismo y a favor de la ilustración, y en contra del orden constituido y a favor de la revolución. También podría calificarse de himno filosófico a la naturaleza, entendido únicamente en su sentido físico» (C. Capan e Braga).

Veamos cuáles son las ideas fundamentales que d'Holbach pone de manifiesto en su *Sistema de la naturaleza*. Allí se lee:

El hombre es obra de la naturaleza, existe en la naturaleza, está sometido a sus leyes y no puede liberarse de ellas, y ni siquiera con el pensamiento puede abandonadas; su inteligencia intenta vanamente superar los límites del mundo visible, siempre se ve obligada a volver a éste. Para un ser formado por la naturaleza y circunscrito por ella, no existe nada que esté más allá del gran todo del cual forma parte, y cuya influencia padece; los seres que se suponen como existentes por

encima de la naturaleza, o en cualquier caso diferentes de ella, siempre serán quimeras, de las cuales nunca podremos tener conocimientos exactos, así como de los espacios que ocupan y de su modo de actuar. No hay y no puede haber nada que esté por fuera de los límites que encierran a todos los seres.

La distinción entre hombre físico y hombre espiritual provoca confusión. Ello se debe a que «el hombre es un ser puramente físico; el ser espiritual no es más que este mismo ser físico considerado desde un punto de vista particular, en relación con uno de sus modos de actuar, debidos a su particular organización. Empero, ¿acaso esta organización misma no es también obra de la naturaleza? ¿Acaso los movimientos o la capacidad de actuar de ésta no son también físicos? Sus acciones visibles, al igual que los movimientos invisibles que se producen en su interior, provenientes de la voluntad o del pensamiento, son igualmente efectos naturales, necesarias consecuencias de su mecanismo específico y de los impulsos que recibe de los seres que le rodean». En resumen, «el hombre físico es el hombre que actúa bajo el impulso de causas cognoscibles mediante los sentidos; el hombre espiritual es el hombre que actúa por causas físicas que nuestros prejuicios nos impiden conocer». Por lo tanto, el hombre, «para todas sus exigencias», siempre debe recurrir «a la física y a la experiencia». Esto también vale para la religión, la moral y la política. El hombre debe y puede entender estas cosas a través de la experiencia. En efecto, dice d'Holbach, el hombre «a causa de su ignorancia acerca de la naturaleza se creó dioses, que se convirtieron en los únicos objetos de sus esperanzas y sus temores. Los hombres no se dieron cuenta para nada de que la naturaleza, carente tanto de bondad como de maldad, se limita a obedecer a leyes necesarias e inmutables». Los conceptos

teológicos «no tienen ninguna realidad, no son más que palabras vacías de sentido, fantasmas creados por la ignorancia y modificados por una imaginación enfermiza». No obstante, las cosas no se quedan aquí, puesto que las nociones teológicas, además de ilusorias, son y han sido ideas perjudiciales para la humanidad: «La teología y sus concepciones, muy lejos de ser útiles al género humano, son la auténtica fuente de los males que afligen la tierra, de los errores que la ciegan, de los prejuicios que la paralizan, y de la ignorancia y de los vicios que la atormentan, de los gobiernos que la oprimen [...]. Las ideas sobrenaturales y divinas que se nos enseñan desde la infancia son las verdaderas causas de nuestra frecuente incapacidad para razonar, de las disputas religiosas, las guerras de religión y las persecuciones más inhumanas. Reconozcamos, por último, que estas funestas Ideas han oscurecido la moral, corrompido la política, retrasado los progresos de las ciencias, destruido la felicidad y la paz en el corazón mismo del hombre.» Si el hombre quiere abandonar la jaula en que le han encerrado estas ideas ilusorias y cargadas de dolor, tiene que dejar de dirigir sus ojos al cielo y no implorar nada a los dioses: las desgracias por las que eleva sus ojos bañados de lágrimas hacia el cielo «se deben a los vanos fantasmas que su imaginación colocó allí». Por todo ello, d'Holbach da al hombre los consejos siguientes: «Busque en la naturaleza y en sus propias fuerzas aquellos recursos que Jamás podrán procurarle las sordas divinidades. Escuche los deseos de su corazón, sabrá qué es lo que debe a sí mismo y a los demás; examine la naturaleza y el objetivo de la sociedad, y ya nunca será esclavo; consulte la experiencia, hallará la verdad y reconocerá que el error nunca podrá hacerle feliz.»

El hombre, pues, se halla por completo en el interior de la naturaleza; y «en la naturaleza sólo pueden existir causas y efectos

naturales». Por consiguiente, carece de sentido hablar de un alma separada del cuerpo. Tampoco tiene sentido hablar de la libertad del hombre: «Las acciones de los hombres nunca son libres; siempre son consecuencias necesarias de su temperamento, de sus ideas adquiridas, de las nociones verdaderas o falsas que poseen acerca de la felicidad, en suma, de sus opiniones reforzadas por el ejemplo, la educación y la experiencia de cada día [...]. El hombre, pues, no es libre en todos los instantes de su vida, se ve necesariamente guiado a cada paso por los beneficios reales o ficticios que atribuye a los objetos que excitan sus pasiones.» A este propósito, d'Holbach se pregunta: «¿Acaso soy yo dueño de no desear un objeto que me parece deseable? [...]. ¿Acaso soy capaz de impedir que se hallen en un objeto las cualidades que lo convierten en deseable para mí?»

Todo hombre, por naturaleza, tiende hacia la felicidad y «todas las sociedades se proponen el mismo objetivo; en efecto, el hombre para ser feliz vive en sociedad». La sociedad es «un conjunto de individuos, reunidos por sus necesidades, con la meta de colaborar en la conservación y en la felicidad comunes». Esta es la razón por la cual cada ciudadano, en vista de su propia felicidad, «se obliga a someterse y a depender de aquellos que ha convertido en depositarios de sus derechos e intérpretes de sus voluntades». En este sentido las leyes naturales, que ninguna sociedad puede abrogar o dejar en suspenso, son justamente aquellas «que están fundamentadas sobre la naturaleza de un ser que siente, busca el bien y huye del mal, piensa, razona y desea incesantemente la felicidad». Las leyes civiles, por lo tanto, no son más que «las leyes naturales aplicadas a las necesidades, las circunstancias y las opiniones de una sociedad específica o de una nación. Dichas leyes no pueden contradecir las de la naturaleza, porque

en todos los países el hombre es siempre el mismo y posee los mismos deseos: sólo pueden cambiar los medios para satisfacerlos».

El hombre debe comprender lo siguiente: se halla íntegramente dentro de la naturaleza y, comprendiendo sus leyes y actuando bajo condiciones específicas, puede ser él mismo y satisfacer sus exigencias más auténticas. Y «si el error y la ignorancia sirvieron para forjar las cadenas de los pueblos, si los prejuicios las consolidaron, la ciencia, la razón y la verdad podrán romperlas un día. El espíritu humano -que durante una larga serie de siglos había estado oprimido por la superstición y la credulidad- finalmente se ha despertado. Incluso las naciones más frívolas comienzan a pensar; su atención se fija en los objetos útiles, las calamidades públicas obligan finalmente a los hombres a meditar, a renunciar a los que podríamos llamar juguetes de su niñez. Incluso los príncipes, cansados de sus delirios, buscan a veces en la razón un remedio contra los males que ellos mismos se procuraron».

6. VOLTAIRE y LA GRAN BATALLA POR LA TOLERANCIA

6.1. *El significado de la obra y de la vida de Voltaire*

«Voltaire fue el último de los grandes poetas dramáticos que adecuó a la medida griega su alma multiforme: nacida, para las mayores tempestades trágicas. Podía lograr lo que ningún alemán había conseguido todavía, porque la naturaleza del francés es mucho más afín a la griega que la naturaleza del alemán; fue el último gran escritor que, al manejar el lenguaje de la prosa, tuvo el oído de un

griego, la conciencia artística de un griego, la sencillez y la gracia de un griego.» Este juicio sobre Voltaire pertenece a Friedrich Nietzsche. Por su parte, Wolfgang Goethe afirmó: «Voltaire fue quien suscitó personalidades como Diderot, d'Alembert, Beaumarchais y otros más, ya que para poder ser simplemente algo ante él, era preciso ser mucho.» En realidad, con su prosa sarcástica, cortante y elegante, con su pasión por la justicia y su ilimitado amor por la tolerancia, con sus risas y sus furias, Voltaire es el signo más representativo de la cultura ilustrada.

François-Marie Arouet (conocido por el pseudónimo de Voltaire) nació en París, el último de los cinco hijos de un rico notario, en 1694. Después de haber sido educado en su propio hogar por el abate de Chateneuf, padrino suyo, ingresó en 1704 como alumno del colegio Louis-le-Grand, regido por los jesuitas. Allí da pruebas de una vivaz precocidad; después de recibir una herencia, abandona el colegio, frecuenta el círculo de los jóvenes librepensadores y comienza sus estudios de derecho. En 1713 acompaña a Holanda, en calidad de secretario, al marqués de Chateneuf (hermano de su padrino), embajador de Francia. Una aventura amorosa con una joven protestante hace que la familia, alarmada, llame a Voltaire de regreso a París. Pone en circulación dos irreverentes composiciones en contra del regente, y se ve obligado a un breve exilio en Sully-sur-Loire. A su retorno a París, es arrestado y permanece encarcelado en la Bastilla durante más de once meses (desde mayo de 1717 hasta abril de 1718). En noviembre de 1718 se pone en escena su tragedia *Oedipe*, que obtiene un éxito enorme. Su poema épico *La ligue* fue escrito en 1723, en honor de Enrique IV. Este poema se vuelve a publicar en 1728 con el título de *Henriade*. Un gentilhomme, el caballero de Rohan, ofendido

por el sarcasmo de Voltaire, le hace apalearse brutalmente por sus siervos. Este acontecimiento tiene lugar en 1726. Voltaire reta a duelo al caballero de Rohn. Éste, por toda respuesta, logra que se le vuelva a encerrar en la Bastilla. Al salir de la prisión, parte exiliado hacia Inglaterra, donde reside durante tres años y donde publica la *Henriade*. En Inglaterra lord Bohngbroke le introduce en los círculos de la alta cultura inglesa. Entra en contacto con Berkeley, Swift, Pope y otros sabios ingleses. Estudia las instituciones políticas inglesas; profundiza en el pensamiento de Locke y en el de Newton. «La lectura de Locke le proporciona una filosofía, la de Swift, un modelo, y la de Newton, una doctrina científica. La Bastilla le había inspirado el deseo de una sociedad renovada; Inglaterra le había mostrado lo que podía ser tal sociedad» (A. Maurois). El gran resultado de su estadía en Inglaterra son las *Cartas inglesas*, que en 1733 se publicaron en inglés por primera vez y luego en francés en 1734 (se imprimieron en Holanda y se hicieron circular por Francia de manera clandestina). En estas *Cartas* Voltaire contrapone las libertades inglesas al absolutismo político francés, expone los principios de la filosofía empirista de Bacon, Locke y Newton, y contrapone la ciencia de Newton a la de Descartes. Sin duda, Voltaire no niega los méritos matemáticos de Descartes, pero sostiene que éste «hizo una filosofía de la misma forma que se hace una buena novela: todo parecía verosímil pero nada era verdadero».

Descartes, escribe Voltaire, «se engañó: siguió, empero, un método riguroso y consecuente, destruyó las quimeras absurdas que confundían a la juventud desde hacía dos mil años; enseñó a los hombres de su tiempo a razonar; más aún, a servirse en contra de él mismo de las armas que él les había prestado. Aunque en definitiva no pagó con buena moneda, ya hizo de hecho bastante con poner en

guardia en contra de la moneda falsa». Newton sí había pagado con moneda correcta. La filosofía de Descartes es un esbozo, la de Newton, «una obra maestra». «Los hallazgos del caballero Newton, que le valieron una fama tan universal, conciernen el sistema del mundo, la luz, el infinito en geometría, y por último la cronología a la que se dedicó como a una diversión relajante [...]. La senda que abrió, después de él se convirtió en infinita.» Por su parte, Bacon es «el padre de la filosofía experimental». El lord canciller «aún no había conocido la naturaleza; pero intuyó y mostró el camino que conducía a ella. Comenzó muy pronto a despreciar lo que las universidades llamaban filosofía; e hizo todo lo posible para que estas instituciones, creadas para el perfeccionamiento de la razón humana, no siguiesen confundiéndola con sus quiddidades, su horror al vacío, sus formas substanciales y todas las demás palabras vacuas, que la ignorancia convertía en respetables o casi sagradas, en virtud de una ridícula mezcla con la religión». «Quizás nunca haya existido un espíritu más profundo y metódico, un lógico más exacto que Locke [...]. Locke, después de haber destruido la noción de idea innata [...] estableció que todas nuestras ideas nos llegan de los sentidos, estudió las ideas simples y las complejas, siguió al espíritu del hombre en todas sus operaciones, mostró lo imperfectos que eran los lenguajes que hablan los hombres, y cómo abusan éstos continuamente de los términos que emplean».

Voltaire regresa a Francia, desde Inglaterra, en 1729. El 15 de marzo de 1730 muere la actriz Adrienne Lecouvreur, a cuyo ataúd -por ser ella actriz- se le niega sepultura en sagrado. Voltaire escribe *La mort de Mlle. Lecouvreur*, donde pone de manifiesto la gran diferencia existente entre esta odiosa inhumación con la sepultura que los ingleses, en cambio, dieron en Westminster a la actriz Anne Oldfield. La

tragedia *Brutus* es de 1730; La *Historie de Charles XII* es de 1731; al año siguiente Voltaire conoce un éxito apoteósico con la tragedia *Zaïre*. En 1734 se publican, como se dijo antes, las *Cartas inglesas*. El parlamento le condena y el libro es quemado en el tribunal de la curia parlamentaria. Voltaire huye de París y se refugia en el castillo de Cirey, en casa de su amiga y admiradora, la marquesa de Châtelet. Así dio comienzo una unión que estaba destinada a durar una quincena de años. En Cirey se constituye un grupo intelectual en el que participan Maupertuis, Algarotti y Bernoulli, entre otros. Para Voltaire, el período de Cirey es una época feliz y fecunda. Escribe *La mort de César* (1735), *Alzire* (1736), los *Eléments de la philosophie de Newton* (1737), la *Metaphysique de Newton*. (1740); y otras dos tragedias: *Mahomet* (1741) y *Merope* (1745). Reconcllado con la corte, gracias al favor de Mme. Pompadour, el rey nombró a Voltaire historiógrafo de Francia, y el 15 de abril de 1746 fue elegido miembro de la Academia. Las narraciones filosóficas *Babuc*, *Memnon* y *Zadig* se publican respectivamente en 1746, 1747 y 1748. Mientras tanto, sin embargo, «otra pequeña corte, la de Lunéville, donde el ex rey de Polonia, Estanislao Leczinski, reinaba sobre una amante y un confesor, contempló la gran tragedia de la vida de Voltaire. Mme. de Chatelet se dejó seducir allí por el joven Saint-Lambert, que era hermoso y sensible. Voltaire la sorprendió y se enfureció con ella, pero luego -como buen filósofo- la perdonó.

Sin embargo, la dama tuvo un hijo y murió de parto: el dolor de Voltaire fue sincero» (A. Maurois). Mme. de Châtelet murió en 1749. Voltaire partió hacia Berlín, donde Federico de Prusia le había ofrecido un puesto de chambelán. Recibido con grandes honores, tres años después Voltaire termina con una detención su período prusiano. A

dicho período se remonta la primera edición de *Le siècle de Louis XIV* (1751). En 1755 adquiere la finca «Les Délices», cerca de Ginebra. Aquí le llega la noticia del terrible terremoto de Lisboa y en 1756 publica el *Poeme du désastre de Lisbonne*. Al mismo tiempo, colabora en la *Encyclopédie*. Aparece en siete volúmenes su *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*, obra conocida como *Essai sur les moeurs*. Mientras que Bossuet -en su *Discurso sobre la historia universal*- había intentado demostrar que la historia es la realización del plan de la Providencia, Voltaire excluye de la historia el mito y la superstición religiosa, y hace historia de los hombres, de sus instituciones y de sus culturas. Los acontecimientos humanos no dependen para nada de la Providencia, sino del entrelazarse de los acontecimientos, de las acciones de los hombres. Los hombres ilustrados e inteligentes quizás puedan cambiar para mejor el destino de la humanidad. Voltaire, en su historia universal, incluye la historia de los pueblos de la India, el Japón y la China. Se propone eliminar lo sobrenatural de los acontecimientos humanos y sostiene que la historia judeocristiana posee un papel modesto dentro de la historia universal de la humanidad. Sin embargo, quizá lo más importante de todo sea que Voltaire reemplaza la historia de los reyes, de las dinastías y de las batallas, por una historia de las civilizaciones, una historia de las costumbres, una historia de las instituciones de las mentalidades y de las tradiciones culturales.

El *Poema sobre el desastre de Lisboa* anticipa el tema que Voltaire vuelve a exponer en *Candide, ou l'optimisme*, que aparece en 1759. En 1762 fue ejecutado injustamente el comerciante protestante Jean Calas, acusado junto con su familia de haber asesinado a un hijo que quería convertirse al catolicismo. Voltaire escribe el *Traité sur la*

tolérance en el que denuncia la manera implacable y con una nobilísima pasión humana los errores Judiciales, el fanatismo, el dogmatismo y la intolerancia religiosa. Mientras tanto, en 1758 había adquirido Ferney, donde se establece definitivamente en 1760. El *Dictionnaire philosophique* se remonta a 1764; la *Philosophie de l'histoire*, de 1765, se publica en Holanda; en 1766 aparecen *Le philosophe ignorant* y el *Commentaire sur le livre des délits et des peines* de Beccaria (cuyo ensayo había aparecido dos años antes, en 1764). En 1766 el caballero de la Barre fue acusado de impiedad y condenado a muerte; sobre su cuerpo se quemó un ejemplar del *Dictionnaire philosophique*. A propósito de dicho suplicio, Voltaire escribe lo siguiente: «Cuando el caballero de la Barre, sobrino de un teniente general del ejército, joven de gran inteligencia y que daba fundadas esperanzas, pero dominado por el aturdimiento de una juventud rebelde, fue convicto de haber cantado canciones impías e incluso de haber pasado ante una procesión de capuchinos sin quitarse el sombrero, los jueces de Abbeville -gente comparable con los senadores romanos- ordenaron no sólo que se le desgarrase la lengua, se le cortase la mano y se le quemase el cuerpo a fuego lento, sino que también le aplicaron tortura para saber con precisión cuántas canciones de aquéllas había cantado y cuántas procesiones había visto pasar conservando el sombrero en la cabeza. Y esta hermosa historia no acaeció en los siglos XIII o XIV, sino a mediados del siglo XVIII.»

Aunque ya de edad avanzada, la actividad de Voltaire no tiene pausa: en 1767 aparecen las *Questions de Zapola*, el *Examen important de milord Bolingbroke*, la *Défense de mon ancle* y *L'ingénu*. A 1770-1772 pertenecen los volúmenes de las *Questions sur l'Encyclopédie*. *La Bible en fin expliquée* aparece en 1776. El 10 de febrero de 1778,

después de 28 años de ausencia, Voltaire vuelve a París para la representación de *frene*, su última comedia. Durante su viaje le aclaman inmensas multitudes al grito de «¡viva Voltaire!» «¡viva el defensor de Calas!» Voltaire murió, unas semanas más tarde, el 30 de mayo de 1778. «Porque sufrió la intolerancia, las órdenes y la insolencia de los poderosos, y también porque posee corazón e imaginación, será un tenaz adversario de todo fanatismo y de todo despotismo. Porque es un burgués y un excelente hombre de negocios, admirará la constitución que en Inglaterra se había dado una "nación de tenderos". Porque su ingenio, su habilidad y su talento le permitieron ganarse una gran fortuna, este reformador nunca será un revolucionario.

Finalmente, porque es al mismo tiempo extraordinariamente inteligente, siente curiosidad por todas las ciencias -desde la teología hasta la política, desde la astronomía hasta la historia- y es capaz de exponer con evidente claridad las cuestiones más oscuras, ejercerá sobre los hombres de su tiempo y también sobre los de los siglos venideros, un influjo mayor que el de cualquier otro escritor» (A. Maurois).

6.2. *La defensa del deísmo contra el ateísmo y el teísmo*

Existen *Diccionarios* en los que el término volterianismo se define como «la actitud de incredulidad burlona con respecto a las religiones».

Empero, para Voltaire, ¿existe o no Dios? En opinión de Voltaire no hay la menor duda sobre el hecho de que Dios existe. Para él, como para Newton, Dios es el gran ingeniero o maquinista que ideó, creó y

reguló el sistema del mundo. El reloj es una prueba inapelable de que existe el relojero. Y Dios, a juicio de Voltaire, existe porque existe un orden en el mundo. La existencia de Dios, en suma, se ve atestiguada por las «sencillas y sublimes leyes en virtud de las cuales los mundos celestiales se desplazan en el abismo de los espacios». En el *Tratado de metafísica*, Voltaire escribe que «después de habernos arrastrado así de duda en duda, de conclusión en conclusión [...] podemos considerar esta proposición: Dios existe, como la cosa más verosímil que los hombres puedan pensar [...] y la proposición contraria como una de las más absurdas». El orden del universo no puede proceder del azar, «antes que nada porque en el universo hay seres inteligentes, y vos no podríais probar que el solo movimiento produzca la inteligencia, y por último, porque -según vuestra confesión misma- puede apostarse uno contra el infinito que una causa inteligente es la que anima el universo. Cuando se está por completo solo ante el infinito, nos sentimos muy pobres. Cuando vemos una máquina hermosa, decimos que existe un maquinista y que tal maquinista debe tener una inteligencia excepcional. Ahora bien, sin duda el mundo es una máquina admirable: por lo tanto, existe una inteligencia admirable, dondequiera que esté. Un argumento de esta clase, concluye Voltaire, es viejo, pero no por eso carece de valor».

Dios existe. Pero también existe el mal. ¿Cómo conciliar la generalizada presencia del mal con la existencia de Dios? La respuesta de Voltaire es que Dios creó el orden del universo físico, pero la historia es asunto de los hombres. Tal es el núcleo doctrinal del deísmo. El deísta es alguien que sabe que Dios existe; pero, escribe Voltaire en el *Diccionario filosófico*, «el deísta ignora de qué forma Dios castiga, favorece y perdona; porque no es tan temerario como para caer en la

ilusión de conocer cómo actúa Dios». El deísta, además, «se abstiene [...] de adherirse a una secta en particular, todas ellas íntimamente contradictorias. Su religión es la más antigua y la más difundida; porque la simple adoración a un Dios ha precedido a todos los sistemas de este mundo. Habla una lengua que pueden entender todos los pueblos, aunque en lo demás no se entiendan para nada entre sí. Sus hermanos están dispersos por el mundo, desde Pekín hasta Cayena, todos los sabios son hermanos suyos. Considera que la religión no consiste en las doctrinas de una metafísica ininteligible, ni en vanas construcciones, sino en la adoración y en la justicia. Hacer el bien, ése es su culto; estar sometido a Dios, tal es su doctrina [...]. Socorre al indigente y defiende al oprimido».

Voltaire, por lo tanto, es un deísta. En nombre del deísmo, rechaza el ateísmo: «Algunos geómetras no filósofos han rechazado las causas finales; pero los verdaderos filósofos las admiten y, utilizando la frase de un conocido escritor, mientras el catequista anuncia a Dios a los niños, Newton lo demuestra a los sabios.» Además, señala Voltaire, «el ateísmo es un monstruo muy peligroso en aquellos que gobiernan; también lo es en las personas dedicadas al estudio, aunque su vida sea inocente, porque mediante sus estudios puede llegar hasta aquellos que viven en las plazas; y si no resulta tan funesto como el fatalismo, casi siempre resulta fatal para la virtud. Recordemos añadir, empero, que hoy se dan menos ateos que ninguna otra época: porque los filósofos han reconocido que no existe ningún ser vegetal sin una semilla, ninguna semilla sin un objetivo, etc., y que el trigo no nace de la putrefacción». Voltaire, pues, se muestra contrario al ateísmo. Y es contrario al ateísmo porque es deísta. Para el deísta, la existencia de Dios no es un artículo de fe, sino un resultado al que se llega mediante

la razón. En el *Diccionario filosófico*, Voltaire afirma: «Para mí es evidente que existe un Ser necesario, eterno, supremo, inteligente; y esto no es una verdad de fe, sino de razón [...]. La fe consiste en creer no aquello que parece verdadero, sino lo que parece falso a nuestro intelecto [...] existe la fe en cosas admirables, y la fe en cosas contradictorias e imposibles.» La existencia de Dios, por lo tanto, es un hecho de razón. En cambio, la fe sólo es superstición: «Casi todo lo que va más allá de la adoración a un Ser supremo y la sumisión del corazón a sus mandatos eternos, es superstición.» Por eso, las religiones positivas -con sus creencias, sus rituales y liturgias- son en su casi totalidad un cúmulo de supersticiones. «El supersticioso es a un bribón lo mismo que el esclavo es para el tirano. Más todavía: el supersticioso está gobernado por el fanático y se convierte en tal. La superstición, nacida en el paganismo, adoptada por el judaísmo, inficionó la Iglesia cristiana desde los primeros tiempos [...]. Hoy en día la mitad de Europa está convencida de que la otra mitad ha sido supersticiosa durante siglos, y lo continúa siendo en la actualidad. Los protestantes consideran las reliquias, las indulgencias, las penitencias corporales, las oraciones por los muertos, el agua bendita y casi todos los rituales de la Iglesia romana como una demencia supersticiosa. Según ellos, la superstición consiste en asumir prácticas inútiles como si fuesen prácticas indispensables.» No hay que asombrarse de que una secta considere supersticiosa a otra secta, y a todas las demás religiones: «Los musulmanes, en efecto, acusan de superstición a todas las sociedades cristianas, y a su vez, son acusados de lo mismo. ¿Quién juzgará este gran pleito? ¿La razón, quizás? Todas las sectas, sin embargo, pretenden tener la razón de su parte. Para decidirlo habrá que apelar a la fuerza, esperando el momento en que la razón penetre en un número de cabezas lo suficientemente grande como para que logre

desarmar a la fuerza.» Voltaire formula extensas enumeraciones de supersticiones, y concluye: «menos supersticiones, menos fanatismo; menos fanatismo, menos desventuras.» Es completamente inútil que Francia se jacte de ser menos supersticiosa que otros países: «¿Cuántas sacristías existen en las que podéis encontrar todavía trozos del vestido de la Virgen María, coágulos de su leche o caspa de sus cabellos? ¿Y no existe aún, en la iglesia de Puy-en-Velay, la punta del prepucio de su hijo, religiosamente conservada? ...] Podría citaros otros veinte ejemplos...» Añade también: «Españoles, que ya no se oigan entre vosotros los nombres de la Inquisición y de la Santa Hermandad. ¡Turcos que habéis sojuzgado a Grecia, monjes que la habéis embrutecido, desapareced de la faz de la tierra!»

6.3. *La defensa de la humanidad contra Pascal, sublime misántropo*

Las *Cartas filosóficas* I-VII versan sobre el pluralismo de las confesiones en Inglaterra y ponen el acento sobre la concordia religiosa y la tolerancia de la sociedad inglesa. Las cartas VIII-X tienen por objeto el régimen de libertad del pueblo inglés, tan diferente al sistema político de Francia. Las cartas XII-XVII se refieren a la filosofía inglesa y tratan de Bacon, Locke, Newton y la filosofía experimental, tan alejada de la metafísica escolástica y de la filosofía cartesiana que se practican en Francia. Las cartas XVIII-XXIV versan sobre literatura y centran su atención sobre la libertad y la influencia que ejercen los intelectuales sobre el resto de la sociedad. Las *Cartas filosóficas* son una obra de gran relevancia y fueron muy influyentes. Dieron a conocer en Francia, de una manera sistemática, el pensamiento político y filosófico inglés.

Sin embargo, la carta que en aquellos años suscitó una auténtica estupefacción -si .no un escándalo en sentido estricto- fue la vigésimo quinta, titulada *Remarques sur Pascal*. Para Voltaire el cristianismo, como todas las demás religiones positivas, es superstición. No obstante, el cristianismo había encontrado en Francia un apologista de una gran talla: Pascal. Por consiguiente, atacar a Pascal significaba minar el punto mas sólido de la tradición cristiana francesa. Y Voltaire se propone justamente esto: atacar a Pascal.

Voltaire sostiene: «Respeto el genio y la elocuencia de Pascal. [...] y precisamente porque admiro su genio, combato alguna de sus ideas.»

¿Qué ideas de Pascal hay que rechazar, o por lo menos, corregir? «En general, tengo la impresión de que Pascal escribió los *Pensamientos* con la intención de mostrar al hombre a una luz odiosa. Se empeña en pintarnos a todos como malvados e infelices. Escribe contra la naturaleza humana aproximadamente con el mismo tono con que escribía contra los jesuitas.» Aquí reside su primer error fundamental, ya que «atribuye a la esencia de nuestra naturaleza lo que sólo pertenece a algunos hombres. Injuria de modo elocuente a todo el género humano. Por eso, me atrevo a tomar la defensa de la humanidad contra este sublime misántropo; me atrevo a afirmar que no somos tan malvados ni tan infelices como él dice».

En opinión de Voltaire, el pesimismo de Pascal está fuera de lugar y si la concepción que Pascal tiene acerca del hombre está equivocada, Voltaire piensa que también es erróneo el camino que indica para salir de ese supuesto estado de miseria del hombre. Para Pascal, consiste en la verdadera religión, el cristianismo, que da razón de las

contradicciones inherentes al ser humano, de su miseria y de su grandeza. Sin embargo, replica Voltaire, también existen otras concepciones (el mito de Prometeo, el de Pandora, los dogmas de los siameses, etc.) que permitirían explicar estas contradicciones. Además, «la religión cristiana seguiría siendo igualmente verdadera, aunque no se esforzase por elaborar estos razonamientos especiosos [...]. El cristianismo enseña la simplicidad, la humanidad, la caridad; pretender traducirlo a metafísica significa convertirlo en una fuente de errores». Pascal sostiene también que, sin el más incomprendible de los misterios, nosotros resultaríamos incomprensibles para nosotros mismos. Voltaire objeta: «El hombre es inconcebible sin este misterio inconcebible: ¿qué clase de razonamiento es éste?» En realidad, «el hombre no es en absoluto un enigma, como gustáis pensar para tener el placer de resolverlo. El hombre ocupa su lugar en la naturaleza, superior al de los animales a los que se parece en sus órganos, inferior a otros seres a los que quizás se parece en el pensamiento. Como todo lo que vemos, es una mezcla de mal y de bien, de placer y de dolor. Está dotado de pasiones para actuar, y de razón para dirigir las propias acciones. Si el hombre fuese perfecto, sería Dios, y estos pretendidos contrastes -que vosotros llamáis contradicciones- son los ingredientes necesarios que constituyen aquel compuesto que es el hombre, el cual es lo que debe ser». En lo que concierne a la cuestión de la famosa apuesta pascaliana sobre la existencia de Dios (según la cual, dado que es preciso apostar, y puesto que si se vence se gana todo, y si se pierde, no se pierde nada, es razonable apostar que Dios existe), Voltaire señala que «una proposición semejante me parece más bien irrelevante y pueril: estas ideas de juego, de pérdidas y ganancias no se condicen con la gravedad de la argumentación». Pero aún hay más, porque «el interés que puedo tener en creer una cosa no constituye en

lo más mínimo una prueba de su existencia». Finalmente, para Pascal la búsqueda de diversiones y de ocupaciones externas es señal evidente de la miseria humana. Voltaire disiente de dicha opinión: «Este secreto instinto [de diversión], al ser el principio primero y el fundamento necesario de la sociedad, resulta más bien un don de la bondad de Dios y el instrumento de nuestra felicidad, que no el resultado de nuestra miseria.» Voltaire expone otros argumentos contra Pascal y afirma que omite otros comentarios que podrían formularse sobre los *Pensamientos* de Pascal. Termina sus consideraciones con la siguiente advertencia: «Me basta con la presunción de haber vislumbrado alguna distracción en este gran genio; para un espíritu limitado como el mío, es de gran consuelo el estar convencido que incluso los más grandes hombres se equivocan, igual que los hombres más corrientes.»

6.4. *Contra Leibniz y su «mejor de los mundos posibles»*

Si Voltaire está convencido de que incluso el gran genio de Pascal se equivoca en alguna ocasión, se halla aún más convencido de la falsedad y del carácter ilusorio del optimismo de Leibniz, «el metafísico más profundo de Alemania», para el cual este mundo no puede ser más que «el mejor de los mundos posibles». Voltaire, a diferencia de Pascal, no piensa que todo esté mal: «¿Por qué habríamos de experimentar horror ante nuestro ser? Nuestra existencia no es tan infeliz como se nos quiere hacer creer. Considerar que el universo es una cárcel y que todos los hombres son criminales en espera de ser ajusticiados es una idea de fanático.» Sin embargo, aunque se esté en desacuerdo con el profundo pesimismo de Pascal, Voltaire no se muestra ciego o insensible ante el mal que hay en el mundo. El mal existe: los horrores

de la maldad humana y las penas de las catástrofes naturales no son una invención de los poetas. Son hechos comprobables, que entran en colisión con el optimismo de los filósofos, contra la idea del «mejor de los mundos posibles». Ya en el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, Voltaire se preguntaba el por qué del sufrimiento inocente, la razón del «desorden eterno» y del «caos de desventuras» que nos toca contemplar en este «mejor de los mundos posibles»; allí decía que si es cierto que «todo, un día, estará bien» es nuestra esperanza, es una ilusión el afirmar que «hoy en día, todo está bien». No obstante, *Cándido o el optimismo* -auténtica obra maestra de la literatura y de la filosofía ilustrada- es la obra en la que Voltaire se propone reducir a su verdadera dimensión aquella filosofía optimista que quiere justificarlo todo, prohibiéndose así el entender algo. *Cándido* es una obra maestra: «El espíritu de *Cándido* inspiró a Renan, Anatole France e incluso a escritores de derechas como Charles Maurras y Jacques Bainville, por lo que el estilo de Voltaire -brillante, rápido, simple y claro- se convierte en ideal de todo un linaje de escritores franceses; aquellos que no habían adoptado al maestro de la escuela rival, Chateaubriand. Incluso en el extranjero, escritores como por ejemplo Byron deben mucho a la ironía volteriana» (A. Maurois).

El *Cándido* es una narración tragicómica. La tragedia está en el mal, en las guerras, en los abusos, en las enfermedades, en las violencias, en la intolerancia, en la superstición ciega, en la estupidez, en los robos y en las catástrofes naturales (como el terremoto de Lisboa) en que Cándido y su maestro Pangloss (símbolo de Leibniz) se debaten. La comedia reside en las insensatas justificaciones que Pangloss, y también su alumno Cándido, tratan de dar a las desdichas humanas.

¿Qué clase de maestro es Pangloss? «Pangloss enseñaba la metafísica-teólogo-cosmoloidiotología. Demostraba admirablemente que no hay efectos sin causa y que en este mejor de los mundos posibles, el castillo de Monseñor el barón es el más bello de los castillos, y Madama, la mejor baronesa posible. "Está probado -decía- que las cosas no pueden ser de otra manera: en efecto, porque todo está hecho para un fin, todo es necesariamente para el mejor fin. Advertir que las narices fueron hechas para que en ellas cabalguen los anteojos, y en efecto, tenemos anteojos; evidentemente, las piernas han sido hechas para que les pongamos las calzas, y tenemos calzas. Las piedras fueron creadas para ser talladas y para hacer castillos, y Monseñor posee, en efecto, un castillo hermosísimo; el barón más poderoso de la provincia debe ser el que esté mejor alojado, y dado que los cerdos fueron hechos para ser comidos, comemos cerdo todo el año. Por consiguiente, aquellos que han afirmado que todo va bien han dicho una tontería: es preciso decir que todo va del mejor modo"».

Cándido, expulsado del castillo del barón Thunder-ten-tronckle porque fue sorprendido en amorosa actitud con la señorita Cunegunda, es obligado a enrolarse en el ejército de los búlgaros (los prusianos) que están en guerra con los abaros (los franceses), y le dan una paliza horrosa. «No hay efecto sin causa, pensaba Cándido. Todo se encuentra necesariamente ligado y ordenado en vista de lo mejor. Era necesario que yo fuese expulsado de la presencia de Cunegunda, que fuese azotado y que mendigue el pan hasta que pueda ganármelo. Todo esto no podía ir de otra manera.» Cándido pensaba esto cuando se vio obligado a pedir limosna, después de haber huido de una sangrienta batalla: «En el mundo no hay nada más hermoso, ágil,

brillante y bien ordenado que los dos ejércitos. Las trompetas, los pífanos, los oboes, los tambores y los cañones creaban una armonía como no podría oírse ni siquiera en el infierno. Los cañones dieron la señal de partida, despedazando a unos seis mil hombres por cada bando; luego, la mosquetería se llevó del mejor de los mundos posibles a aproximadamente nueve o diez mil tunantes que inficionaban su superficie. La bayoneta se convirtió en razón suficiente de la muerte de algunos millares de hombres. El todo se evaluó en unas treinta mil almas. Cándido, que temblaba como un filósofo, se escondió lo mejor que pudo durante esa carnicería heroica. Finalmente, mientras los dos reyes, cada uno en su propio campo, hacían entonar un *Te Deum*, decidió marchar a otro sitio para discutir sobre los efectos y las causas.»

Después de diversas peripecias y de muchos dolores, Cándido vuelve a encontrar a Pangloss, completamente desfigurado, que le cuenta que Cunegunda «fue despanzurrada por los soldados búlgaros, después de haber sido violada lo mejor posible; rompieron la cabeza del barón, que quería defenderla; la baronesa fue despedazada [...] y, en cuanto al castillo no quedó piedra sobre piedra». Ante tales noticias, Cándido se desespera pregunta dónde está el mejor de los mundos y se desvanece. Cuando vuelve en sí, oye que Pangloss le dice: «Pero hemos sido vengados, porque los abaros hicieron lo mismo en una baroma cercana, que pertenecía a un señor búlgaro.» Cándido entonces pregunta a Pangloss por qué está tan desfigurado. Pangloss le contesta que a causa del amor. «¿Cómo es posible -le replica Cándido- que una causa tan hermosa haya producido en vos un efecto tan horrible?» Pangloss le responde: «Apreciado Cándido, ¿tenéis presente a Pascuina, la graciosa camarera de nuestra augusta

baronesa? Gusté entre sus brazos las delicias del paraíso, que ha producido estos tormentos del infierno, por los cuales me veis destruido. Ella estaba contagiada, y creo que debe haber muerto de ello. Pascuina recibió este regalo de un franciscano verdaderamente sabio que había querido remontarse a las fuentes: en efecto, la tomó de una vieja condesa que la había recibido de un capitán de caballería, quien la debía a una marquesa que era deudora a su vez de un paje, al cual le había llegado por medio de un jesuita que, siendo aún novicio, la había recibido por vía directa a través de uno de los compañeros de Cristóbal Colón. Por lo que a mí respecta, no la pasaré a nadie, ya que estoy a punto de morir.» Ante tal descripción de la sórdida historia, Cándido le pregunta a Pangloss si es el diablo el iniciador de tal genealogía. Empero, aquel «gran hombre» de Pangloss responde: «En absoluto, era una cosa indispensable, un ingrediente necesario en el mejor de los mundos. Hasta tal punto, que si Colón no hubiese recogido en una isla de América esta desventura que envenena la fuente de la generación, que a menudo impide la generación misma y es de manera evidente justamente lo contrario a la frontera de la naturaleza, no tendríamos ni el chocolate ni la cochinilla. Conviene señalar también que, hasta la fecha, en nuestro continente esta enfermedad es -como la controversia- exclusivamente nuestra. Los turcos y los indios, los persas y los chinos, los siameses y los japoneses aún no la conocen: pero existe una razón suficiente para que a su vez la conozcan dentro de pocos siglos. Mientras tanto, entre nosotros ha realizado progresos maravillosos, especialmente en estos grandes ejércitos formados por honrados mercenarios bien educados, gracias a los cuales se decide la suerte de los Estados; puede garantizarse que, cuando treinta mil hombres entablan una batalla contra un contingente similar de tropas, en cada bando hay veinte mil sifilíticos.»

Al llegar al puerto de Lisboa, un anabaptista generoso y bueno - que había socorrido a Pangloss y a Cándido- muere ahogado al tratar de ayudar a un marinero que le había maltratado y que había caído al mar. «Cándido se acerca, ve a su bienhechor que sale un instante a la superficie y luego es engullido para siempre: quisiera arrojarle al mar tras él; el filósofo Pangloss se lo impide, demostrándole que la bahía de Lisboa había sido creada precisamente para que este anabaptista se ahogase allí.» Al entrar en la ciudad, de inmediato caen en la cuenta de que la tierra comienza a temblar, el mar se levanta hirviendo en el puerto y arranca las naves a la sujeción del anda; remolinos de llamas y cenizas cubren las plazas y las casas se derrumban. Treinta mil habitantes se ven aprisionados por los escombros. «Este terremoto no es cosa nueva, dice Pangloss; la ciudad de Lima pasó por lo mismo en América, el año pasado: idénticas causas, idénticos efectos. Sin duda alguna, debe haber un filón subterráneo de azufre, que va desde Lima hasta Lisboa.» «Nada más probable -responde Cándido-, pero por favor ¡un poco de aceite y de vino!» «¿Cómo probable? -replicó Pangloss-; sostengo que se trata de cosa demostrada.»

Las vicisitudes de ambos no acaban aquí. De lo dicho hasta ahora, se comprende qué es *Cándido* y qué quiso manifestar Voltaire a través de esta: obra. Después de otras turbulentas aventuras, los dos protagonistas llegan a Constantinopla (en realidad, Cunegunda no había muerto, pero se había vuelto extremadamente fea). Allí, Cándido, Pangloss y otro filósofo, Martín, se encuentran con un viejo sabio musulmán que no se interesa por la política ni discute sobre la armonía preestablecida, ni se inmiscuye en los asuntos de los demás. «Sólo poseo veinte yugadas, dice el sabio turco, que cultivo junto con mis

hijos; el trabajo aparta de nosotros tres grandes males: el aburrimiento, el vicio y la necesidad.» La sabiduría del viejo turco contagia en cierto modo a los tres filósofos. «Las grandezas -dice Pangloss- son muy peligrosas.» «También sé -afirma Cándido- que es preciso cultivar nuestro huerto.» Y Martín sostiene: «Trabajemos sin discutir; es la única manera de que la vida se vuelva soportable.»

«Es preciso cultivar nuestro huerto»: no se trata de una huida ante las exigencias de la vida, sino del modo más adecuado para vivirla y para cambiar, en lo que nos sea posible, dicha realidad. No todo es mal y tampoco todo es bien. El mundo está lleno de problemas. La tarea de cada uno de nosotros consiste en no eludir nuestros propios problemas, sino afrontarlos, haciendo lo que esté a nuestro alcance para resolverlos. Nuestro mundo no es el peor de los mundos posibles, pero tampoco es el mejor. «Es preciso cultivar nuestro huerto», hay que afrontar nuestros problemas, para que este mundo pueda mejorar paulatinamente o, al menos, no empeorar.

6.5. *Los fundamentos de la tolerancia*

Para que este mundo fuese más civilizado y nuestra vida, más soportable, Voltaire combatió a lo largo de toda su existencia una gran batalla en favor de la tolerancia. La tolerancia, para Voltaire, tiene su fundamento teórico en el hecho de que, tal como demostraron «hombres como Gassendi y Locke, con nuestras propias fuerzas nada podemos saber acerca de los secretos del Creador». No sabemos quién es Dios, no sabemos qué es el alma, y muchas cosas más. Sin

embargo, hay quien se arroga el derecho divino a la omnisciencia y de aquí surge la intolerancia.

En la voz «tolerancia» del *Diccionario filosófico* podemos leer: «¿Qué es la tolerancia? Es la solución de la humanidad. Todos nos hallamos repletos de debilidades y errores: perdonémonos nuestras estupideces recíprocamente, es la primera ley de la naturaleza. En la Bolsa de Amsterdam, de Londres, de Surat o de Basora, el seguidor de Zaratustra, el baniano, el judío, el mahometano, el deísta chino, el brahmán, el cristiano griego, el cristiano romano, el cristiano protestante, el cristiano cuáquero trafican unidos durante todo el día: nadie alzarán jamás el puñal en contra de otro, con objeto de ganar un alma para su propia religión. ¿Por qué, entonces, nos estamos degollando casi sin interrupción, a partir del primer concilio de Nicea?» Nuestro conocimiento es limitado y todos estamos sujetos al error: ésta es la razón de nuestra tolerancia recíproca. «En todas las demás ciencias estamos sujetos a error. ¿Qué teólogo tomista o escotista osaría defender seriamente que se encuentra del todo seguro de sus afirmaciones?» Las religiones, empero, están en guerra las unas contra las otras, y en el interior de cada religión las diversas sectas se combaten terriblemente entre sí. Es evidente, dice Voltaire, que «debemos tolerarnos mutuamente, porque todos somos débiles, incoherentes, sujetos a la inconstancia y al error. ¿Un junco que el viento hunda en el fango acaso puede decirle al junco que esté aliado suyo, hundido en diferente dirección: "Arrástrate como me arrastro yo, miserable, o te denunciaré para que te arranquen y te quemen"?» La intolerancia va unida a la tiranía y «el tirano es aquel soberano que no conoce más ley que su capricho, que se apropia de los bienes de sus

súbditos y luego los alista en la milicia para ir a apropiarse de los bienes de los vecinos».

Volviendo a la intolerancia estrictamente religiosa, Voltaire sostiene que la Iglesia cristiana se ha visto casi siempre desgarrada por las sectas: «A menudo el mártir era considerado como un apóstata por sus hermanos, y el cristiano carpocraciano expiraba bajo el hacha del verdugo romano, excomulgado por su compañero ebionita, el cual a su vez era anatémizado por el sabeliano.» Según Voltaire, «una discordia tan terrible, que dura desde hace tantos siglos, es una lección muy clara de que debemos perdonarnos mutuamente los errores: la discordia es la gran plaga del género humano y su único remedio es la tolerancia». Esta verdad es una verdad que todos aceptan, cuando piensan en ello y meditan a solas. «¿Por qué, entonces, estos mismos hombres que en privado admiten la indulgencia, la benevolencia y la justicia, se alzan públicamente con tanto furor en contra de estas virtudes? ¿Por qué? Porque su interés es su dios y todo lo sacrifican a este monstruo que adoran.»

6.6. *El caso Calas y el «Tratado sobre la tolerancia»*

Voltaire, a través de su *Tratado sobre la tolerancia*, llevó a cabo un ataque a dicho «monstruo», un ataque que hizo época y que aún hoy provoca debates. Hacia finales de marzo de 1762, un viajero que procedía del Languedoc se detuvo en Femey y relató a Voltaire un hecho que había conmocionado a la ciudad de Toulouse. Allí, hacía poco tiempo, el comerciante calvinista Jean Calas había sido sometido a torturas, colgado y quemado por orden del parlamento de la ciudad.

Jean Calas -que había muerto perdonando a sus torturadores- había sido acusado de asesinar a su hijo Marc-Antoine, con objeto de impedirle el hacerse católico. En realidad, únicamente se trató de un caso de bárbara y cruel intolerancia religiosa. Una salvaje multitud de católicos fanáticos y jueces también fanatizados condenaron a un inocente. Bajo la emoción de estos hechos Voltaire escribió el *Tratado sobre la tolerancia*. Como se lee en una carta fechada el 24 de enero de 1763, escrita a un amigo, redacta su obra con el siguiente objetivo: «Ya no se puede evitar que lean Calas sea sometido al suplicio; pero es posible convertir en execrables a sus jueces, que es lo que yo me propongo. Así, me he empeñado en poner por escrito todas las razones que podrían justificar a dichos jueces; me he devanado los sesos para hallar el modo de excusarlos y no he encontrado otra cosa que motivos para diezmarlos».

En el *Tratado sobre la tolerancia* Voltaire se expresa en los siguientes términos con respecto al proceso contra la familia Calas.

Todos los días se reunieron trece jueces para llevar a cabo el proceso. No había, no podía haber ninguna prueba contra la familia; pero la religión traicionada ocupaba el lugar de las pruebas. Seis jueces insistieron durante mucho tiempo pidiendo la condena de Jean Calas, de su hijo y de Lavaisse [un amigo de la familia Calas] al potro de tortura, y de la mujer de Jean Calas a la hoguera. Los otros siete, más moderados, querían por lo menos que la cuestión se sometiese a examen. Los debates fueron extensos y reiterados. Uno de los jueces, convencido de la inocencia de los acusados y de la imposibilidad del delito, habló con energía en favor de éstos; opuso el celo de la humanidad al celo de la severidad; se convirtió en defensor público de

los Calas en todas las casas de Toulouse, donde el clamor incesante de la religión traicionada pedía la sangre de aquellos desgraciados. Otro de los jueces, famoso por su violencia, hablaba en la ciudad con tanta ira en contra de los Calas como entusiasmo ponía el primero en defenderles. El escándalo llegó a un grado tal que ambos fueron obligados a declarar su abstención del juicio, y se retiraron al campo.

Empero, por una extraña desventura, el juez favorable a los Calas fue tan delicado como para persistir en su abstención, mientras que el otro volvió a dar su voto contra aquellos a quienes no debía juzgar. Este voto fue decisivo para la condena al potro, porque no hubo más que ocho votos contra cinco, pues uno de los jueces contrarios acabó por pasar -después de muchas discusiones- al bando de los más severos.

Al parecer cuando se trata de un parricidio y de condenar a un padre de familia a la más atroz de las torturas, el juicio tendría que ser unánime, porque las pruebas de un crimen tan inaudito habrían de ser claramente evidentes para todos: la más mínima duda en un caso semejante serviría para que un juez echase a temblar antes de firmar una condena a la muerte. Cada día se nos hace sentir la debilidad de nuestra razón y la insuficiencia de nuestras leyes; pero su miseria se vuelve más evidente que nunca cuando la mayoría de un solo voto condena al potro a un ciudadano. En Atenas se requerían cincuenta votos más que la mitad para pronunciar una condena de muerte. ¿Qué cabe deducir de ello? Que los griegos eran más sabios y más humanos que nosotros, cosa que sabemos inútilmente.

Al hablar del caso Calas, Voltaire enumera una larga serie de horrores causados por el fanatismo y la intolerancia. ¿Cuál será el

remedio contra esta dolencia tan salvaje? Esta es la respuesta sagaz y apasionada del sabio ilustrado: «El medio mejor para disminuir el número de los maníacos, si es que sigue habiéndolos, consiste en confiar esta enfermedad del espíritu al régimen de la razón, que de manera lenta pero infalible ilumina a los hombres. Esta razón más suave, es humana; inspira indulgencia; sofoca la discordia, consolida la virtud, vuelve agradable la obediencia a las leyes, asegurando su cumplimiento mejor que la fuerza. ¿Y no se tendrá en cuenta para nada el ridículo universal que hoy rodea al fanatismo? Este ridículo es una barrera poderosa contra los excesos de todos los sectores.» Contra los excesos, por ejemplo, de aquellos teólogos que están henchidos de fanatismo y de odio. Afortunadamente, «la controversia teológica es una enfermedad epidémica que se está acabando; esta plaga, de la que ya estamos curados, sólo exige un régimen de mansedumbre». Como es evidente, Voltaire se mostraba aquí muy optimista: la disputa teológica puede cambiar de ropaje y convertirse en disputa ideológica, siendo tan feroz como aquélla o incluso más. Esto fue lo que sucedió a continuación.

En todo caso, para Voltaire «el derecho natural es aquel que la naturaleza impone a todos los hombres. Habéis criado a vuestro hijo, él os debe respeto porque sois su padre, y reconocimiento porque sois su bienhechor. Tenéis derecho a los productos de la tierra que habéis cultivado con vuestras manos. Habéis dado y recibido una promesa y hay que cumplirla». El derecho humano, afirma Voltaire, «no puede fundarse en otra cosa que no sea este derecho natural; el gran principio, el principio universal de unos y otros, sobre toda la tierra, es: "No hagas lo que no quieras que te hagan a ti." Ahora bien, si se obedece este precepto, ningún hombre tendría que decirle a otro: "Cree

lo que yo creo y lo que tú no puedes creer, o morirás." Esto es lo que se dice en Portugal, en España, en Goa.

En otros países, algunos se contentan con decir: "Cree, o te aborrezco; cree, o te haré todo el mal que esté a mi alcance; monstruo, no tienes mi religión, y por lo tanto, no tienes ninguna religión: ¡es preciso que tus vecinos, tu ciudad, tu provincia sientan horror ante ti!"» Si esta conducta fuese conforme al derecho humano, sería preciso - señala Voltaire- «que el japonés execrase al chino, el cual execraría a su vez al siamés; éste perseguiría a los habitantes de las tierras del Ganges, quienes a su vez se echarían sobre los que viven en el Indostán; un mongol le arrancaría el corazón al primer malabar que se encontrase; el malabar destrozaría al persa, quien se dedicaría a masacrar al turco; y todos juntos se precipitarían sobre los cristianos, que durante tanto tiempo se han devorado entre sí. Por lo tanto, el derecho a la intolerancia es algo absurdo y bárbaro: es el derecho de los tigres; es aún más horrendo, porque los tigres sólo se despedazan para comer, y nosotros nos exterminamos por simples párrafos».

J. Benda sostuvo que las ideas de Voltaire inspiraron la legislación de la revolución francesa, las de la Tercera República, y se encuentran en la base de la teoría democrática. En realidad, «los grandes principios del Estado laico, de la soberanía popular, de la igualdad de derechos y de deberes, del respeto a las prerrogativas naturales de los individuos y de los pueblos, de la necesidad de una convivencia pacífica entre las diferentes opiniones en el seno de la vida social, de los imprescriptibles derechos a la libertad de pensamiento y de las ventajas de la libre crítica; la generosa y optimista noción de una lucha incesante contra los prejuicios y la ignorancia, y de una confiada propaganda difusora de la

cultura, como instrumentos esenciales para el progreso de nuestra civilización: todas estas cuestiones -que habían sido tratadas con mayor o menor intensidad por muchos escritores del siglo XVIII y a veces incluso del XVII o del XVI- fueron replanteadas por Voltaire, quien las renovó y defendió con una agudeza analítica tan clara y convincente, con una riqueza de referencia., históricas y de polémicas menciones a la realidad contemporánea, con un vigor sintético, una coherencia moral y una valentía tan notables, que su eficacia quedó multiplicada de golpe; cabe decir que sólo con él empezaron a fortalecerse y a pesar de un modo realmente decisivo» (M. Bonfantini).

7. MONTESQUIEU: LAS CONDICIONES DE LA LIBERTAD Y EL ESTADO DE DERECHO

7.1. *Su vida y el significado de su obra*

«Después de haber leído el *Espíritu de las leyes*, el naturalista Charles Bonnet escribió al autor: "Newton descubrió las leyes del mundo natural: vos, señor, habéis descubierto las del mundo intelectual." Sin llegar a tanto, Montesquieu -erudito, moralista, jurista, político, viajero, cosmopolita- en su obra maestra se había propuesto aplicar el método experimental al estudio de la sociedad humana; formular algunos principios universales para organizar con criterio lógico la infinita multiplicidad de los usos, las normas jurídicas, las creencias religiosas y las formas políticas; establecer, por último, las leyes objetivas de acuerdo con las cuales se articula de manera permanente - bajo la apariencia del azar- el variado comportamiento de los hombres. No rechazó la concepción maquiavélica de la política como fuerza, sino

que la integró, a través de una pormenorizada consideración, junto con las otras infinitas causas -históricas, políticas, físicas, geográficas, morales- que actúan sobre los acontecimientos humanos. Trasladando al estudio de la sociedad los criterios propios del método experimental, fue uno de los padres de la sociología; sin embargo, en cuanto filósofo ilustrado, compartió la fe ilustrada en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad. Renunció a la búsqueda de la mejor forma de Estado, tan frecuente en la literatura utópica, y trató de establecer en concreto cuáles son las condiciones que garantizan en los diversos regímenes políticos el *optimum* de la convivencia civil: la libertad. Su realismo y su relativismo se consolidan a través de otro intento normativo, con una invitación a la racionalización de las leyes y de las instituciones» (P. Casini).

Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu, nació en el castillo de La Brede, cerca de Burdeos, en 1689. Llevó a cabo sus estudios de derecho, primero en Burdeos y luego en París, y fue consejero (1714) y más tarde (1716) presidente de sección en el parlamento de Burdeos (antes de la revolución, los parlamentos franceses eran órganos judiciales). Montesquieu ocupó el cargo de presidente del parlamento hasta 1728, fecha en que -como entonces se solía hacer- vendió su cargo. Empezó entonces diversos viajes por Italia, Suiza, Alemania, Holanda e Inglaterra. En este último país residió durante más de un año (1729-1731), y al estudiar la vida política inglesa, concibió aquella elevada opinión sobre sus instituciones políticas, que podremos comprobar en su obra principal: *El espíritu de las leyes*. Regresó a Francia en 1731, estableciéndose en el castillo de La Brede, donde -aparte de algunos breves períodos en París, ya que

en 1727 había sido elegido miembro de la Academia- vivió trabajando en sus distintas obras, hasta su fallecimiento ocurrido en 1755.

Montesquieu escribió sobre temas diversos, tanto literarios como científicos, si bien su interés predominante -la ciencia política- ya se había manifestado en algunas de sus *Lettres persanes*, publicadas con carácter anónimo en 1721. En 1733 publicó las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* y las *Réflexions sur la Monarchie universelle*. En 1748, después de veinte años de trabajo, publicó *De l'esprit des loix* (o como se escribe en francés contemporáneo, *lois*). A esta obra le siguieron en 1750 una *Défense* y los *Eclaircissements*. Se ha perdido el *Traité des devoirs* (1725), del que sólo nos quedan unos cuantos fragmentos y un resumen. También poseen una cierta relevancia para la comprensión de sus ideas las *Pensées* que Montesquieu dejó en manuscrito.

7.2. Las razones de la excelencia de la ciencia

En Montesquieu se pone de manifiesto la confianza ilustrada en la ciencia. En sus *Discursos y memorias* podemos leer: «La diferencia entre las grandes naciones y los pueblos salvajes se reduce al hecho de que aquéllas se han aplicado a las artes y a las ciencias, mientras que éstos las han descuidado por completo.» Las ciencias «resultan extremadamente útiles en la medida en que liberan a los pueblos de perniciosos prejuicios». Sin embargo, las razones que militan en favor del estudio de las ciencias no se reducen a esto: a) «la primera es la satisfacción interior que se experimenta al crecer la dignidad de la propia naturaleza, aumentando la inteligencia de un ser inteligente»; b)

«la segunda es una cierta curiosidad que poseen todos los hombres y que jamás estuvo tan justificada como en nuestro siglo. Todos los días nos llegan noticias de nuevas ampliaciones en las fronteras de nuestro saber, los científicos se maravillan ante la vastedad de sus conocimientos, y la grandiosidad misma de sus éxitos les lleva en ocasiones a dudar de que sean reales»; c) «una tercera razón que nos debe animar a la investigación científica es la fundada esperanza de conseguir resultados positivos. El carácter extraordinario de las conquistas de nuestro siglo reside en el hecho de que ya no se trata de descubrir simples verdades, sino de cuáles son los métodos necesarios para probarlas; no se trata de una simple piedra, sino de los instrumentos y máquinas necesarios para construir el edificio completo. Un hombre se jacta de poseer oro; otro, de saberlo fabricar: resulta obvio que el verdadero rico es el segundo»; d) «una cuarta razón es nuestra propia felicidad. El amor a los estudios es la única de nuestras pasiones que, por así decirlo, es eterna; todas las demás nos abandonan a medida que la frágil máquina de la que surgen se acerca a su fin [...]. Por lo tanto, es necesario construirse una felicidad que nos acompañe en todas las edades: la vida es tan breve que no podemos conceder la más mínima importancia a una felicidad que, por lo menos, no dure lo mismo que nosotros». Más aún: e) «otra razón que nos debe alentar a aplicamos a los estudios es la utilidad que de ello puede extraer la sociedad de la que formamos parte; podremos añadir nuevas comodidades a las muchas de las que ya gozamos. El comercio, la navegación, la astronomía, la geografía, la medicina, la física han recibido un impulso muy vigoroso gracias al trabajo de quienes nos precedieron: ¿qué otro fin puede ser más noble, por lo tanto, que el trabajar para que los hombres que vengan después de nosotros sean todavía más felices que lo que nosotros hemos sido?»

7.3. Las «*Cartas persas*»

La confianza que Montesquieu demuestra por las ciencias naturales es muy sólida. Su intención de investigar los acontecimientos históricos y sociales con el método característico de las ciencias naturales ya se puede constatar en las *Cartas persas*, donde aparecen también otros ingredientes de la mentalidad ilustrada. En realidad, «la tendencia a aplicar el método experimental a los fenómenos históricos sociales, la herencia escéptica y racionalista de los *mécreants* eruditos, la utilización de la ironía con funciones críticas y pragmáticas, se combinan de manera muy original en las *Cartas persas* [...], que bajo la apariencia de exotismo y con la función literaria acostumbrada en la novela epistolar, constituyeron en sentido estricto un manifiesto de la ilustración» (P. Casini). La ficción literaria consiste en que Usbek, joven persa ingenuo en apariencia pero en realidad agudo y despiadado, escribe cartas referentes al viaje de instrucción que realiza por Europa. En dichas epístolas fustiga los vicios de las clases dirigentes, ridiculiza al clero, muestra el carácter despreciable de las discusiones teológicas, pone de manifiesto la corrupción de la corte y lo absurdo de las costumbres imperantes, denuncia el despotismo, se interesa por la condición de las mujeres, del derecho penal, de las finanzas, de las formas de gobierno y de los problemas demográficos.

Posee gran interés la carta LXXXIII, en la que se plantea una concepción racionalista y naturalista de la justicia, típica de la filosofía ilustrada. Montesquieu escribe: «La justicia es una relación de conveniencia que existe realmente entre dos cosas: tal relación es la

misma siempre, sea quien fuere el que la considera, sea Dios, sea un ángel o sea el hombre.» La justicia, en la vida social de los hombres, surge de la virtud y no de las leyes coercitivas del Estado. En este contexto resultan significativas las cartas XI-XIV, en las que se expone el apólogo de los trogloditas. Feroz, invencible y enemigo de cualquier norma de convivencia, el pueblo troglodita llega hasta el extremo de la destrucción general. Sin embargo, vuelve a resurgir y prospera gracias a la obra de dos hombres justos, cuyo ejemplo permite que nazca un pueblo nuevo, educado en la virtud de la justicia. Se admite de forma unánime que esto constituye una crítica a la tesis de Hobbes según la cual sólo puede obtenerse la paz de un pueblo mediante la fuerza del Estado que aplaca la furia de las pasiones egoístas.

A continuación veremos una serie de observaciones que dan a entender el tono de la obra. Con respecto a las disputas teológicas, hallamos escrito: «Existe [...] una infinita cantidad de doctores, ocupados continuamente en plantear nuevas cuestiones acerca de la religión [...]. Te puedo asegurar que jamás ha existido un reino tan desgarrado por las guerras civiles como el de Cristo. Aquellos que ponen en circulación proposiciones nuevas son calificados de herejes [...], pero he oído decir que en España y en Portugal hay ciertos derviches que no entienden de razones y que hacen quemar a un hombre como si fuese un puñado de zarzas [...].

Veo aquí a mucha gente que está ocupada en disputas inacabables en torno a la religión; tengo la impresión, no obstante, de que rivalizan en observarla lo menos posible.» Con respecto a la intolerancia, se afirma:

«Admito que las historias están llenas de guerras de religión. Pero si se observa con atención, no es la multiplicidad de religiones lo que produjo tales guerras, es el espíritu de intolerancia característico de la secta que se consideraba dominante; es aquel espíritu proselitista que los judíos aprendieron de los egipcios y que más tarde se difundió - como una enfermedad epidémica- entre mahometanos y cristianos; en suma, se trata de aquella embriaguez del espíritu, cuyos avances acaban por provocar un eclipse total de la razón humana.» Por lo que se refiere a la mayor diferencia que existe entre la política asiática y la de algunos Estados europeos, Usbek sostiene: «Una de las cosas que más excitaban mi curiosidad al llegar a Europa fue la historia y el origen de las repúblicas. Tú sabes que la mayoría de los asiáticos ni siquiera posee la noción de un gobierno de esta clase ni tiene la imaginación suficiente como para llegar a pensar que puede existir, sobre la faz de la tierra, un gobierno que no sea el despótico.»

Sobre los ingleses leemos: «No todos los pueblos de Europa están igualmente sujetos a sus príncipes; el impaciente humor de los ingleses, por ejemplo, no le permite a su rey hacer sentir demasiado su propia autoridad; las virtudes que menos aprecian son la sumisión y la obediencia. A este propósito, sostienen cosas realmente extraordinarias. Según ellos, sólo existe un vínculo que pueda unir de veras a los hombres: la gratitud [...]. Pero si un príncipe, en lugar de hacer que sus súbditos vivan felices, pretende ahogarlos y oprimirlos, desaparece todo motivo para obedecerle: ya no hay nada que los ate a él y los súbditos recobran su libertad natural. Sostienen, en efecto, que ningún poder ilimitado puede ser considerado como legítimo, precisamente porque su origen no puede haber sido legítimo. Dicen que no se puede atribuir a otro un poder mayor que el que tengamos

nosotros sobre nosotros mismos. Ahora bien, no poseemos un poder ilimitado sobre nosotros: por ejemplo, no podemos quitarnos la vida. Nadie, por lo tanto, tiene tal poder sobre la tierra, concluyen ellos.» A estos sentimientos de admiración hacia los ingleses, les corresponde una sarcástica ironía hacia el rey de Francia y hacia el papa. «El rey de Francia es el príncipe más poderoso de Europa. Aunque no posee minas de oro, como su vecino el rey de España, es más rico que éste porque sabe extraer oro de la vanidad de sus súbditos, que es más inagotable que una mina. Se le ha visto emprender y sostener largas guerras sin más recursos que la venta de títulos nobiliarios y, por un milagro del orgullo humano, sus tropas eran pagadas con regularidad, las fortalezas recibían suministros y las flotas estaban equipadas. Por lo demás, este rey es un gran mago: ejerce su poder sobre el espíritu de sus súbditos; les hace pensar lo que él quiere [...]. Llega incluso a hacerles creer que es capaz de curarlos de toda clase de males por el mero hecho de tocarles, tan grande es la fuerza y el poder que tiene sobre los espíritus.» Sin embargo, aunque el rey de Francia es un gran mago, en opinión de Montesquieu hay otro mago todavía más notable que él. «Este mago es el papa. Logra hacer creer que tres y uno son la misma cosa, que el pan que se come no es pan, o que el vino que se bebe no es vino, y otras mil cosas de este tipo [...]. El papa es el jefe de los cristianos. Se trata de un viejo ídolo, al que se incensa por costumbre. Hubo un tiempo en que los príncipes le temían [...] pero ahora ya no causa temor a nadie. Pretende ser el sucesor de uno de los primeros cristianos, que se llamaba san Pedro; se trata, sin duda, de una rica herencia: posee inmensos tesoros y es dueño de un gran país.» Acerca del cristianismo hallamos observaciones como las siguientes: «Sabrás [...] que la religión cristiana está sobrecargada de una infinidad de prácticas cuyo cumplimiento es muy difícil; por lo tanto,

se ha pensado que resultaba más fácil obtener una dispensa de los obispos, que no poner en práctica todos esos preceptos, lo cual se ha hecho en aras de la utilidad pública. De modo que si se quiere evitar el cumplimiento del Ramadán, substraerse a las formalidades del matrimonio, renunciar a un voto, desposarse en contra de las prohibiciones de la ley, o incluso faltar a los propios juramentos, se acude al obispo o al papa, que enseguida conceden la dispensa.»

7.4. *El «Espíritu de las leyes»*

El análisis empírico de los hechos sociales -que se pone de manifiesto en las *Cartas persas*, está presente en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia*- también es un elemento característico del *Espíritu de las leyes*. En efecto, esta obra «responde a la exigencia, que cada vez madura más en el pensamiento de Montesquieu, de estudiar las leyes de la vida social y política mediante la observación directa y empírica, y no con el método apriorístico y abstracto de los ilustrados. Dichas leyes ya no se entienden como principios racionales e ideales, sino como relaciones constantes entre fenómenos históricos» (G. Fassó). Montesquieu escribe: «Muchas son las cosas que gobiernan a los hombres: los climas, las religiones, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, los usos... y de todo esto surge un espíritu general.» Por «espíritu de las leyes» hay que entender las relaciones que caracterizan a un conjunto de leyes positivas e históricas que regulan los intercambios humanos en las diversas sociedades.

La ley en general es la razón humana, en la medida en que gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación son aquellos casos particulares en los que se aplica dicha razón humana. Estas deben adaptarse tan perfectamente al pueblo para el que han sido elaboradas que, sólo en casos muy infrecuentes, las de una nación pueden convenirle a otra [...]. Deben hacer [...] referencia a la geografía física del país; al clima, glacial, tórrido o templado; a la calidad, situación y tamaño del país, al género de vida de sus pueblos, campesinos, cazadores o pastores; deben estar relacionadas con el grado de libertad que la constitución puede tolerar; con la religión de los habitantes, con sus inclinaciones, sus riquezas, su cantidad, su comercio, sus costumbres y sus usos. En fin, están en relación entre sí y con sus orígenes; con los propósitos del legislador, con el orden de las cosas sobre las cuales se fundamentan. En consecuencia, es necesario estudiarlas bajo todos estos diferentes aspectos. Esta es la empresa que intenté en mi obra. Examinaré todas estas relaciones: su conjunto constituye lo que denomino el espíritu de las leyes.

Por lo tanto las leyes son diversas en cada pueblo, dependen del clima, las tareas básicas, la religión, y así sucesivamente. Montesquieu no se enfrenta con un esquema apriorístico -abstracto y absoluto- a la masa inmensa de hechos empíricos que conciernen las leyes de los diferentes pueblos. Sin embargo, impone un orden a la ilimitada serie de observaciones empíricas apelando a principios concretos que, no sólo sirven para ordenar las mencionadas observaciones empíricas, sino que también reciben de éstas un fuerte respaldo empírico. Estos son los esquemas ordenadores de Montesquieu: «Existen tres géneros de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico [...]. El gobierno

republicano es aquel en el cual el pueblo en su totalidad -o una parte de él- posee el poder soberano el monárquico es aquel en el que gobierna uno solo, pero basándose en leyes fijas e inmutables; mientras que en el despótico también gobierna uno solo, pero sin leyes ni reglas, decidiendo todas las cosas fundándose en su voluntad y en su capricho.» Estas tres formas de gobierno poseen unos principios éticos correspondientes: la virtud, para la forma republicana; el honor, para la monárquica, y el temor, para la despótica. La forma o naturaleza del gobierno «es aquello que lo hace ser tal, el principio que le lleva a actuar. Una cosa es su estructura peculiar, y otra, las pasiones humanas que lo mueven». Es obvio, dice Montesquieu, que las leyes deben estar relacionadas con el principio del gobierno y con su naturaleza. Para que se vea con más claridad, «no hace falta demasiada probidad para que un gobierno monárquico o despótico puedan mantenerse y defenderse. La fuerza de las leyes en aquél, y el brazo amenazador del príncipe en éste, regulan y gobiernan todas las cosas. En un Estado popular, empero, hace falta otro resorte, la virtud. Esta aserción es conforme a la naturaleza de las cosas y además se ve confirmada por toda la historia universal. En efecto, es evidente que en una monarquía, donde quien manda cumplir las leyes se considera por encima de éstas, se necesita menos virtud que en un gobierno popular, donde quien manda cumplir las leyes es consciente de que también él está sometido a ellas y sabe que debe soportar su peso [...]. Cuando dicha virtud desaparece, la ambición entra en los corazones más proclives a ella y la avaricia se adueña de todos. Las aspiraciones se dirigen hacia otras finalidades: lo que antes se amaba, ahora se menosprecia; antes se era libre bajo las leyes, ahora se quiere ser libre contra las leyes».

Por lo tanto, tenemos tres formas de gobierno inspiradas por tres principios. Estas tres formas de gobierno pueden corromperse, y «la corrupción de un gobierno comienza casi siempre por la corrupción de su principio». Por ejemplo, «el principio de la democracia no sólo se corrompe cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino también cuando se propaga un espíritu de extremada igualdad y todos pretenden ser iguales a aquellos que eligió para mandar». Montesquieu aclara en los siguientes términos este importante pensamiento: «Tan lejos como el cielo de la tierra, el verdadero espíritu de igualdad está alejado del espíritu de extremada igualdad. El primero no consiste en absoluto en que todos manden, o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a iguales. No pretende en absoluto carecer de amos, sino en tener a iguales por amos [...]. El lugar natural de la virtud se halla aliado de la libertad, pero no puede sobrevivir junto a la libertad excesiva, igual que no puede sobrevivir en la esclavitud.» Por lo que, en segundo lugar, hace referencia al principio monárquico, éste «se corrompe cuando las máximas dignidades se convierten en símbolo de la máxima esclavitud, cuando los grandes se ven privados del respeto popular y se transforman en viles instrumentos de un poder arbitrario. Se corrompe aún más cuando se contraponen el honor a los honores, y se puede estar al mismo tiempo cubierto de cargos y de infamia». Por último, «el principio del gobierno despótico se corrompe de manera incesante, porque se halla corrompido por su propia naturaleza».

7.5. La división de poderes: el poder que frena el poder

La principal obra de Montesquieu no es únicamente un análisis descriptivo y una teoría política explicativa: También se halla dominada

por la gran pasión de la libertad. Montesquieu elabora el valor de la libertad política buscando en la historia y estableciendo mediante la teoría cuáles son las condiciones efectivas que permiten disfrutar de libertad. Montesquieu explicita este interés predominante en el capítulo que dedica a la monarquía inglesa y en el que se desconoce el Estado de derecho que se había configurado después de la revolución de 1688. Más en particular Montesquieu analiza y expone la noción de división de los Poderes, factor clave para la teoría del Estado de derecho y para la práctica de la vida democrática.

Montesquieu afirma: «La libertad política no consiste en absoluto en hacer lo que se quiere. En un Estado, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad no puede consistir en otra cosa que en poder hacer aquello que se debe querer y en no estar obligados a hacer aquello que no se debe querer [...]. La libertad es el derecho de hacer todo lo que permiten las leyes.» En este sentido, propio de Locke, no se trata de que las leyes limiten la libertad, sino que la garantizan a todos los ciudadanos: éste «es el principio del constitucionalismo moderno y del Estado de derecho. En efecto, Montesquieu se remite a Locke ya la experiencia constitucionalista de Inglaterra, cuya forma de gobierno considera óptima, gracias a la división de los tres poderes del Estado - legislativo, ejecutivo y judicial- que en ella se aprecia y que considera como condición política y jurídica para que exista libertad» (G. Fasso). Dicha división es una condición para la libertad porque «para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por medio de la disposición de las cosas, el poder frene al poder. »

En todo Estado, dice Montesquieu, existen tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. «En virtud del

primero, el príncipe o el gobernante hace leyes, que tienen una duración limitada o ilimitada, y rectifica o abroga las hechas anteriormente. En virtud del segundo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadores, garantiza la seguridad, previene las invasiones. En virtud del tercero, castiga los delitos o juzga los litigios entre particulares.» Una vez que ha establecido estas definiciones, Montesquieu afirma que «la libertad política en un ciudadano es aquella tranquilidad de espíritu que procede de la convicción que tiene cada uno sobre su propia seguridad; para que se goce de dicha libertad, es preciso que el gobierno esté en condiciones de liberar a cada ciudadano del temor a los demás». Ahora bien, si el objetivo consiste justamente en la libertad, «cuando en una misma persona o en el mismo cuerpo de gobernantes se une el poder legislativo con el poder ejecutivo, deja de haber libertad; porque aparece la legítima sospecha de que el monarca o el parlamento promulguen las leyes tiránicas, para luego exigir su cumplimiento de un modo tiránico». Tampoco tendremos libertad «si el poder de juzgar no está separado del poder legislativo y del ejecutivo. En efecto, si estuviese unido al poder legislativo, existiría una potestad arbitraria sobre la libertad de los ciudadanos, en la medida en que el juez sería al mismo tiempo legislador. Y si estuviese unido al poder ejecutivo, el juez tendría la fuerza de un opresor». Finalmente, «todo se habría [...] perdido, si un mismo hombre o un mismo cuerpo de gobernantes, de nobles o del pueblo ejerciese al mismo tiempo los tres poderes: el de hacer leyes, el de exigir el cumplimiento de los mandatos públicos y el de juzgar los delitos o los litigios entre particulares». Montesquieu reconoce que, mientras que en los turcos (donde los tres poderes se reúnen en el sultán) se da «un despotismo espantoso», en la mayoría de los reinos europeos, en cambio, «el gobierno es moderado porque el príncipe -que detenta los dos primeros poderes- permite a sus súbditos

el ejercicio del tercero». Y añade: «No me corresponde a mí el juzgar si los ingleses gozan o no en la actualidad de esta libertad. Me basta con afirmar que se halla sancionada por sus leyes y no me preocupo de otras cosas.»

LA ILUSTRACIÓN INGLESA

1. LA CONTROVERSIA SOBRE EL DEÍSMO y LA RELIGIÓN REVELADA

1.1. *John Toland: el cristianismo sin misterios*

De lo dicho hasta ahora puede deducirse con facilidad que la ilustración mostró en Francia sus aspectos más brillantes, más variados, más conocidos y en cierta forma más influyentes. No hemos de olvidar, sin embargo, que los temas difundidos por la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert tienen su origen sobre todo en las imágenes (además de en los contenidos) de la ciencia de Newton y de Robert Boyle (quien, en el *Químico escéptico*, había combatido la vieja doctrina de los elementos y había definido de manera operativa el elemento, como aquello que resistía a la descomposición mediante el fuego) y en las teorías gnoseológicas y políticas de Locke (quien, según Boyle, había vuelto a asumir la distinción entre cualidades primarias: extensión, figura, solidez, movimiento, etc. y cualidades secundarias: colores, sonidos, olores, sabores, ...). Estrechamente vinculada con los avances del empirismo, la ilustración inglesa plantea a través de la polémica entablada en torno a la primacía de la religión natural o de la revelada, una de sus manifestaciones más interesantes y conocidas.

La obra *Cristianismo sin misterios*, de John Toland, fue el punto de referencia para los deístas ingleses. De origen irlandés, Toland nació en 1670 y murió en 1722. A los 16 años abandonó el catolicismo y se hizo protestante. Estudió en Glasgow, Leiden y Oxford. Leibniz apreció mucho los trabajos de Toland, gracias a lo cual éste conquistó los

favores de la reina Sofía Carlota de Prusia, que había sido alumna de Leibniz. *Cristianismo sin misterios* se publicó en 1696 y en 1704 aparecieron las *Cartas a Serena*, donde Serena representa a la reina Sofía Carlota. Toland adquirió una gran notoriedad gracias a la obra *Cristianismo sin misterios*: este libro se consolidó como texto clásico del deísmo. Esto hizo que Toland tuviese que soportar asimismo gran parte de los ataques que desencadenaron con a el deísmo los defensores del cristianismo, entendido como religión positiva.

¿Qué sostenía Toland en su *Cristianismo sin misterios*? Con su obra, en realidad, Toland sigue las huellas de Locke, quien en *La razonabilidad del cristianismo* había tratado de armonizar la razón y la fe cristiana. Toland, empero, va mucho más allá que Locke. En lugar de poner de acuerdo religión y fe, convierte la razón en tribunal de la fe y elimina del cristianismo todos los elementos de misterio, reduciendo toda la fe a los límites de la razón. El cristianismo, según Toland, no es en absoluto misterioso; así lo afirma el título de su obra, que lleva este subtítulo tan significativo: «Tratado en el que se demuestra que en el Evangelio no hay nada contrario a la razón, ni por encima de ella: y que ninguna doctrina cristiana puede ser llamada propiamente misterio.» Si se someten al examen de la razón aquellos que pasan por misterios, pueden explicarse y comprenderse a plena satisfacción: ésta es la tesis central de Toland. Cuando hablamos de «misterio», dice Toland, entendemos dos cosas: el misterio como algo contrario a la razón, y entonces es algo que carece de sentido y que debe rechazar sin más un debate riguroso; o bien el misterio es algo que todavía no ha sido aclarado y explicado, y entonces hay que convertirlo en objeto de investigación para explicarlo racionalmente. A juicio de Toland, las doctrinas del cristianismo son misteriosas únicamente en el segundo

sentido, es decir, no son en absoluto misteriosas. Haciéndose eco de Newton, Toland escribe: «Yo elimino de mi filosofía todas las hipótesis.» Está convencido de que «lo que la religión nos revela, puesto que es utilísimo y necesario, debe ser conocido con facilidad y mostrarse coherente con nuestras nociones habituales». No debe ser ininteligible nada de lo que entra en nuestro conocimiento; y en el Evangelio no habría nada inconcebible o incoherente. Sin lugar a dudas, el Evangelio se dio a conocer de una forma adecuada para divulgar ciertas verdades ante grandes masas de personas. El cristianismo positivo, empero, no es ni más ni menos que la expresión de la religión natural, esto es, de la religión cuyos principios son perfectamente alcanzables mediante la razón «no hay nada más fácil de comprender que los atributos de Dios».

La religión natural, más allá de los cultos, las instituciones y las creencias propias de las religiones positivas, es la que domina en el corazón de Toland. Con objeto de que dicha religión pueda salir a la superficie se hace preciso un gran esfuerzo y un ejercicio tenaz de la razón, para que nos demos cuenta de todas las supersticiones y prejuicios que aprisionan nuestra mente. En realidad, escribe Toland en las *Cartas a Serena*, «apenas vemos la luz, el gran engaño comienza a llenarnos de ilusiones por todas partes. La comadrona me pone en el mundo con ceremonias supersticiosas y las comadres que asisten al parto utilizan mil palabras mágicas para alejar el infortunio o para procurar la felicidad al niño [...]. También el clérigo, en muchos aspectos, interviene en estas supersticiones, con el fin de ponerlo cuanto antes a su servicio, y pronuncia ciertas fórmulas verbales y muchos potentes encantamientos, utilizando los símbolos paganos de la sal y el aceite». Inmediatamente después del nacimiento, prosigue

Toland, «somos confiados a nodrizas, mujeres ignorantes y llenas de la más indigna vulgaridad, que nos infunden sus errores junto con su leche, asustándonos para que estemos quietos, como amenazas de espantajos y cocos [...] nos asustan con historias de espíritus y brujas, haciéndonos creer que todos los lugares solitarios están frecuentados por espectros y que las potencias invisibles son activas e invisibles durante la noche [...]. De las manos de nuestras nodrizas regresamos después a casa, donde somos arrojados a manos aún peores, entre servidores ociosos e ignorantes, cuyas principales maneras de entretenernos consisten en cuentos de hadas, trasgos, brujería, espíritus errantes, adivinos, astrólogos que hay que consultar y otras quiméricas historias de esta clase».

La escuela tampoco es un lugar mejor para educar a la razón, porque allí «toda la juventud se ve tan corrompida como en su casa y no oye hablar de otra cosa que no sean demonios, ninfas, genios, sátiros, faunos, apariciones, profecías, transformaciones y otros milagro fantásticos».

Más tarde se frecuenta la universidad; según Toland, «la universidad es el más fecundo vivero de prejuicios, el mayor de los cuales es el que lleva a pensar que allí aprendemos todo, aunque en realidad no. se nos enseña nada nos limitamos a recitar de memoria, con gran seguridad, las precarias nociones de nuestros sistemas». Además, como si todo esto no fuese suficiente para corromper nuestras inteligencias, «hay determinadas personas pagadas y apartadas, en la mayoría de las comunidades del mundo, no para iluminar al resto del pueblo, sino para que se mantenga en sus errores.

Lo que digo quizá se considere una afirmación excesiva, pero ¿acaso no puede aplicarse al clero ortodoxo?» Los predicadores narran cada día, desde el púlpito, las cosas más extrañas; ninguno puede contradecirles y así transmiten sus propias opiniones «como si fuesen verdaderos milagros de Dios». Algunos llegan, sin duda, a comprender que nos encontramos inmersos en un mar de mitos, prejuicios y supersticiones, pero quizás estas personas no tienen la suficiente valentía como para alzarse contra la opinión predominante y así se adaptan a las opiniones más frecuentes «por temor a perder las fortunas, la tranquilidad, la reputación o la vida». Esto «fortalece a los demás en sus prejuicios». Entre los prejuicios más fuertes se cuentan «las costumbres civiles» y «los ritos religiosos» de la sociedad en que somos educados. A esto «se añaden [...] nuestros propios temores y nuestra vanidad, nuestra ignorancia de las cosas del pasado, la incertidumbre del tiempo presente y la anhelante curiosidad acerca del porvenir, nuestro apresuramiento en el juzgar, la frivolidad en el asentir y la falta de una debida ponderación en el examinar».

Después de todas estas consideraciones, Toland admite que para un hombre resulta casi imposible «huir al contagio y obtener o preservar la libertad; ya que todos los demás hombres del mundo están de acuerdo en la misma conspiración para engañarle». A primera vista puede parecer que el hombre carente de prejuicios posee muy pocas ventajas sobre los demás, «pero el cultivo de esta razón constituirá la principal ocupación de su vida. Si por un lado considera que nada puede igualar su serenidad y alegría interiores, al ver que todos los otros hombres se arrastran en la oscuridad, perdidos en laberintos inextricables, atormentados por continuos temores y nada seguros de que su desgracia tenga fin, ni siquiera con la muerte. En cambio, él se

encuentra completamente seguro gracias al recto uso de su inteligencia contra estos vanos ensueños y fantasmas terribles, satisfecho con lo que ya conoce y alegre por sus nuevos hallazgos, sin dedicarse a pensar en cosas inescrutables; no es arrastrado como un animal por la autoridad o por la pasión, sino que da leyes a sus propias acciones como un hombre libre y razonable». Como un hombre, pues, que ha convertido su propia razón en guía de su vida y la ha erigido como tribunal de todas las cosas, incluida la revelación.

1.2. *Samuel Clarke y la prueba de la existencia de un Ser necesario e independiente.*

Cristianismo sin misterios, de Toland, se publicó en 1696. Al año siguiente aparecieron otros dos escritos en contra del deísmo de Toland: la *Respuesta a Toland*, de Peter Browne, y *Sobre razón y fe en relación con los misterios del cristianismo*, de John Norris. Browne sostenía que la razón humana no puede conocer la esencia de Dios ni tampoco sus atributos. Norris, por su parte, afirmó que a diferencia de Toland había que distinguir entre verdades por encima de la razón y verdades contrarias a la razón. Más adelante, en 1705, apareció el *Discurso sobre el ser y los atributos de Dios*, de Samuel Clarke (1675-1729). El verdadero inspirador de Clarke fue Newton, a quien defendió de los ataques de Leibniz y cuya *Óptica* tradujo al latín. De una forma rigurosamente silogística, Clarke se propuso sostener que, aunque la esencia de Dios sea indemostrable, pueden demostrarse su existencia y sus atributos. Asimismo, también es demostrable la libertad de Dios, ya que es libre de determinarse por sí solo. En opinión de Clark y contrariamente a lo que suponía la necesidad afirmada por Spinoza, el

hombre también es libre. Estas son algunas de las consideraciones de Clarke: «Mi primera propuesta, que no puede ponerse en duda, es que resulta absolutamente necesario que algo haya existido desde toda la eternidad [...]. En efecto, dado que existe algo actualmente, es evidente que siempre existió algo. Si así no fuera, habría que afirmar que las cosas que existen actualmente han salido de la nada y su existencia no tiene la más mínima causa; esto sería una pura contradicción.» Una vez que se ha establecido esta primera proposición, Clarke pasa a la segunda, según la cual «debe haber existido desde toda la eternidad un ser independiente e inmutable». «Suponer una serie infinita de seres dependientes y sujetos a mutación, que se han ido produciendo el uno al otro hasta el infinito, sin una causa original, no significa sino hacer retroceder una y otra vez la objeción, perdiendo de vista la cuestión que hace referencia al fundamento y a la razón de la existencia de las cosas.» La tercera proposición indica que «este ser independiente e inmutable, que existió desde toda la eternidad sin haber tenido una causa externa de su propia existencia, existe necesariamente y por sí mismo». En realidad, concluye Clarke, «la mera idea de un ser que exista necesariamente y por sí mismo es la idea de un ser cuya existencia no se puede negar sin incurrir en una contradicción expresa».

Por lo tanto, la razón puede llegar a la existencia y a los atributos (infinitud, eternidad, independencia, etc.) de Dios. Si esto es así, ¿cómo se justifica la revelación? La revelación, contesta Clarke, esclarece y explicita mejor las leyes naturales de la moral. Por otra parte, Dios no puede ser obligado por nadie a revelarse a todos los pueblos; el cristianismo, según Clarke, es una auténtica revelación divina porque sus enseñanzas morales son perfectamente racionales.

Uno de los seguidores de Clarke fue William Wollaston (1659-1724), autor de *La religión de la naturaleza*, libro publicado en 1722 y que en aquella época tuvo una gran difusión. Wollaston centra su atención en el hecho de que Dios no puede querer el sufrimiento y el resto de los males que los hombres soportan cada día de su vida. Por consiguiente, si el mundo está lleno de dolor, esto quiere decir que el plan de la bondad misericordiosa de Dios tendrá que realizarse después de la muerte. De esta manera Wollaston demuestra la inmortalidad del alma.

1.3. Anthony Collins y la defensa del libre pensamiento

Anthony Collins (1676-1729), vástago de una familia noble, fue discípulo de Locke y en 1713 publicó un ensayo destinado a provocar una gran polémica: el *Discurso sobre el libre pensamiento*. Collins escribe: «Por libre pensamiento" entiendo "el uso del intelecto en esforzarse por hallar el significado de cualquier proposición, en el considerar la naturaleza de la evidencia a favor de ella o en contra de ella, y en juzgada conforme a la fuerza o a la debilidad de la evidencia que muestra". Esta definición no puede [...] serme objetada por los enemigos del libre pensamiento, ya que no incluye el crimen que ellos reprochan a los librepensadores, para hacerlos odiar por la gente que no piensa.» En lo que concierne a las razones que fundamentan el libre pensamiento, Collins argumenta lo siguiente: «1) Si Dios nos exige el conocimiento de algunas verdades, si el conocimiento de otras verdades es útil para la sociedad y si el desconocimiento de toda verdad nos está prohibido por Dios o nos es perjudicial, entonces tenemos el derecho de conocer todas las verdades, tenemos el derecho

de pensar libremente. 2) Al igual que en las artes manuales únicamente a través de pruebas libres, comparando y experimentando con todas las cosas, llegamos a conocer lo que es mejor y más perfecto para cada arte, también en las ciencias sólo podemos lograr la perfección mediante el libre pensamiento. 3) Si los hombres descuidan el pensar o llegan a convencerse de que no tienen derecho a pensar con libertad, no sólo no conseguirán ninguna perfección en las ciencias, sino que deben -si quieren tener opiniones- incurrir en los mayores absurdos imaginables, tanto en la teoría como en la práctica. ¡Cuántas absurdas nociones sobre la divinidad han prevalecido a veces, no sólo entre los paganos, sino también entre los cristianos!»

El libre pensamiento consiste en un análisis no preconcebido del significado, las razones o las pruebas en contrario, que respaldan o niegan una teoría determinada. Collins considera carentes de toda razón las numerosas opiniones «absurdas» y «contrarias a las nociones más obvias del sentido y de la razón» que «abundan en toda la Iglesia cristiana, desde hace muchos siglos». He aquí algunas de esas ideas absurdas y sin fundamento, en opinión de Collins: «La infalibilidad colocada en una única persona o en un concilio, el poder de salvar o de condenar que se concede a los sacerdotes, la adoración de imágenes, pinturas, santos y reliquias, y un millar de otros absurdos tan enormes como nunca había prevalecido en ninguna nación pagana.» Todo esto ha sucedido precisamente porque el libre pensamiento se ha visto obstaculizado. «¿Cuántos absurdos se han dado en la moral, la astronomía, la filosofía natural y todas las demás ciencias? Los antiguos Padres consideraban que, en todos los casos, la autodefensa era ilegítima; consideraban que las segundas nupcias eran una especie de adulterio; se suponía que las leyes de Dios prohibían la usura.

Resistirse a aceptar esto equivalía a situarse en las antípodas, era una herejía; y Galileo, durante el siglo pasado, fue encarcelado por afirmar que la tierra se mueve.» En opinión de Collins, los sacerdotes católicos y los pastores luteranos son culpables de las ideas más absurdas porque han prohibido el libre pensamiento: renuncian a su propia razón y pretenden que sus fieles también lo hagan, y en su descaro teológico se parecen «a aquella mujer que, cuando su marido la encontró en el lecho con un sacerdote, le explicó que aquello sólo había sido un engaño del diablo para escarnecer a un hombre de Dios y que ella esperaba que él creyese a su querida esposa y no a sus propios ojos». Los adversarios del libre pensamiento se esfuerzan de modo incesante por encadenar al hombre en el uso de sus facultades. Empero, se pregunta Collins, «¿qué podría resultar más absurdo? No tengo otro camino para distinguir la verdad de la falsedad, o para saber si me hallo en estado de salvación o de peligro, si no es usando el intelecto y la razón que Dios me proporcionó». El ejercicio del libre pensamiento es algo acorde con la voluntad divina, y «el pensar libremente, por lo que enseña la experiencia, es el único medio apropiado para destruir el dominio del diablo sobre los hombres, cuyo dominio y poder se halla más o menos extendido, según el grado en que el libre pensamiento lo ataque o lo permita; todos los demás medios que se han empleado en su contra - exorcizarlo de manera milagrosa, multiplicando los sacerdotes, aumentando el poder de éstos y empleando su poder temporal- a menudo han servido para aumentar la potencia del diablo, pero jamás la han destruido del todo».

Collins se mostró crítico ante las profecías en su obra *Fundamentos y razones de la religión cristiana* (1724), y en su *Investigación filosófica sobre la libertad humana* (1717) negó en cierta

forma el libre albedrío. «En primer lugar, aunque niego el libre albedrío en uno de los significados de esta palabra, lucho sin embargo a favor de la libertad, en la medida en que significa el poder que tiene un hombre de hacer lo que quiere y lo que le place [...]. En segundo lugar, cuando afirmo que me veo obligado por la necesidad, únicamente lo sostengo en lo referente a la llamada "necesidad moral", entendiendo a través de esto que el hombre -ser inteligente y sensible- está determinado por su razón y por sus sentidos; niego, en cambio, que el hombre esté sujeto a una necesidad como la de los relojes, los despertadores y otros objetos semejantes, los cuales, al no tener sensaciones ni inteligencia, están sujetos a una necesidad absoluta, física y mecánica.» Collins no considera que su determinismo psicológico sea algo contrario a la moral. Más aún, constituye el mejor camino para salvar la moral, ya que muestra que la acción humana está determinada por motivaciones racionales y no sigue en absoluto la irracionalidad o los juegos del azar. Atacado desde diversos frentes, Collins recibió duras críticas-ya en 1713, formuladas por Richard Bentley (1662-1742), quien en su escrito *Notas sobre un discurso muy reciente sobre el libre pensamiento* afirmó que la investigación sobre la Biblia requería instrumentos filológicos bastante más serios que los que poseía Collins, mencionando toda una sarta de errores filológicos cometidos por éste. Otro crítico de Collins fue Jonathan Swift, que -ironizando sobre las tesis de dicho autor- escribió en *El discurso sobre el libre pensamiento de Collins reducido a palabras lisas y llanas* que «la masa del género humano está tan dispuesta a pensar como a volar».

1.4. Matthew Tindal y la reducción de la revelación a la religión natural.

Thomas Woolston (1669-1733) fue quien siguió con más fidelidad a Collins y aplicó sus teorías a las narraciones de milagros, en sus *Seis discursos sobre los milagros*, publicados en el período que transcurre entre 1727 y 1730. Según Collins, los milagros son falsedades o bien hay que concebirlos como alegorías. Por ejemplo, la resurrección no sería más que una invención de los discípulos de Cristo. También las profecías serían alegóricas. Con motivo de estas ideas, Woolston fue condenado a pagar una multa y a pasar un año en la cárcel. Fue defendido por Clarke y por Whiston (1667-1752); este último era el teólogo y físico que había sucedido a Newton en la cátedra de Cambridge. Woolston no pudo pagar la multa y murió en prisión. Esto ocurrió a pesar de la *Toleration Act*. También es preciso señalar que las controversias originadas por las ideas de Woolston llamaron la atención de Voltaire, quien en aquella época se encontraba en Inglaterra.

En 1730 también se publicó otra obra clásica del deísmo inglés, *El cristianismo, tan viejo como la creación*, de Matthew Tindal (1653-1733). Tindal, antes de este escrito, había publicado otros ensayos, donde -desarrollando la unión entre iusnaturalismo y deísmo- se había convertido en paladín de la libertad religiosa en el ámbito político. Recordemos su *Ensayo sobre la obediencia a los poderes supremos* (1694) y su *Ensayo sobre el poder del gobernante y los derechos de la humanidad* (1697), donde Tindal elabora las teorías políticas y religiosas de Locke. En este último trabajo leemos: «Por "religión" entiendo la creencia en un Dios, y la noción y la práctica de aquellos deberes que son consecuencia del conocimiento que tenemos de él y de nosotros mismos, y de la relación en que nos encontramos con él y con nuestras compañeras las criaturas, o en resumen, de todo lo que

parece -en virtud de una evidencia convincente- que es nuestro deber creer o practicar.» Existen, pues, leyes naturales establecidas por Dios (por ejemplo, «la ley de la autoconservación», impresa por Dios en nuestras naturalezas) que es necesario obedecer. Tindal afirma: «Dios, que es infinitamente feliz en sí mismo, para crear al hombre no puede haber tenido ningún otro motivo que el hacerle feliz en esta vida y en la futura; si la humanidad se ajustase a estas reglas los hombres ¿en qué estado tan feliz, bendito y floreciente vivirían! Y cuánta miseria y confusión crean, incluso en esta vida, quienes se apartan de aquellas reglas, además de ser castigadas en la vida futura, por actuar en contra del mismo Dios.»

En todo caso, la obra más influyente de Tindal fue *El cristianismo, tan viejo como la creación*. Tenía un subtítulo muy significativo: «El Evangelio como nueva promulgación de la religión de la naturaleza.» La única religión verdadera, auténtica y genuina es la religión natural. En opinión de Tindal, las religiones positivas no son más que supercherías y corrupciones de la única religión verdadera: la natural. Ésta, según Tindal, «sólo difiere de la revelada en su modo de ser comunicada: la primera es una revelación interna, mientras que la segunda es una revelación externa debida a la voluntad inmutable de un Ser, que es al mismo tiempo infinitamente sabio e infinitamente bueno». En esencia, Tindal opina que Dios -bueno e inmutable- imprimió desde la eternidad leyes también buenas e inmutables en el universo y en la naturaleza humana. Por lo tanto, sería absurdo pensar que Dios haya querido revelarse a Sí mismo y sus leyes a un solo pueblo, en un momento determinado de la historia. Por lo tanto, la revelación es substancialmente inútil. En su esencia, no es más que «una nueva promulgación de la religión de la naturaleza». En aquellos puntos en

que difiere de ésta, es únicamente superstición y violencia. En conclusión: para Tindal la verdadera religión es la que se puede comprender a través de la razón, y la razón constituye tanto la guía de nuestras acciones como el juez de la religión revelada. El deísmo de Tindal se muestra consecuente y radical. Tindal, que se profesó cristiano durante toda su vida, no pensó en absoluto que su defensa de una razón que enjuicia a la revelación fuese una acción antirreligiosa, sino todo lo contrario. Sostiene Tindal: «Dios no concedió a los hombres ningún otro instrumento que no fuese el uso de la razón; la razón, la razón humana, tiene que ser este instrumento; puesto que Dios nos ha hecho criaturas razonables y la razón nos atestigua que tal es su voluntad -que actuemos según la dignidad de nuestra naturaleza- igualmente es la razón la que nos debe decir cuándo actuamos de este modo. Lo que Dios nos exige que conozcamos, creamos, profesemos y practiquemos debe ser en sí mismo un servicio razonable; pero si esto que se nos propone, lo es de veras, sólo es tarea propia de la razón el decidido.» En resumen, ésta es la profesión de fe racionalista de Tindal: «Al igual que el ojo es el único juez de lo visible y el oído, a su vez, lo es de lo audible, también la razón es el único juez de lo que es racional».

Todo lo dicho hasta ahora sobre el deísmo inglés nos permite deducir que «en el ámbito del deísmo tanto hay quien sostiene que las religiones positivas deben ser combatidas y eliminadas, como quien opina que desde la religión natural se puede efectuar el paso hasta las religiones positivas; en cualquier caso, se trata de una purificación de las diversas confesiones religiosas a la luz de un conjunto de cuestiones naturales que a veces se suponen confiadas a la pura razón, pero más a menudo, a la razón en sus valores sensibles» (M. Dal Pra).

1.5. *Joseph Butler: la religión natural es algo fundamental, pero no lo es todo*

Collins había sido atacado por Bentley y también por Thomas Sherlock (1678-1761) -quien defendió el valor de las profecías y los milagros, dado que quien se enfrenta a la muerte, como hicieron los apóstoles, no puede ser un impostor- y por Edward Chandler (1688-1750). Tindal recibió de inmediato las críticas de James Foster (1697-1753), que en 1731 publicó un libro titulado *Utilidad, verdad y excelencia de la religión cristiana*. En contra de la idea de que una revelación efectuada a un solo pueblo no podía ser una revelación divina, Foster afirmó que al igual que Dios creó hombres inteligentes y hombres idiotas, de manera similar pudo perfectamente revelarse a un solo pueblo; por lo demás, el hombre no es quien para pedirle cuentas a Dios acerca de su voluntad. John Conybeare (1692-1755) publicó en 1732 una *Defensa de la religión revelada*, donde afirmaba -convencido de la falibilidad y la insuficiencia de la razón humana- que al igual que fue necesario Newton para desvelar los secretos de la astronomía, también fue necesaria la revelación divina para indicar cual era la auténtica verdad religiosa.

«No parece que sea una coincidencia la publicación simultánea, en 1726 de los *Gulliver's Travels [Los viajes de Gulliver]* y de los *Fifteen Sermons [Quince sermones]* de Butler: en efecto, señala el final de las filosofías radicalmente optimistas, cuya culminación tuvo lugar entre finales del siglo XVII y primeras décadas del XVIII, con las obras de Locke, Leibniz y Shaftesbury» (A. Plebe). En realidad, «al final de su

obra, Butler [...] llegaba a mostrar, si no la certeza, por lo menos la probabilidad de las verdades religiosas, y al mismo tiempo atacaba a fondo el optimismo superficial y ciego de los deístas. Butler, como Pascal, a quien se puede parangonar con razón, pone en claro el tupido velo de misterio que en vano intentamos apartar. Vive profundamente el sentimiento trágico de la vida y a menudo lo expresa con una elocuencia eficaz. Sin embargo, jamás desespera, ya que la vida moral es fuente segura de salvación. Inclinémonos sobre nuestro "yo"; aunque en nosotros haya un abismo, aunque a menudo el "yo" resulte odioso, en sus profundidades está nuestro único consuelo. A través de la experiencia moral se penetra en las dificultades religiosas y éstas quedan esclarecidas. En la voz de la conciencia que nos indica el camino del bien, hallamos infaliblemente a Dios»(E. Garin).

Nacido en 1692, Joseph Butler falleció en 1752. Fue obispo y publicó en 1726 los *Quince sermones sobre la naturaleza humana*, que contienen sus consideraciones con respecto a la ética, mientras que sus concepciones teológicas se exponen en *La analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza* (1736). De 1748 son sus *Seis sermones predicados en ocasiones públicas*, en los que el autor aplica sus reflexiones al ámbito político.

En el *Sermón XV* Butler afirma que incluso «el hombre más sabio y más culto no puede comprender las obras de Dios, los métodos y los designios de su providencia en la creación y el gobierno del mundo. La creación se halla absoluta e íntegramente fuera del ámbito de nuestras facultades y más allá de los límites de nuestras máximas capacidades». Es verdad, dice Butler, que Dios creó el mundo, y es verdad también que «estos efectos deben haber tenido una causa». No obstante, dado

que únicamente los efectos son los que nos permiten adquirir conocimientos, las causas «permanecen totalmente en las tinieblas de nuestra ignorancia».

Describimos y conocemos algunas reglas generales con respecto a la frecuente reiteración de fenómenos observados, pero «la naturaleza y la esencia de las cosas, en cambio, nos resultan completamente ignoradas». La verdad es que «cada secreto que se revela, cada hallazgo que se realiza, cada nuevo efecto que sale a la luz, sirven para convencernos de que aún continúan innumerables hechos de los que antes ni siquiera sospechábamos su existencia. ¿Qué sucede cuando examinamos toda la creación, del mismo modo y de forma conjunta, como si ella constituyese un único objeto?»

Por otro lado, en lo que se refiere al «gobierno del mundo», mediante la consideración de las causas finales y del mérito y demérito personales que se aprecian con facilidad, podemos conocer «algo sobre los designios de la naturaleza acerca del gobierno del mundo, que nos bastan para sostener nuestra religión y nuestra práctica de la virtud; no obstante, dado que el reino del universo es un ámbito de extensión ilimitada y de duración interminable, su sistema general debe hallarse necesariamente más allá de nuestra comprensión». Además, «¿quién puede explicar las obras de su [de Dios] justicia?» El «esquema de la providencia», los caminos y las obras del Señor son demasiado vastos y profundos para nuestras capacidades. Tampoco «sería nada absurdo suponer que se haya colocado ex profeso un velo sobre determinadas escenas de sabiduría, bondad y poder infinitos, cuya contemplación podría de un modo o de otro afectarnos con demasiada fuerza; o que los objetivos se cumplen y se llevan a cabo mejor si permanecen

ocultos, que si se ven expuestos a nuestro conocimiento. El Omnipotente puede rodearse de nubes y de oscuridad por razones y propósitos de los que nosotros no tenemos la más leve imagen o idea». La razón, pues, no es para nada omnipotente, y «la religión consiste en someterse y conformarse a la voluntad divina. Nuestra condición en este mundo es una escuela donde nos ejercitamos en tal actitud: nuestra ignorancia, la superficialidad de nuestra razón, las tentaciones, las dificultades y las aflicciones que hemos expuesto, contribuyen igualmente a que se vuelva así». Si se tienen en cuenta estas consideraciones -esto es, basándonos en el conocimiento de nuestra ignorancia- el hombre no tiene por qué maravillarse si topa con «cosas misteriosas, que no esté en disposición de comprender por completo o de llegar hasta el fondo de ellas». En segundo lugar, añade Butler, «nuestra ignorancia es la respuesta apropiada a muchas cuestiones que reciben el nombre de objeciones contra la religión, en particular aquellas que se plantean ante las apariencias de mal y de irregularidades en la constitución de la naturaleza y en el gobierno del mundo». En tercer lugar, «puesto que la constitución de la naturaleza y los métodos y las intenciones de la providencia en el gobierno del mundo están por encima de nuestra comprensión, debemos aceptar nuestra ignorancia y aplicarnos a lo que está al alcance de nuestras capacidades y que constituye nuestra verdadera tarea y el asunto que nos concierne».

Nuestra verdadera tarea, lo que nos interesa antes que nada es comprender qué debemos hacer y sobre qué fundamentos hemos de establecer nuestras normas éticas. A este respecto, oponiéndose a la perspectiva ética de Hobbes y a la de Shaftesbury, Butler defiende en el *Sermón II* el valor y la primacía normativa de la conciencia: «En todos

los hombres hay un principio superior de reflexión, o conciencia, que lleva a cabo una distinción entre los principios interiores de su corazón, así como entre sus acciones exteriores; introduce un juicio entre él mismo y dichas acciones; y establece, específicamente, que algunas acciones son en sí mismas justas, rectas y buenas, y otras en cambio son malas, equivocadas e injustas. Aunque no sea consultado o informado, se esfuerza de modo magistral por aprobar o condenar coherentemente al hombre que lleve a cabo tales acciones. Si no se le hace callar a la fuerza, ese principio llega a anticipar, de manera natural y siempre espontánea, una sentencia superior y más decisiva, que en el futuro tendrá que reiterar y confirmar su propia sentencia.» A través de esta facultad, natural en el hombre, éste «es un ser que actúa moralmente y es ley para sí mismo».

Por otro lado, aunque sea explícito acerca de nuestra condición de miseria y de ignorancia, Butler no se limita a ofrecer un fundamento del juicio moral y una guía para la acción moral, sino que también busca una vía de acceso al conocimiento de la realidad trascendente. Dicha vía es la analogía. En realidad, «la evidencia probable, por su propia naturaleza, sólo ofrece una forma imperfecta de información; y sólo puede considerarse propia de seres que posean capacidades limitadas». Para una inteligencia infinita no hay nada probable, porque todo es claro y cierto, «pero para nosotros en cambio la probabilidad es lo que nos sirve de guía efectiva en la vida». Mediante el principio de analogía, Butler intenta colocar un puente entre el hombre y Dios, entre la inteligencia finita y la infinita. Las leyes de la naturaleza, en efecto, no son diferentes a las de la revelación, y los mandatos de Dios son al mismo tiempo divinos y naturales. «Comparemos la constitución conocida y el curso conocido de las cosas, con lo que ha sido

denominado sistema moral de la naturaleza; comparemos las manifiestas dispensaciones de la providencia, o este gobierno bajo el cual nos encontramos, con la religión que nos enseña a creer y a esperar: veamos si no son algo análogo, de la misma clase. Basándose en tal comparación, pienso que se hallará que en gran medida se ajustan a las mismas leyes generales y se reducen a los mismos principios de conducta divina.»

Al decir esto, Butler no pretende llegar a un completo conocimiento del orden revelado, pero tal cosa no debe sorprender, si se piensa que dicho conocimiento resulta imposible, ni siquiera en el orden natural. Hasta tal punto es así, que «si el orden natural de las cosas y el orden revelado provienen ambos de Dios, si coinciden y forman juntos un único plan providencial, que nosotros seamos jueces incompetentes en uno de ellos vuelve necesariamente creíble que también seamos jueces incompetentes en el otro caso». Sin embargo, aunque un juez incompetente no lo sepa todo, sería falso afirmar que no sabe nada. Por lo tanto, no hay que ser ni pesimistas ni optimistas: nos hemos de dedicar con realismo a buscar las garantías que sean suficientes para nuestra conducta correcta, convencidos de que si bien la religión natural es el fundamento y la parte principal del cristianismo, no constituye sin embargo -en ningún sentido-la totalidad de él».

Butler, en conclusión, comparte la opinión de Pascal, según la cual el hombre navega en la miseria, la confusión y la ignorancia. Sin embargo, no desprecia excesivamente la razón y trata de abrirse camino a través de ella: en esa senda es donde descubre aquellos elementos de verdad que le llevan a no ser presuntuoso y a no desesperar.

2. LA REFLEXIÓN SOBRE LA MORAL EN LA ILUSTRACIÓN INGLESA

2.1. Shaftesbury y la autonomía de la moral

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, nació en Londres en 1671. Nieto del primer lord Shaftesbury, que había sido íntimo amigo de Locke, fue alumno de éste, protegió a Toland, participó durante un tiempo en la vida política, viajó por Francia y por Italia, y murió en Nápoles en 1713. Su *Ensayo sobre la virtud y el mérito*, que Toland publicó sin la autorización de su autor, apareció en 1699. A esta obra le siguieron la *Carta sobre el entusiasmo* (1708), *Sensus communis* (1709), *Los moralistas* (1709) y *Soliloquio o consejo a un autor* (1710). En 1711 Shaftesbury reunió estos cinco escritos, les agregó las *Reflexiones misceláneas sobre los tratados precedentes* y publicó el conjunto bajo el título de *Características de hombres, maneras, opiniones y épocas*.

«Shaftesbury no fue un filósofo de profesión; fue un caballero culto, que poseía intereses morales y políticos. Al vivir en una época y en un país en el que las controversias religiosas eran violentas y llevaban a luchas y persecuciones, está animado por una profunda desconfianza hacia la religión positiva y desea una religión natural que sea suficiente para justificar la moral. La verdadera religión, para él, se reduce a la moralidad. Siente antipatía y sospechas ante todos los elementos que en la religión positiva pueden llevar a la intolerancia y al odio entre los hombres, así como ante cualquier forma de misticismo»

(S. Vanni-Rovighi). En la *Carta sobre el entusiasmo*, Shaftesbury ataca a los místicos y a los fanáticos, y recomienda al destinatario de la carta - el ministro lord Sommers- que no reprima con violencia las manifestaciones de misticismo y fanatismo, sino que las someta al ridículo. En realidad Shaftesbury creyó que la sátira, el ridículo y la ironía eran armas poderosas al servicio de la razón y, por tanto, de la civilización: «La libertad de ironizar y de expresar dudas sobre todo, con un lenguaje correcto, la posibilidad de analizar y refutar cualquier argumento sin ofender al adversario -se lee en *Sensus communis*- son los métodos que hay que usar para que las conversaciones filosóficas sean agradables.» Y en la *Carta sobre el entusiasmo* Shaftesbury escribe que «el espíritu nunca será libre si se suprime la libre ironía».

Una vez establecido esto, vemos que el problema del que parte Shaftesbury en el *Ensayo sobre la virtud y el mérito* consiste en saber «hasta qué punto la religión implica necesariamente la virtud y si está en lo cierto quien afirme que es imposible que un ateo sea virtuoso o posea algún grado de honradez y mérito». La opinión común, que casi nadie se atreve a poner en duda, es que religión y virtud están intrínsecamente conectadas.

No obstante, señala Shaftesbury, la observación de la realidad desmiente tal idea: «En efecto, es verdad que encontramos casos que parecen contradecir esta frecuente opinión. Hemos conocido personas que, aunque mostraban un gran celo religioso, carecían hasta de los más comunes afectos humanos y parecían extremadamente degeneradas y corrompidas. Otras, en cambio, que se interesaban poco por la religión y se las consideraba ateas, practicaban las normas de la moralidad y actuaban en muchas circunstancias con tanto buen sentido

y afecto hacia la humanidad, que nos obligaban a reconocer su calidad de hombres virtuosos. En general, consideramos que los principios morales son tan importantes, que en nuestras relaciones con las personas rara vez nos contentamos con las más plenas afirmaciones de su celo religioso, hasta que no sabemos algo que haga referencia a su carácter. Si nos dicen que un hombre es religioso, a continuación inquirimos cuál es su comportamiento moral. En cambio, si nos enteramos de que alguien posee honrados principios morales y es un hombre dotado de justicia instintiva y de buen temperamento, en pocas ocasiones inquirimos si es religioso y practicante.»

Shaftesbury, por lo tanto, concede a la moral una autonomía propia, lo que lo aproxima a un cierto innatismo. Dicho innatismo, sin embargo, no concierne a las ideas racionales sino a los sentidos o sentimientos: a las actitudes éticas y estéticas. En suma, existe un sentido intrínseco al hombre, que forma parte de su naturaleza y que está en la base de sus valoraciones morales y estéticas, y de sus convicciones religiosas: «Los múltiples movimientos, inclinaciones, pasiones, actitudes, y la consiguiente conducta y hábitos de las criaturas en las distintas ocasiones de la vida, se presentan al espíritu bajo perspectivas y puntos de vista diversos, permitiéndoles juzgar con prontitud lo que es bueno y lo que es malo con respecto a la especie o sociedad.» En realidad, sostiene Shaftesbury, «una criatura, antes de tener una clara y exacta noción de Dios, puede poseer un concepto o un sentido de lo justo y de lo injusto, y diversos grados de vicio o virtud». Este sentido moral es un sentimiento reflejo innato o instintivo, tan instintivo y natural como lo es en el hombre la actitud de simpatía hacia los demás, que demuestra por lo menos cuatro cosas: 1) Hobbes se equivoca al insistir en que el instinto egoísta es fundamental en la

naturaleza humana y exclusivo de ella; 2) no existe un estado de naturaleza como situación contrapuesta al estado social: la sociedad no nace a través de un pacto entre individuos aislados e independientes, puesto que el hombre por su naturaleza es un ser social, y resulta inconcebible un hombre fuera de la sociedad; 3) no puede existir una contraposición entre el egoísmo que se experimenta hacia uno mismo y la simpatía hacia los demás; 4) no sólo no existe contraposición entre egoísmo y altruismo, sino que se puede establecer una relación de equivalencia entre egoísmo y altruismo, como puede apreciarse en la amistad y el amor, sentimientos que surgen de la simpatía hacia los demás y que al mismo tiempo satisfacen el egoísmo. Si bien existe una bondad natural en las cosas o acciones que alcanzan el fin para el cual fueron hechas, la acción virtuosa es aquella que está acompañada por una buena intención. Por lo tanto, la virtud es algo característico de las acciones humanas buenas y conscientes. La moralidad tiene su propia autonomía (esto constituye uno de los aspectos en los que Kant, en cierto modo, es deudor de Shaftesbury).

Junto a los adversarios del fanatismo o entusiasmo religioso Shaftesbury afirma que la virtud también puede existir fuera de la práctica religiosa. Más aún: la religión positiva, en opinión de Shaftesbury, puede apartar a los hombres de la virtud, proponiendo la idea de un Dios falso (vengador, tiránico, etc.), o enseñando que se deben realizar determinadas acciones por temor al castigo divino y no porque tal acción sea buena en sí misma.

Sin embargo, aun en tales circunstancias y aunque ataque las «supersticiones» de las religiones positivas, Shaftesbury quiere

«defender tanto la religión como la virtud moral, sin disminuir el valor de ninguna de las dos».

En el *Ensayo sobre la virtud y el mérito* se distingue entre cuatro concepciones religiosas diferentes, pero antes se ofrece una definición de Dios: «Aquella cosa que es superior en todos los aspectos al mundo o que gobierna en la naturaleza con discernimiento, e intelecto, es lo que por acuerdo universal los hombres llaman Dios.» Estas son las cuatro concepciones religiosas: 1) «Creer que todas las cosas están gobernadas, ordenadas o reguladas, hacia lo mejor, por un principio o intelecto ordenador, significa ser perfectos teístas»; 2) «Creer que no existe un principio o intelecto ordenador, ni una causa, medida o norma de las cosas, que no sea el azar [...] significa ser perfectos ateos»; 3) «Creer que el principio o intelecto ordenador y superior no es uno solo, sino dos, tres o más, aunque de buena naturaleza, significa ser politeísta»; 4) «Creer que el intelecto o los intelectos que gobiernan el mundo no son absoluta y necesariamente buenos, ni están encaminados hacia lo mejor, sino que son capaces de actuar según el puro arbitrio y la fantasía, significa ser demonistas». Una vez descritas estas nociones, Shaftesbury comenta que «todas estas formas de demonismo, politeísmo, ateísmo y deísmo se pueden combinar entre sí. La religión sólo es incompatible con el perfecto ateísmo». ¿Cuál es, según Shaftesbury, la noción válida y correcta de religión? Shaftesbury propone la religión natural. El modo en que articula su propuesta posee un notable interés: no se llega a la religión natural por medio de sofisticados procedimientos racionales, sino -al igual que sucede con la moralidad- a través de una visión inmediata y segura de lo que constituye el orden del universo. «Nada mejor que la idea o el sentido del orden y de la proporción está impreso en nuestra mente y

compenetrado con nuestra alma.» En *Los moralistas*, Shaftesbury contempla el universo en su integridad como algo estructurado, regido y guiado -a la manera platónica- por un principio que da razón de su orden y su teología. «El hombre, como cualquier otro animal, aunque sea de por sí un sistema autónomo de partes, no puede ser considerado tan autónomo como el resto; es preciso advertir que está vinculado por otras relaciones al sistema de su especie; de igual manera, el sistema de su especie está ligado al sistema animal; y éste, a su vez, al mundo, que es nuestra tierra; la tierra está ligada al cosmos más amplio, que es el universo.» Si se tienen en cuenta las regularidades del sistema del universo, entonces nos vemos obligados «a admitir una mente universal, que ningún hombre perspicaz pondrá en tela de juicio, a no ser que quiera llevar el desorden al universo».

También se introduce un desorden en el universo cuando las inclinaciones o pasiones que influyen en nuestra vida se convierten en vicios. Las inclinaciones que pueden influir y gobernar en nuestra vida son las siguientes: «1) las inclinaciones naturales que conducen al bien público; 2) las inclinaciones egoístas, que sólo conducen al bien privado; 3) las inclinaciones que no pertenecen a los dos grupos anteriores y que no tienden a un bien público o privado, sino a lo contrario; se las puede definir adecuadamente como inclinaciones innaturales.» Admitidas tales inclinaciones, habrá desorden -y por lo tanto vicio- en los tres casos siguientes: «1) cuando las inclinaciones públicas son débiles o deficientes; 2) cuando las inclinaciones privadas y egoístas son demasiado fuertes; 3) cuando se desarrollan inclinaciones distintas a éstas y que no se proponen en ningún caso el bien del organismo público o del privado.» En efecto, concluye Shaftesbury, poseer inclinaciones naturales, fuertes y generosas, hacia

el bien público «significa poseer el medio principal y el poder de disfrutar de sí mismos; Y el carecer de ellas significa miseria y mal»; por otro lado, poseer inclinaciones privadas y egoístas demasiado fuertes y más intensas que las generosas «es algo desdichado»; finalmente, tener inclinaciones que vayan contra el interés del individuo y el interés público «significa ser desdichado en el mayor de los grados posibles».

2.2. Francis Hutcheson: la acción mejor procura la mayor felicidad a la mayor cantidad de personas

Si la finura del análisis psicológico es una de las características de los escritos de Shaftesbury, la sistematicidad es el rasgo típico de las obras del irlandés Francis Hutcheson (1694-1747). Este fue profesor de filosofía moral en la universidad de Glasgow, a partir de 1729, Y su filosofía –al menos al principio– desarrolla las ideas y los temas fundamentales de Shaftesbury, si bien más adelante recibirá asimismo el influjo de las concepciones de Butler. Hutcheson es autor de las siguientes obras: *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y de virtud* (1725); *Investigación sobre el bien y el mal moral* (1726); *Ensayo sobre la naturaleza de las pasiones* (1728); *Sistema de filosofía moral* (póstumo, 1754).

Hutcheson comienza a dar clase en Glasgow en 1729, como ya se ha dicho. Durante este período, bajo el influjo de las ideas de Butler - a cuya *Analogía* califica de «libro excelente»- pero también de Grocio y de Locke, dedica una particular atención a los temas del iusnaturalismo. «Todos tenemos suficientes indicios de la existencia y de la providencia de Dios, y del hecho de que es el autor de todos nuestros poderes y

disposiciones naturales, de nuestra razón, de nuestra facultad moral y de nuestras afecciones; por eso, con una adecuada reflexión, podemos discernir con claridad cuál es la conducta que nuestra constitución natural recomienda como moralmente excelente a nuestra aprobación y a nuestra elección en materia de intereses. En todo esto debemos ver, pues, la intención del Dios de la naturaleza, y no podemos menos que considerar todas estas conclusiones del razonamiento justo y de la reflexión como otras tantas advertencias que recibimos acerca de la voluntad de Dios relativa a nuestra conducta. Si llegamos a esta convicción, tales conclusiones quedan reforzadas en nuestro ánimo, por parte de la facultad moral y por parte de nuestro interés».

Por otro lado están las ideas de Shaftesbury que se reelaboran en la *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y de virtud*. La obra está dividida en dos tratados. En el primero de ellos se sostiene que poseemos un sentido inmediato de la belleza y que este sentido es específico y autónomo. Lo es porque no puede verse reducido a los sentidos externos, en la medida en que hay hombres -poseedores de una visión óptima y de una perfecta audición- que son ciegos a la belleza de un cuadro o sordos a la de la música. Tampoco hay que confundir el sentido de la belleza con la valoración de la utilidad de un objeto. El sentido de la belleza es una especie de instinto innato que nos lleva a contemplar objetos que manifiestan cualidades como la regularidad, la uniformidad dentro de la variedad, etc. Shaftesbury había identificado el sentido estético con el moral, pero Hutcheson distingue entre ambos. Para él, la capacidad de valoración estética es tan originaria y autónoma como la de valoración moral. «Al igual que el Autor de la naturaleza nos determinó a recibir, a través de los sentidos externos, ideas placenteras o desagradables de los objetos, según sean

útiles o dañosos para nuestros cuerpos; y a recibir de los objetos uniformes los placeres de la belleza y de la armonía [...], del mismo modo nos concedió un *sentido moral* con el fin de guiar nuestras acciones y de darnos placeres aun más elevados; de manera que, mientras estamos queriendo únicamente el bien de los otros, de forma no intencionada promovemos nuestro mayor bien.»

Existe, pues, el sentido de lo bello y existe el sentido del bien. Este sentido del bien es el que nos permite individualizar y escoger aquellos fines últimos sobre los cuales el intelecto permanece en silencio. En efecto, el intelecto «juzga acerca de los medios o los fines subordinados; en cambio, sobre los fines últimos no se da ningún razonamiento. Tendemos a ellos por una disposición o determinación inmediata del alma, que en vista de la acción siempre se produce con anterioridad a cualquier razonamiento, en la medida en que una opinión o un juicio jamás pueden impulsar a la acción, si previamente no existe el deseo de un fin.» El sentido del bien y de la justicia es innato, inmediato, autónomo: «Aunque una mayoría, o incluso todos los individuos que integran una gran multitud, estén corrompidos o sean injustos -escribe Hutcheson en el *Sistema de filosofía moral*- esos hombres unidos rara vez promulgarán leyes injustas. Existe un sentido del derecho y de lo equivocado en todos los hombres, acompañado de una natural indignación ante la injusticia.»

A diferencia de Shaftesbury, Hutcheson distingue el sentido estético del sentido moral e insiste sobre toda una gama de diferentes «percepciones más finas». Asimismo, está en contra de aquellos que afirman que «no hay ocasión para que la organización política de la sociedad surja fuera de la maldad humana». Hutcheson no acepta el

pesimismo de Hobbes acerca de la naturaleza humana, pesimismo que -como veremos enseguida- fue heredado por Bernard de Mandeville. La organización política de la sociedad, en efecto, «es algo exigido por la imperfección de los hombres, que en esencia son justos y buenos». «En la naturaleza se da un deseo fundamental, definitivo y desinteresado por la felicidad de los demás; y nuestro sentido moral sólo nos lleva a aprobar como virtuosas aquellas acciones que proceden, al menos en parte, de dicho deseo.» La mejor acción posible es aquella que procura «una mayor felicidad a la mayor cantidad de personas». Esta expresión de Hutcheson se convertirá en clásica, y la volveremos a encontrar en Bentham y en Beccaria.

2.3. *David Hartley: la física de la mente y la ética sobre bases psicológicas*

David Hartley, el fundador del asociacionismo psicológico inglés, nació en Armley (Yorkshire), en 1705, y murió relativamente joven, en 1757. Sus dos obras más relevantes son las *Coniecturae quaedam de sensu motu et idearum generatione* (1746) y las *Observaciones sobre el hombre, su constitución, su deber y sus expectativas* (1749). Hartley estudió en Cambridge, pero muy pronto dejó sus estudios teológicos, se interesó por la física y se hizo médico. La lectura de las obras de Newton y de Locke le empujó hacia la filosofía. Y es a partir de los principios establecidos por esos dos pensadores como Hartley explica el origen y el destino de la vida psíquica. En sus *Observaciones*, Hartley escribe: «Mi principal objetivo consiste en explicar, establecer y aplicar en resumen la doctrina de las vibraciones y de la asociación. La primera de estas doctrinas se extrae de las reflexiones sobre la formación de la

sensación y del movimiento que Isaac Newton formuló al final de sus *Principios* y en las cuestiones anexas a su *Óptica*. La segunda procede de lo que Locke y otros autores de gran ingenio han escrito después de él, acerca del influjo de las asociaciones sobre nuestras opiniones y nuestras afecciones, y sobre su utilización para explicar con claridad y precisión las cosas que se suelen relacionar de un modo general e indeterminado con los poderes de la costumbre y del hábito».

Contrario a las ideas innatas, persuadido de la materialidad y la realidad del mundo exterior, Hartley trata de conciliar una visión teológica del mundo con una noción materialista y mecanicista del funcionamiento del mundo y de la mente. «La substancia medular blanca del cerebro, la medula espinal y los nervios que salen de ellas son el instrumento inmediato de la sensación y del movimiento [...]. Todos los cambios que se producen dentro de estas sustancias corresponden a los cambios que tienen lugar en nuestras ideas, y viceversa.» Sucede que «las sensaciones permanecen en el espíritu durante un tiempo, después del alejamiento de los objetos sensibles». El mecanismo productor de sensaciones es el siguiente: «La impresión de los objetos exteriores sobre los sentidos provoca de inmediato, en los nervios sobre los que ellos actúan y por consiguiente en el cerebro, ciertas vibraciones de las pequeñas, y a veces pequeñísimas, partículas elementales.» Tales vibraciones «son suscitadas, propagadas y conservadas en parte por el éter -fluido elástico y muy sutil- y en parte por la uniformidad, la continuidad, la ductilidad y la actividad de la substancia medular y del cerebro, de la medula espinal y de los nervios». La *frecuente repetición* de las sensaciones nos deja «ciertas huellas, tipos o imágenes de tales sensaciones, que pueden denominarse ideas simples de la sensación». Hartley prosigue: «por

medio de la asociación, las ideas simples se convierten en ideas complejas.» Hartley tenía la esperanza de que, si se perfeccionaba la doctrina de la asociación, algún día se pudiese «analizar, en las partes simples que las componen, toda la inmensa variedad de ideas complejas, a las que se da el nombre de ideas de reflexión e Ideas intelectuales». Las asociaciones primarias y elementales son las sensaciones de placer y de dolor, que se unen a toda sensación. Y el mecanismo de la asociación, al hacerse más complejo, también es el que produce la imaginación, la ambición, el egoísmo, la simpatía, la teopatía [o amor de Dios] y el sentido moral. De esta forma, Hartley consideró que había fundamentado la ética sobre una base segura desde el punto de vista psicológico.

3. BERNARD DE MANDEVILLE y LA «FÁBULA DE LAS ABEJAS»: «VICIOS PRIVADOS, VIRTUDES PÚBLICAS»

3.1. *Cuando el vicio privado se convierte en beneficio público*

Bernard de Mandeville, de familia francesa, nació en Holanda en 1670. Una vez acabada su carrera de medicina, se estableció en Londres donde en 1705 publicó por primera vez con carácter anónimo un apólogo en que se narra lo floreciente que era una sociedad de abejas inmorales y viciosas, y cómo dicha sociedad se arruinó por completo cuando las abejas se volvieron morales y virtuosas. En 1714 se publicó una segunda edición -la fundamental- de esa obra, también con carácter anónimo, bajo el título de *La fábula de las abejas, o vicios privados, públicos beneficios*. A esta segunda edición se le añadieron veinte notas (*remarks*), en las que Mandeville desarrolla el significado

filosófico de los puntos más importantes de la fábula. En vida de Mandeville, se hicieron otras ediciones de la *Fábula de las abejas*, con nuevos añadidos. La edición definitiva fue la de 1732. Mandeville murió al año siguiente, en 1733. Fue uno de los pensadores más leídos y debatidos de su siglo.

Veamos cuáles son los contenidos de la paradójica *Fábula de las abejas*. «Un enjambre numeroso de abejas habitaba en una espaciosa colmena. Allí, en una feliz abundancia vivían tranquilas [...]. Nunca vivieron abejas bajo un gobierno tan sabio; sin embargo, nunca hubo abejas tan inconstantes y tan insatisfechas.» La cantidad de abejas era enorme y «millones de abejas se ocupaban de satisfacer la vanidad y las ambiciones de otras abejas, que sólo se dedicaban a consumir los productos del trabajo de las primeras. A pesar de la gran cantidad de obreras, los deseos de aquellas abejas quedaban insatisfechos. Tantas obreras y tanto esfuerzo apenas podían mantener el lujo de la mitad de la población». Sin embargo, las diferencias -o, mejor dicho, las desigualdades- no acababan aquí: «Algunas, con grandes capitales y poco esfuerzo, obtenían ganancias muy considerables. Otras, condenadas a utilizar la hoz y la pala, sólo podían ganarse la vida con el sudor de su frente y agotando sus fuerzas en los oficios más penosos. Había otras que se dedicaban a trabajos por completo misteriosos, que no querían aprendizaje, ni capitales, ni esfuerzos.

Estos eran los vividores, los parásitos, los intermediarios, los jugadores, los ladrones, los falsarios, los magos, los sacerdotes y, en general, todos aquellos que -odiando la luz- con prácticas deshonestas se aprovechaban del trabajo de sus vecinas, que al no ser capaces de engañar, eran menos desconfiadas. A éstos se les llamaba bribones;

pero a aquéllos cuyo traficar era más respetado, aunque en poco se diferenciase de los primeros, se les otorgaba un nombre más honorable.» Todos los que «ejercían alguna función o cubrían algún cargo, poseían su propia especie de pillería». Los jurisconsultos se preocupaban por conservar la recíproca animosidad, con objeto de arruinar a sus clientes y aprovecharse de sus bienes; «para defender una causa perversa, analizaban las leyes con la misma meticulosidad con la que los ladrones examinan los palacios y las tiendas». Por su parte, «los médicos preferían el prestigio a la ciencia, y las riquezas, a la curación de sus enfermos. La mayor parte, en vez de aplicarse al estudio de los principios de su disciplina, trataban de adquirir una práctica ficticia.

La mirada grave y un aire meditabundo era todo lo que les permitía ganarse una reputación de hombres doctos. No se preocupaban por la salud de los pacientes, sólo trabajaban para ganarse el favor de los farmacéuticos y para obtener las alabanzas de las comadronas, los sacerdotes y todos aquellos que vivían de los ingresos que producían los nacimientos y los funerales». En su mayoría, los sacerdotes eran «tan presuntuosos como ignorantes». «Su pereza, su incontinencia, su avaricia y su vanidad eran manifiestas, a pesar de lo mucho que se preocupaban de esconder estos defectos a la mirada de la gente. Eran tan pillos como un ratero y tan intemperantes como un marinero.» Sin embargo, en esta sociedad de las abejas los vicios de los individuos no se limitaban a lo ya descrito. «Los soldados que habían huido eran igualmente cubiertos de honores.» Sin duda «había también guerreros que se enfrentaban al peligro, ocupando siempre los lugares más expuestos. Primero perdían una pierna, luego un brazo, y cuando todas estas mutilaciones ya no les permitían

continuar sirviendo, se les licenciaba vergonzosamente con la mitad de la paga, mientras que otros -que con más prudencia nunca participaban en un ataque- recibían paga doble por quedarse tranquilamente en la retaguardia». Los ministros engañaban a su rey y saqueaban impunemente el tesoro público. Además, la justicia se dejaba corromper con dádivas y «la espada que llevaba sólo recaía sobre las abejas pobres y sin recursos». Los magistrados, en suma, mandaban «colgar del árbol maldito a personas que -oprimidas por una necesidad fatal- habían cometido crímenes que en absoluto merecían tal tratamiento. Con esta injusta severidad, se trataba de mantener a salvo al poderoso y al rico». En resumen, se pregunta Mandeville, «¿quién podría describir en detalle todos los fraudes que se cometían en aquella colmena?»

Sin embargo, aunque «todas las clases sociales estaban llenas de vicios [...], la nación en sí gozaba de una feliz prosperidad [...]». Los vicios de los particulares contribuían a la felicidad pública. Puesto que la virtud -instruida por las malicias políticas- había aprendido las mil afortunadas artimañas de la astucia, y puesto que había trabado amistad con el vicio, incluso los más perversos ayudaban en algo al bien común». En realidad, comenta Mandeville, «la armonía de un concierto es resultado de una combinación de sonidos que se oponen directamente entre sí. Así, los miembros de aquella sociedad, siguiendo caminos absolutamente contrarios, se ayudaban casi a pesar suyo [...]. El lujo fastuoso daba ocupación a millones de pobres. La vanidad, esa pasión tan detestable, daba trabajo a una cantidad todavía más elevada. La envidia y el amor propio, al servicio de los vividores, hacían florecer las artes y el comercio. Las extravagancias en el comer y en la variedad de alimentos, la suntuosidad de los ropajes y de los muebles,

a pesar de su ridiculez, constituían la parte más activa del comercio. Siempre inconstante, este pueblo cambiaba de leyes como de modas. [...] Sin embargo, alterando sus antiguas leyes y corrigiéndolas, las abejas se anticipaban a errores que la prudencia jamás hubiese logrado prever. Dado que el vicio engendraba astucia y la astucia se prodigaba en la industria, poco a poco la colmena fue abundando de la vida, las comodidades y el descanso se habían convertido en bienes tan comunes que incluso los pobres vivían ahora de forma más placentera que nunca. Nada se hubiese podido agregar al bienestar de aquella sociedad».

3.2. *Cuando la virtud privada lleva la sociedad a la ruina*

Es cierto, empero, que la felicidad no es algo propio de los mortales. Apenas las abejas paladearon las primicias del bienestar, un grupo de ellas empezó a criticar la política, los ejércitos y la flota. Estas abejas pusieron en común sus quejas y difundieron por todas partes las siguientes palabras: «¡malditas sean todas las pillerías que reinan entre nosotras!» Se llegó hasta el punto de que un comerciante, verdadero genio del robo, exclamó con el máximo impudor: «¡Oh Dios mío, no nos concedas otra cosa que la probidad!» Mercurio, dios de los ladrones, no pudo contener la risa al escuchar una plegaria tan desvergonzada. Júpiter, sin embargo, juró indignado que la sociedad de las abejas se vería liberada del vicio y del fraude por los que se lamentaba, y dijo: «A partir de este instante, la honradez se hará dueña de todos los corazones.» Dicho y hecho, pero... «¡qué consternación! ¡Qué cambio más repentino! En menos de media hora, disminuyó en todas partes el precio de los víveres. Todos, desde el primer ministro hasta los

campesinos, se quitaron la máscara de hipocresía con la que se disfrazaban». ¿Qué sucedió entonces? Aconteció que «a partir de aquel momento, el tribunal quedó vacío. Los deudores pagaban sus deudas espontáneamente, sin exceptuar siquiera aquellas que los acreedores habían olvidado [...]. No se entablaron más procesos por maldades o vejaciones. Nadie podía acumular riquezas. La virtud y la honradez reinaban en la colmena». Por lo tanto, los abogados quedaron de inmediato sin trabajo. Las prisiones se vaciaron. No obstante, al vaciarse las prisiones un auténtico ejército de empleados en diversos oficios se hizo inútil enseguida: «los fabricantes de cerraduras, pestillos, cerrojos, cadenas y puertas provistas de barras de hierro.» Junto con éstos, quedaron sin trabajo «los carceleros, los celadores y sus ayudantes»; también el verdugo, «gran ejecutor de sus [de la justicia] severas sentencias». Además de ellos, desaparecieron «los esbirros, los ujieres y los criados [...] que se nutrían de las lágrimas de los infortunados». Los médicos abandonaron el lujo y se dedicaron de veras a su oficio. Los eclesiásticos se volvieron más caritativos y obedecieron al pontífice, que sólo se ocupaba de los asuntos religiosos. Todos aquellos que no se sintieron a la altura de sus deberes presentaron su renuncia, con lo que su número disminuyó de forma notable. Los ministros abandonaron su acostumbrada rapacidad; en la administración, «bastaba con una sola persona para llevar a cabo las funciones que antes del feliz cambio exigían tres personas». Más aún: como todas las abejas eran honradas y carecían de ambiciones, «se hundió el precio de las tierras y de los edificios. Los encantadores palacios, cuyas paredes -semejantes a los muros de Tebas- se habían alzado con armonía musical, quedaron desiertos. Los poderosos, que antes habrían preferido perder la vida antes que contemplar cómo se borran sus fastuosos títulos -esculpidos sobre sus soberbios pórticos-

ahora se mofaban de estas vanas inscripciones. La arquitectura, arte maravilloso, fue abandonada por completo. Los artesanos- ya no encontraban a nadie que les quisiese emplear. Los pintores ya no se hacían célebres con sus cuadros. La escultura, el grabado de inscripciones, el arte del cincel y la estatuaria ya no se conocieron en la colmena». Como consecuencia de todo esto, «las pocas abejas que allí permanecieron, vivían de forma miserable». Ya no se vieron más aquellas cortesanas que ganaban tanto dinero que podían lucir vestidos con adornos de oro. Aquellos aristócratas que, por Navidad, regalaban a su amante esmeraldas que en pocos instantes les hacían gastar lo que habría costado una compañía de caballería durante dos días, hicieron su equipaje y se marcharon «de un país tan miserable». Ya no había más ambición ni deseo de aparentar, hasta el punto de que las modas dejaron de sucederse con su abigarrada inconstancia, con lo que «todos los operarios que trabajaban las ricas telas de seda y de plata, y todos los artesanos que de ellos dependían, tuvieron que retirarse [...]. Las fábricas que quedan sólo producen los tejidos más sencillos; sin embargo, éstos son todos muy caros». En pocas palabras, «a medida que iban disminuyendo la vanidad y el lujo, muchos habitantes tuvieron que abandonar su antigua morada. No eran ya los comerciantes o las compañías mercantiles quienes, ordenaban la reducción de la producción, sino la sencillez y la moderación de todas las abejas. Todos los oficios y todas las artes caían en el abandono». La causa primera de tal desastre consistía en el «fácil contentamiento, esa plaga de la industria», que hizo que las abejas ya no buscaran las novedades ni tuviesen más ambiciones. La consecuencia final fue que la colmena quedó casi desierta y «las abejas ya no podían defenderse de los ataques de sus enemigos, cien veces más numerosos». Ellas se defendieron con valentía, «pero el triunfo les costó muy caro.

Percieron muchos miles de aquellas abejas tan valerosas. El resto del enjambre, que se había endurecido con los esfuerzos y el trabajo, creyó que la comodidad y el reposo -que someten la templanza a tan duras pruebas- eran un vicio. Queriendo asegurarse de una vez para siempre que jamás recaerían en el vicio, todas estas abejas se refugiaron en un profundo hueco de un árbol, donde lo único que les quedaba de su antigua felicidad era el contentamiento de la honradez».

En la nota X, Mandeville explica que la moraleja de la *Fábula de las abejas* consiste en lo siguiente: si una nación quiere ser virtuosa, «entonces será necesario que los individuos se resignen a ser pobres y a endurecerse en el trabajo. Si quieren vivir con comodidad, gozar de los placeres de la vida y formar una nación opulenta, poderosa, floreciente y aguerrida, la cosa resultará completamente imposible». Sin ninguna duda, Mandeville afirma «como primer principio que es deber de todos los individuos de la sociedad -grandes o pequeños- el ser personas de bien. Hay que estimular siempre la virtud y se debe prohibir el vicio. Convienen además que las leyes se cumplan con todo su rigor y que todos los transgresores sean castigados». No obstante, señala Mandeville, «la naturaleza siempre ha sido la misma, desde la caída de Adán hasta nuestros días. Con independencia de las épocas, los ambientes y la religión, en todas las partes del mundo terrestre habitado se han manifestado siempre las fuerzas y las debilidades del hombre». Por lo tanto, prosigue Mandeville, «nunca he sostenido ni creído que no se pueda ser virtuoso en un reino rico y poderoso, en la misma forma que en el más pobre de todos los países. Creo, simplemente, que es imposible que una sociedad se enriquezca y se conserve durante largo tiempo en situación tan floreciente, sin los vicios de los hombres». En consecuencia, desde el punto de vista que

propone Mandeville, los valores se invierten; el vicio se convierte en positivo y la virtud es negativa. ¿Qué es el vicio? Según Mandeville, el vicio «es todo acto que el hombre realiza para satisfacer un apetito». ¿Y qué es la virtud? La virtud «es toda acción contraria al impulso natural, que frene las propias pasiones». En palabras de Hobbes, la sociedad se basa en un sistema de egoísmos y no en un sentido moral o de la benevolencia, como dice Shaftesbury, a quien Mandeville ridiculiza al hablar del «contentamiento de la honradez».

Como es obvio, pueden formularse críticas con respecto a las ideas de Mandeville: por ejemplo, no sólo tenemos ambiciones, ganas de figurar, deseos de lujo, etc. La maquinaria de la industria también podría funcionar con objetivos correctos, para conseguir un bien intencionadamente público y no individual. En cualquier caso, sin embargo, nadie puede poner en duda el agudo análisis que lleva a cabo Mandeville sobre las públicas y benéficas consecuencias, involuntarias y no intencionadas, que tienen las acciones o las iniciativas queridas por ambición o por otros deseos viciosos.

En el fondo, Mandeville -que es un fino observador de la sociedad de su tiempo y un sagaz analista de la historia pasada- con su *Fábula* llega más allá que el proverbio «no hay mal que por bien no venga». Su idea central consiste en que el bien -los beneficios públicos- sólo proceden del mal, es decir, del vicio. Por ello, a Mandeville no le amilnaron las críticas, y a sus adversarios -grandes predicadores de las virtudes privadas- les replicaba así: ¿Queréis eliminar el fraude y el lujo, evitar la impiedad y la religión? ¿Os proponéis convertir a todos los hombres en caritativos, buenos y virtuosos? Tirad a tierra las imprentas, fundid los tipos, abolid las tipografías, quemad todos los libros que han

inundado nuestra isla, no salvéis los que se encuentran en nuestras universidades y no permitáis que nadie lea otro libro que no sea la Biblia. Prohibid todo comercio con el extranjero; no permitáis que ningún ciudadano tenga contactos con otras naciones; obligad a que no haya ninguna nave dedicada al transporte de nuestras mercancías que sea más grande que una barca de pesca; restituid al clero, al rey y a los barones sus antiguos privilegios, sus antiguas prerrogativas y funciones; construid nuevas iglesias; convertid en vasos y utensilios sagrados toda la plata que podáis conseguir; fundad monasterios y casas de caridad en todas las parroquias; promulgad leyes sobre el lujo, endureced a vuestra juventud en el esfuerzo, inspirad las ideas más elevadas sobre el honor y la honradez, sobre la amistad y el heroísmo; introducid en la nación una gran variedad de recompensas imaginarias [...]. Muy pronto, estas intenciones tan piadosas y estas normas tan saludables cambiarán el escenario [...] y la Jerusalén -que en su estado primitivo era floreciente- se habrá corrompido y despoblado, sin que para ello haya intervenido la escasez, la guerra o la peste, y sin que ni siquiera se haya empleado la violencia.

4. LA ESCUELA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN

4.1. *Thomas Reid: el hombre como animal cultural*

El sucesor de Hutcheson en la cátedra de Glasgow fue Adam Smith (sobre cuya contribución a la teoría económica hablaremos en el volumen III de esta obra). Cuando Adam Smith dejó la cátedra en 1763, fue llamado a ocuparla Thomas Reid. Reid, iniciador e inspirador de la escuela escocesa, se opuso a los desconcertantes resultados de la

filosofía de Hume y de Berkeley. Combatió, en efecto, el escepticismo de Hume y el inmaterialismo de Berkeley, centrándose en una teoría del conocimiento de carácter realista, que apela al sentido común. Reid nació en Strachan, cerca de Aberdeen, en 1710. Estudió en Aberdeen, donde después fue profesor; permaneció en la universidad de Aberdeen hasta 1763, año en el que se trasladó a Glasgow. El primer escrito de Reid, *Ensayo sobre la cantidad*, es de 1748. Sin embargo, su obra más relevante -que pertenece al período de Aberdeen- es la *Investigación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764). Durante la época transcurrida en Glasgow, Reid sólo escribió un *Análisis de la lógica de Aristóteles* (1773). Después de abandonar la universidad en 1780, volvió otra vez a publicar: en 1785 aparecieron los *Ensayos sobre las fuerzas activas del hombre*. Reid murió en 1796.

En la *Investigación sobre el espíritu humano*, y con respecto al método de la filosofía, Reid escribe: «Los hombres sabios coinciden, o deben coincidir, en que sólo hay un camino para conocer las obras de la naturaleza: la vía de la observación y del experimento. Dada nuestra constitución, nos vemos vigorosamente empujados a convertir en reglas generales los hechos y las observaciones particulares, ya aplicar dichas reglas generales para dar cuenta de otros efectos o para orientarnos en la producción de éstos. Este procedimiento del intelecto resulta familiar a todas las criaturas humanas en los asuntos corrientes de la vida y es el único que permite llevar a cabo los verdaderos hallazgos de la filosofía.» En pocas palabras, se trata del procedimiento inductivo newtoniano, que fue paradigmático para los empiristas y los ilustrados. Reid afirma: «El hombre que descubrió por primera vez que el frío congela el agua, y el calor la transforma en vapor, se basó en los mismos principios generales y utilizó el mismo método que Newton

empleó para descubrir la ley de la gravitación y las propiedades de la luz. Sus *regulae philosophandi* son máximas de sentido común y cada día se ponen en práctica en la vida corriente; quien filosofe con otras reglas, ya sea con respecto al mundo material o con respecto a la mente, fracasa en su objetivo.» Nuestras «conjeturas y teorías -afirma Reid- siempre nos parecen muy distintas» a las creaciones de Dios, por lo que, «si queremos conocer las obras de Dios, debemos observadas con atención y humildad, sin pretender añadir algo por nuestra cuenta a lo que nos muestra la observación. La única filosofía sana y ortodoxa es una adecuada interpretación de la naturaleza: todo lo que nosotros añadamos es apócrifo y carece de autoridad». Por eso, todas «nuestras extrañas teorías» sobre la formación de la tierra, la generación de los animales y el origen del mal natural y moral, siempre que «van más allá de los límites de una correcta inducción de los hechos, son vanidad y extravío, igual que los "torbellinos" de Descartes o el "arqueo" de Paracelso».

Reid señala que también se han formulado conjeturas erróneas acerca de la mente. Reid cree que su época es la que «ha producido un sistema de escepticismo que parece triunfar sobre todas las ciencias, e incluso sobre los dictámenes del sentido común». Por consiguiente, es preciso volver a analizar nuestra mente. Algunos de los poderes y facultades que tenemos los poseemos en común con los animales y Son los «necesarios para la conservación del individuo y la continuación de la especie». No obstante, también «hay [...] otros poderes, de los cuales la naturaleza sólo puso en nuestra mente las semillas, y es la cultura quien se encarga de desarrollarlos. Cultivándolos adecuadamente, nos volvemos capaces de todos aquellos perfeccionamientos del intelecto, el gusto y la moral, que exaltan y

honran la naturaleza humana». El hombre, en definitiva, es -en opinión de Reid y utilizando una expresión característica de la etología contemporánea- un animal cultural. El hombre, en cuanto bípedo que come los frutos agradables de la tierra, que satisface su sed con el agua cristalina de las fuentes, que propaga su especie cuando tiene la ocasión y la voluntad de hacerla, que rechaza las ofensas, que trabaja y que descansa, «es como un árbol del bosque, un puro producto de la naturaleza. Empero -señala Reid- dicho salvaje lleva en su interior los gérmenes del lógico, del hombre de buen gusto y educado, del orador, del hombre de Estado, del virtuoso, del santo. Estos gérmenes, aunque la naturaleza los haya colocado en su mente, por falta de cultivo y de ejercicio permanecen sepultados para siempre y son difíciles de percibir por él mismo o por los demás». En cambio, otros gérmenes o potencialidades que se hallan ocultos en el salvaje se desarrollan a través del «ejercicio, la compañía y la forma de vivir».

4.2. Reid y la teoría de la mente

No hay que concebir la mente humana como algo pasivo. Por lo contrario, «cabe [...] compararla a un farmacéutico o a un químico, a quienes la naturaleza les suministra sus materiales; de acuerdo con los objetivos de su arte, él los mezcla, combina, disocia, evapora o sublima, hasta que les otorga un aspecto por completo diferente». En otras palabras, la sensación es algo distinto del pensamiento. Las sensaciones se «mezclan, componen y descomponen, mediante costumbres, asociaciones y abstracciones, hasta el punto de que se vuelve difícil reconocer qué habrían sido originariamente». Es imposible reconstruir la historia «clara y completa» de una mente, por ejemplo,

«de todo lo que ha pasado por la mente de un niño desde el comienzo de su vida y de sus sensaciones, hasta llegar al uso de razón». No nos es posible obtener «este tesoro de historia natural» que arrojaría mucha luz sobre las facultades humanas. Sin embargo, se puede llegar a saber algo sobre la mente. En opinión de Reid, hay dos instrumentos que nos sirven para conocer en cierta forma la mente: «la estructura del lenguaje» y «el curso de las acciones y de la conducta del hombre». En los *Ensayos sobre las fuerzas intelectuales del hombre*, Reid sostiene: «El lenguaje de los hombres expresa sus pensamientos y las diversas operaciones de sus mentes. Las distintas operaciones del intelecto, de la voluntad y de las pasiones, que son comunes a todos los hombres, poseen diversas formas de lenguaje que les corresponden en cada una de las lenguas, que constituyen los signos a través de los cuales se expresan.» Una concienzuda atención al lenguaje puede iluminar de manera considerable nuestro análisis de la mente. En efecto, «en todas las lenguas hay modos de hablar a través de los cuales los hombres expresan sus juicios o manifiestan su testimonio, a través de los cuales aceptan o rechazan, piden información o consejo, mandan, amenazan o suplican, comprometen su palabra en promesas o contratos. Si dichas operaciones no fuesen comunes a toda la humanidad, no hallaríamos en todas las lenguas aquellas formas de lenguaje a través de las que son denotadas». La estructura del lenguaje o, mejor dicho, las funciones lingüísticas fundamentales son una fuente de información sobre la mente. También lo es el curso de las acciones y de la conducta de los hombres. Reid afirma: «Las acciones de los hombres son efectos; sus sentimientos, sus pasiones y sus afecciones son las causas de tales efectos; en muchos casos, podemos formarnos un juicio sobre la causa a partir de los efectos.» Así, la conducta de los padres hacia los hijos nos proporciona pruebas suficientes para afirmar que el afecto paterno

es un rasgo general en los seres humanos; la conducta de los hombres nos indica cuáles son los objetos de su aprecio, de su resentimiento, etc.; y los comportamientos humanos son los que siempre nos dan a entender que «el hombre es, por su propia naturaleza, un animal sociable, que ama asociarse con su especie, conversar e intercambiar servicios con sus semejantes».

4.3. Reid: realismo y sentido común

Llegamos así a la famosa cuestión de las ideas. Reid afirma que es el genio -y no la ausencia de genio- lo que corrompe la filosofía y la llena de errores y de falsas teorías. Una de estas falsas teorías es la teoría de las ideas que defienden Hume, Locke y Berkeley. Hume concibe las Ideas como «una impresión en nuestra mente». «Se dice que esta idea es la imagen, la semejanza, la representación del Sol, si es que hay un Sol. De la idea, empero, al ser percibida de forma inmediata, no se debe poner en duda la existencia, según lo que afirman los filósofos.» La primera reflexión de Reid sobre dicha opinión filosófica es que «es algo que se opone directamente al sentido universal de los hombres no instruidos en filosofía. Si vemos el Sol o la Luna, no dudamos de que los objetos reales que vemos inmediatamente están muy lejos de nosotros y muy lejos entre sí. No tenemos la más mínima duda de que hay un Sol y una Luna, que Dios creó hace miles de años y que desde entonces han venido recorriendo sus órbitas en el cielo». El hombre corriente que escucha al filósofo se queda desconcertado y le pregunta a su «instructor filosófico»: «¿Acaso no existe un ser sustancial y permanente, llamado Sol o Luna, que continúe existiendo, piense o no piense yo en él?» A juicio de Reid, la

respuesta de Locke a esta pregunta sería: hay seres permanentes y sustanciales, como el Sol y la Luna, pero «nunca se nos presentan a nosotros en persona, sino siempre a través de sus representaciones, las ideas que hay en nuestra mente, y nosotros nada sabemos de ellos, salvo lo que podamos aprender gracias a dichas ideas». Berkeley y Hume, en cambio, responderían de otra manera: «Le asegurarían al que pregunta que no es más que un error vulgar, un simple prejuicio del hombre ignorante y sin instrucción pensar que hay seres permanentes y sustanciales llamados Sol y Luna [...]. Nada existe fuera de la mente y de las ideas, dice el obispo Berkeley. Más aún, dice Hume, lo único que existe son las ideas.» Ante los desconcertantes resultados de tal teoría de la mente, Reid se limita a afirmar que «sin duda es innecesario demostrar que, a un hombre no instruido en filosofía, ésta debe parecerle extravagante y visionaria, y notablemente contraria a lo que indica el entendimiento corriente».

La concepción filosófica de Reid se caracteriza por remitirse a la experiencia del sentido común. George E. Moore, en nuestro siglo actual retornó -en oposición al neidealismo inglés, de F. Bradley por ejemplo- a la verdad del sentido común, como atestigua su ensayo *Defensa del sentido común*, de 1922 Moore, a caballo entre los dos siglos, guió la ofensiva contra el Idealismo y arrastró a Bertrand Russell a dicha empresa. Moore, recuerda Russell, «asumió el puesto de guía de la rebelión y yo le seguí con un sentimiento de liberación [...]. Con la sensación de huir de una prisión, nos permitimos pensar que la hierba era verde, que existían el Sol y las estrellas aunque nadie fuese consciente de ellos [...]. El mundo, que hasta entonces había sido algo sutil y lógico, de pronto se convirtió en algo rico, variado y sólido». Moore, en contra de Bradley y de sus contemporáneos, repitió en un

contexto diverso -pero siempre en nombre de la verdad del sentido común «existe actualmente un cuerpo humano viviente, que es mi cuerpo»; «existe un mundo exterior»; «existen otros yos», etc.- la misma operación que Reid había llevado a cabo contra Hume, Berkeley y Locke. Más cercano a nosotros, Karl Popper -en un ensayo escrito en defensa del realismo (la doctrina según la cual nuestras teorías científicas, aunque sean discutibles, nos dan a conocer la realidad)- afirmó: «y Reid,"cuya adhesión al realismo y al sentido común yo comparto, pensaba que poseemos una directa, inmediata y segura percepción de la realidad externa, objetiva.» Popper no está de acuerdo con este último punto, ya que «en nuestra experiencia no hay nada directo o inmediato».

Al igual que el sentido común nos ofrece un testimonio inequívoco de la realidad del mundo exterior y de la verdad de la teoría que lo respalda, también el sentido común atestigua -escribe Reid en los *Ensayos sobre las fuerzas activas del hombre*- la validez de los principios morales de esta clase: «1) En la conducta humana hay algunas cosas que merecen aprobación y premio, y otras que merecen reproches [...]; 2) lo que no es en absoluto voluntario no puede merecer aprobación o reprobación moral; 3) lo que se realiza por una necesidad ineluctable puede ser agradable o desagradable, útil o perjudicial, pero no puede ser objeto de reprobación o de aprobación moral; 4) los hombres son notablemente culpables tanto en el no hacer lo que deberían hacer, como en el hacer aquello que no deberían; 5) debemos utilizar los mejores medios de que disponemos para estar bien informados acerca de nuestros deberes [...]; 6) nuestra tarea más importante debe consistir en llevar a cabo nuestro deber, en la medida en que lo conozcamos, y fortalecer nuestras mentes contra toda

tentación de apartarnos de él.» La lista prosigue y Reid acaba afirmando: «A éstos les llamo "principios primeros" porque me parece que tienen en sí mismos una evidencia intuitiva e irresistible».

4.4. Dugald Stewart y las condiciones de la argumentación filosófica

Después de Reid la escuela escocesa cuenta entre sus exponentes a James Oswald (fallecido en 1793), quien -en su *Apelación al sentido común al servicio de la religión* (1766-1772)- elabora sobre todo el aspecto teológico del pensamiento de Reid. En el campo ético, tuvo más relevancia que la obra de Oswald la aportación de Adam Ferguson (1724-1816), autor entre otras obras de los dos volúmenes de *Principios de ciencia moral y política* (1792). Ferguson enseñó en la universidad de Edimburgo, primero filosofía natural y luego filosofía moral. En 1778, designado secretario de una comisión para las colonias, viajó a América, y su cátedra fue ocupada -primero con carácter de suplente y después como titular a todos los efectos- por Dugald Stewart. Este, junto con Thomas Brown, fue el representante más prestigioso de la escuela escocesa.

Dugald Stewart, hijo de un profesor de matemática de la universidad de Edimburgo, nació en esta ciudad en 1753. Discípulo de Reid en Glasgow, estudió matemática, filosofía y economía política. Primero fue profesor de matemática en Edimburgo, pasando más tarde a sustituir a Ferguson en la cátedra de filosofía moral, que ocupó hasta 1810. Stewart, que murió en 1826, fue un autor bastante fecundo. Entre sus escritos de mayor relevancia, hay que recordar: *Elementos de*

filosofía del espíritu humano (1792, 1814, 1827), *Directrices de filosofía moral* (1793), *Ensayos filosóficos* (1810) Y *Visión general del progreso de la filosofía metafísica y política a partir del renacimiento de las letras en Europa*. Esta última obra consistió en una interesante historia del pensamiento filosófico moderno y fue publicada en los suplementos de la *Encyclopedia Britannica* (IV y V eds., 1815 Y 1821).

Stewart expuso y divulgó el pensamiento de Reid; trató de introducir en la cultura filosófica inglesa los temas propios del pensamiento de los ideólogos franceses. «La interrupción [por motivos políticos] de toda comunicación entre Inglaterra y el continente durante tanto tiempo -escribe Stewart en la *Visión general del progreso de la filosofía metafísica y política*- nos ha dejado [...] en una ignorancia casi completa acerca de lo poco que se hizo durante este período en favor del progreso de la verdadera filosofía en las demás partes de Europa.») Asimismo, Stewart desarrolló una filosofía de la mente, adentrándose en el interesante camino del análisis psicológico; propuso una teoría estética basada sobre la hipótesis de la existencia de un sentido común de la belleza; puso el dedo en una de las llagas más dolorosas de la escuela escocesa, para la cual en definitiva no existe un criterio claro que sirva para delimitar aquellos principios primeros que el sentido común estaría en condiciones de atestiguar y fundamentar. En cualquier caso, a través de los *Elementos de filosofía del espíritu humano*, Stewart establece que la creencia en la existencia del «yo», la creencia en la realidad del mundo exterior material, la creencia en la uniformidad de las leyes naturales, la confianza que hay que tener en los testimonios de la memoria, al igual que la identidad personal, son verdades fundamentales y condiciones de todo razonamiento. En las *Directrices de filosofía moral*, Stewart se propone explicitar aún mejor

las condiciones y las reglas de las argumentaciones filosóficas: «Todas las investigaciones filosóficas, sea cual fuere su naturaleza, y todos aquellos conocimientos prácticos que orientan nuestra conducta a lo largo de la vida, presuponen un orden establecido en la sucesión de acontecimientos.

Si así no fuera, la observación del pasado resultaría estéril y no podríamos extraer ninguna conclusión para el futuro.» Como puede apreciarse, se trata del principio de inducción, que no sólo se aplica al mundo natural sino también -en opinión de Stewart- al mundo humano: «Las leyes que gobiernan las vicisitudes humanas resultan sin duda más difíciles de determinar; no obstante, en esta clase de hechos, hay un cierto grado de orden que es posible captar y que es suficiente para fundamentar reglas generales de gran utilidad.» Existe, pues, un orden en los acontecimientos naturales y en los hechos humanos. «Nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza tiene una sola fuente: la observación y la experiencia. Nunca percibimos que entre dos acontecimientos haya una conexión necesaria; por consiguiente, jamás podremos deducir lógicamente a priori uno del otro. La experiencia nos enseña que ciertos acontecimientos se hallan invariablemente asociados; y de esto se deriva que, si uno aparece, esperamos también al otro; pero no sabemos nada más, y nuestro conocimiento en tales casos se limita sólo al hecho.» No conocemos las causas esenciales de los hechos, sino sólo los hechos y las leyes que los enlazan: «Reconocer con diligencia, constatar con exactitud estas asociaciones de acontecimientos -que no son otra cosa que el orden mismo del universo-, unificar los fenómenos dispersos que este universo nos presenta y enlazarlos con sus leyes generales: ésta es la suprema tarea de la filosofía.» Según Stewart, Bacon fue el primero que demostró con

total evidencia esta verdad fundamental. El verdadero objetivo de toda investigación filosófica «es el que se propone un hombre sensato cuando observa los acontecimientos que tienen lugar ante sus ojos: su intención consiste en aprovechar aquello que ve para su conducta futura». Por consiguiente, «entre la ciencia de la filosofía y este buen sentido que dirige a la mayoría de los hombres en los asuntos de la vida, no existe una diferencia de naturaleza: se trata exclusivamente de una gradación». Y precisamente porque se han aplicado estas reglas del filosofar, que imponen a la experiencia como guía, es por lo que se ha producido el gran avance de la metafísica. En la *Visión general del progreso de la filosofía metafísica y política*, Stewart señala que la metafísica -con Locke y sus sucesores- abandonó «las sutilezas y las abstracciones del medievo, para ocuparse de estudios sujetos al cultivo de la inteligencia, al ejercicio de sus facultades y al conocimiento del gran objetivo del destino de nuestro ser. Por lo tanto, puede considerarse que dicho cambio es una prueba palpable e irrefutable de los progresos correspondientes que la razón ha llevado a cabo en Inglaterra».

4.5. *Thomas Brown: la filosofía del espíritu y el arte de dudar*

Thomas Brown, también escocés, nació en Kirkmabreck en 1778. Alumno de Stewart, fue profesor de la universidad de Edimburgo hasta el año de su muerte, en 1820. Su primera obra fueron las *Observaciones sobre la Zoonomía del Dr. Erasmus Darwin* (1798). En 1804 aparecieron las *Observaciones sobre la naturaleza y la tendencia de la doctrina del señor Hume sobre la relación de causa a efecto*; Brown continuó trabajando sobre estas observaciones y más tarde las

integró en la *Investigación sobre la relación de causa a efecto*, publicada en 1818. En 1820 vieron la luz las *Lecciones de filosofía del espíritu humano*. Tal filosofía de la mente abarca «en primer lugar la filosofía de la mente, considerada [esta última] como una sustancia susceptible de diversas modificaciones, o estados, que constituyen -al irse sucediendo unos a otros- los fenómenos del pensamiento y del sentir. En segundo lugar, las doctrinas de la ética general, por ejemplo, la obligación que el hombre tiene de aumentar y ensanchar lo más posible la felicidad de todos los seres vivos. En tercer lugar, las doctrinas políticas, como el instrumento que le permite en sociedad con sus semejantes buscar con el mayor éxito posible y el menor riesgo posible de males futuros, aquella felicidad de todos, que es deber de cada individuo desear y promover. En cuarto lugar, las doctrinas de la teología natural, como las que se refieren a la existencia y los atributos del más grande de los seres, bajo cuyo gobierno moral vivimos, al fundamento de nuestra fe en que la muerte no es más que un cambio de escenario: respecto a nuestra mortalidad, puede llamársele conclusión, pero con respecto al alma en sí misma, es sólo uno de los acontecimientos de su vida, que es eterna». Brown expresa esto en las *Lecciones de filosofía del espíritu humano* donde también se lee que «la filosofía de la materia y la filosofía de la mente coinciden plenamente en este aspecto: en ambas, nuestro conocimiento está igualmente limitado a aquellos fenómenos que ese conocimiento nos presenta». Por lo tanto, no conocemos ni podemos conocer qué son en su esencia la materia o la mente: «Si nuestro conocimiento de la materia es sólo un conocimiento relativo, nuestro conocimiento de la mente es igualmente relativo.»

Además, al igual que en nuestros razonamientos debe haber principios de los cuales partir, también vemos que existen verdades - verdades del sentido común- que no se pueden poner en duda. «El sujeto [...] es uno de los más evidentes ejemplos de estas verdades primeras, como han sido denominadas. La creencia en nuestra identidad no es resultado de una serie de proposiciones, sino que surge inmediatamente -en determinadas circunstancias- de un principio de pensamiento, que es tan esencial para la verdadera naturaleza de la mente como lo son sus facultades de la percepción o de la memoria, o como lo es el poder del razonamiento mismo, ante cuya validez esencial -y, por consiguiente, ante la creencia intuitiva en una verdad primera sobre la cual se basa dicho razonamiento- debe acabar por detenerse cualquier objeción contra la fuerza de estas verdades efectivas.» Otra verdad, sobre la que no se puede dudar, es la concerniente a la realidad del mundo exterior. Sin lugar a dudas, «la mente, dotada de las facultades de percepción y de juicio, es la que observa, compara y combina; pero los fenómenos pertenecen a un mundo que -aunque está conectado con la mente a través de numerosas y maravillosas relaciones de acción recíproca- existe con independencia de ella».

Por otra parte, Brown se muestra muy opuesto a multiplicar los principios de la creencia intuitiva. En su opinión, Reid y otros filósofos escoceses, -que se han dedicado a multiplicados- han hecho algo «inoportuno y ridículo». Brown escribe: «No se puede negar que su multiplicación no necesaria sería nociva en grado sumo para una sana filosofía: ya sea porque nos lleva a formarnos una visión errónea de la naturaleza de la mente -atribuyéndole principios que no forman parte de su constitución- o, lo que es aún más grave, porque frena el vigor general de nuestra investigación filosófica, al hacer que nos

contentemos con demasiada rapidez, mediante la confianza fácil e indolente en que ya no necesitamos avanzar más allá, como si ya hubiésemos avanzado todo lo que nos permitían nuestras facultades. »

Por lo tanto no hay que sofocar nuestra curiosidad. Hay que ceñirse a los hechos y tratar de que las palabras representen hechos. Sobre todo hay que aprender a dudar, pero a dudar bien. «Si nuestra duda se detiene demasiado pronto, nos equivocamos tanto como si no hubiésemos puesto jamás en duda un solo prejuicio.» El escéptico que duda siempre y de todas las cosas se equivoca tanto como el que toma una actitud de «estupidez confiada». En suma, es preciso determinar «en qué circunstancias es legítima la duda y en qué circunstancias debe cesar». «Puede decirse que no sabe dudar aquel que está completamente satisfecho del resultado de una investigación, que sin embargo podría avanzar aún más, aunque únicamente se tratase de añadir otro paso al millar de pasos que ya haya realizado. La verdad es el último eslabón de una larga cadena, cuyo primer eslabón fue colocado en nuestras manos por la naturaleza. Si hemos llegado con felicidad al último eslabón y advertimos con toda seguridad que no hay ningún otro posterior, sería evidentemente absurdo suponer que podemos continuar avanzando. En cambio, si nos detenemos antes de haber llegado al último y sostenemos -sin alargar nuestra mano para llevar a cabo la experiencia- que no hay ningún otro eslabón después de aquel que hemos alcanzado, resulta indiferente lo mucho que hayamos podido avanzar: la verdad sigue estando más allá de nosotros, y la tendrá que asir un brazo más fuerte y poderoso.» En definitiva, no es necesario afirmar de manera temeraria que hemos llegado al último eslabón de la cadena, cuando no estemos seguros de ello. Y si nos contentamos con decir que hemos alcanzado el último eslabón que

puede conseguir el esfuerzo humano, «hemos de tener muy en cuenta que no podemos medir la incapacidad de la raza humana en su integridad con la vara de nuestra propia incapacidad, o, lo que no resulta nada improbable, quizás estemos sustituyendo por la noción de incapacidad -incluso en nosotros mismos- lo que no es más que el tedio provocado por un ejercicio continuado, a lo largo de mucho tiempo».

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

1. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA: CARACTERÍSTICAS, PRECEDENTES Y AMBIENTE SOCIO-CULTURAL

1.1. Características

«La ilustración alemana debe su originalidad, en comparación con la inglesa o la francesa, más que a nuevos problemas o temas de especulación, a la forma lógica en que se presentan y se plantean los temas y los problemas. El ideal de una razón que tiene el derecho de acometer con sus dudas y sus problemas el completo mundo de la realidad, se transforma en la ilustración alemana en un método de análisis racional, cauteloso y decidido a la vez, que avanza demostrando la legitimidad de cada paso, es decir, la posibilidad intrínseca de los conceptos que emplea y de su fundamentación [...]. En esto consiste el método de la fundamentación, que siguió siendo una característica de la filosofía alemana posterior y que celebró su gran victoria con la obra de Kant. El fundador de este método fue Wolff, que desde este punto de vista es el máximo representante de la ilustración alemana» (N. Abbagnano). En realidad el mismo Kant aludirá al método de Wolff diciendo que es el que fija «el camino seguro de una ciencia, a través de una regular determinación de los principios, una clara especificación de los conceptos, un comprobado rigor en las pruebas y un negarse a dar saltos atrevidos en las consecuencias». En estas circunstancias, la exigencia de una razón que aunque no lo sea todo, quiere indagarlo todo y pretende autojustificarse, asume en la ilustración alemana un tono pedante y un carácter sistemático «que producen un extraño contraste. Con el carácter caprichoso, genial y divertido de los

escritos de los principales ilustrados ingleses y franceses» (N. Abbagnano).

1.2. Precedentes

Las líneas de pensamiento que, en modo diverso, confluyen en la Ilustración alemana y la preparan, son las siguientes: 1) la filosofía de Leibniz; 2) las teorías científicas de Newton, cuya mecánica -unida a la correspondiente imagen del mundo- ejercerá un decisivo influjo sobre Kant; 3) la filosofía de Spinoza; 4) las ideas de los ilustrados ingleses y, sobre todo, franceses: «tuvo una particular eficacia la circulación, en versión alemana, de las obras de Helvetius, Condillac y Holbach, cuyo materialismo utilizaron algunos autores para dar nuevo vigor a la corriente genéricamente materialista que con razón o sin ella se hacía remontar hasta Spinoza» (L. Geymonat).

1.3. E. W. van Tschirnhaus: el «ars inveniendi» como confianza en la razón

Entre los que pueden considerarse como precursores de la ilustración en Alemania hay que mencionar a Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, Samuel Pufendorf y Christian Thomas (Thomasius). Tschirnhaus (1651-1708), descendiente de una familia noble de Moravia, estudió matemática, física y filosofía. Entre 1675 y 1678 viajó mucho por Holanda, Inglaterra, Francia e Italia; durante estos viajes tuvo ocasión de conocer a Huygens, Newton, Collins, Spinoza y Leibniz. Su obra principal es la *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), donde el autor propone -según el modelo matemático- un *ars inveniendi* que permita llegar al conocimiento real. Este

conocimiento debe fundarse en la experiencia, entendida a la manera cartesiana como una conciencia interior. En opinión de Tschirnhaus, las verdades evidentes y fundamentales sobre las que se erige el saber son las siguientes: 1) somos conscientes de muchas cosas; 2) nos afectan cosas que nos gustan y cosas que no nos gustan (de aquí provienen los conceptos de bien y de mal, y los fundamentos de la ética); 3) somos conscientes que podemos concebir determinadas cosas, y otras no las podemos concebir; 4) a través de los sentidos internos y externos, nos formamos imágenes de los objetos externos. «Tschirnhaus está convencido de que estos hechos de la experiencia interna, si se toman como principios generales de la deducción y se desarrollan de manera sistemática, pueden llevar al logro de un método útil para la verdad en todas las ciencias. En otras palabras, comparte el ideal de la ciencia universal, como la había formulado Leibniz, con el que estableció relaciones personales» (N. Abbagnano). Lo importante, en todo caso, es su confianza en la razón humana.

1.4. *Samuel Pufendorf el derecho natural es una cuestión de razón.*

Samuel Pufendorf (1632-1694) ocupó la cátedra de «derecho natural y de gentes» en la universidad de Heidelberg; luego se trasladó a Lund, donde escribió su obra más importante, el *De iure naturae et gentium* (1672). Pufendorf era un luterano ortodoxo y por eso no sorprende que aquí y allá emerja su voluntarismo. Sin embargo, partió desde el principio -que luego servirá de fundamento al iusnaturalismo contemporáneo suyo y al posterior- según el cual el derecho natural es una cuestión de razón. Al ser universal por esencia, no puede basarse en la religión, que varía entre los distintos pueblos. El derecho «es regla

de las acciones y de las relaciones entre todos los hombres, no en cuanto cristianos, sino en cuanto hombres». Sobre esta base, Pufendorf está convencido de que se puede construir una ciencia del derecho que posea el mismo rigor que la ciencia física. En resumen, la doctrina del derecho natural de Pufendorf, «esencialmente ecléctica [...] reunió a la vez temas de Grocio -la racionalidad y la socialidad de la naturaleza humana- y de Hobbes: el móvil utilitario de todas las acciones. En especial, se propuso otorgar una sistematización científica a la doctrina del derecho natural, sobre el que llevó a cabo un tratamiento efectivamente muy amplio y metódico, si bien se hallaba viciado, precisamente en sus bases filosóficas, por incertidumbres y por auténticas contradicciones» (G. Fasso).

1.5. *Christian Thomasius: la distinción entre derecho y moral*

En los iusnaturalistas -defensores de la doctrina del derecho natural- de aquella época, «natural» equivale a «racional» o, mejor aún, a «no sobrenatural», en el sentido de que la intención de los iusnaturalistas consistía en convertir la razón humana -y no la revelación- en el criterio para enjuiciar la verdad en todas las actividades humanas y, por supuesto, también en el ámbito de las normas jurídicas. Tal concepción se aprecia con toda claridad en Christian Thomasius (1655-1728). Originario de Leipzig, decididamente anticonservador (escandalizó al mundo culto de Leipzig, dando clases en alemán y no en latín), debido a sus actitudes personales se vio obligado a dejar Leipzig y trasladarse a Berlín, y luego a Halle, donde escribió las *Institutiones iurisprudentiae divinae* (1688). En Halle se sintió atraído en un primer momento por el movimiento pietista, pero a

principios del siglo XVIII -bajo el influjo de las ideas de Locke y de los sensistas- Thomasius asumió una forma de pensamiento radicalmente ilustrada, de lo cual dan fe sus *Fundamenta iuris naturae et gentium* (1709). Y si en las *Institutiones* Thomasius define el derecho natural como «ley divina escrita en el corazón de todos los hombres, que les obliga a hacer aquello que es necesariamente conforme a la naturaleza del hombre racional, y a abstenerse en cambio de lo que repugna a dicha razón», en los *Fundamenta* sostendrá sin ambages que conocemos el derecho natural «a través del razonamiento del ánimo sereno», y que ese derecho abarca *omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia*. Sin embargo, lo más relevante del pensamiento de Thomasius es la definición y la determinación de la categoría autónoma de juridicidad. En esencia Thomasius se propone distinguir lo jurídicamente *iustum* de lo moralmente *honestum* y lo socialmente (o convencionalmente) *decorum*. Lo jurídicamente justo se distingue de lo moralmente honrado por el hecho de que el comportamiento jurídico justo es, antes que nada, intersubjetivo, en el sentido de que se refiere a la acción de, por lo menos, dos personas. Sin embargo, la intersubjetividad y la exterioridad no son suficientes para determinar lo que es justo jurídicamente, porque -aunque sirven para distinguir entre lo justo y lo honrado- no logran separar lo justo de lo *decorum*, de lo socialmente oportuno y conveniente, y que también lo *decorum* posee el rasgo de la intersubjetividad. Surge aquí la otra característica propia de la categoría de la juridicidad: «A lo *decorum* - escribe Thomasius- nadie puede verse obligado, y si se le obliga, ya no se trata de *decorum*; la obligación jurídica, por lo contrario, siempre es externa y teme la coacción procedente de los demás hombres.» La intersubjetividad y la coerción: éstos son los rasgos específicos y definidores del derecho. Obviamente, si sólo son coercitivos los deberes

jurídicos -aquellos que permiten la paz social- el ámbito de las convicciones íntimas y personales, morales y religiosas, no es coercitivo: por consiguiente, Thomasius admite y defiende la libertad de pensamiento y de religión.

La Iglesia, o mejor dicho, las iglesias no pueden configurarse como instituciones jurídicas que se arroguen poderes coactivos. Por lo tanto, «es comprensible que a Thomasius, filósofo de no demasiada talla, se le asigne tradicionalmente un puesto relevante en la historia específica de la filosofía del derecho; anticipa temas que, con una fundamentación filosófica muy diferente, encontraremos en Kant, por ejemplo, la distinción entre derecho y moral. Asimismo, defiende con valentía las ideas de libertad que había venido madurando el iusnaturalismo del siglo XVII, contribuyendo de modo eficaz a que dichas teorías se conviertan en una acción reformadora» (G. Fasso).

1.6. *Las relaciones del pietismo con la ilustración*

No es posible comprender el ambiente cultural en el que se desarrolló la ilustración alemana, si no se tiene en cuenta el movimiento religioso llamado pietismo. Ladislao Mittner, en su *Historia de la literatura alemana*, lo considera como el tejido conjuntivo de la cultura alemana en la época de la ilustración y en la de Goethe. «Como la ortodoxia protestante, con un racionalismo demasiado rígido, ignoraba las necesidades místico-sentimentales de los fieles, la intimidad y la dulzura de la fe, hacia finales del siglo XVII surgieron por todas partes - como consecuencia de los *Collegia pietatis* fundados por Philipp Jacob Spener en Francfort en 1670- grupúsculos más o menos clandestinos

de piedad religiosa, las "iglesias del corazón" que, aparentemente integradas en la "iglesia de piedra" de la ortodoxia (*ecclesiola in ecclesia*), en realidad se le superponían y contraponían, practicando ejercicios piadosos que la Iglesia oficial no aprobaba y que a menudo condenaba y perseguía severamente (...). Los pietistas no eran santos, sino creyentes que sentían, vivían y actuaban santamente; antes que nada, eran almas emotivas, ansiosas de paz, pero que tenían sobre todo la necesidad de experimentar todas las penas y las dulzuras de su irrefrenable emotividad» (L. Mittner). La relación entre pietismo e ilustración fue compleja: la emotividad de los pietistas tenía que chocar - como de hecho sucedió- con la racionalidad de los ilustrados; sin embargo, por lo menos la primera etapa de la ilustración hallará un gran aliado en el pietismo, ya que éste significaba: a) una actitud polémica con respecto a la dogmática ortodoxia luterana que predominaba; b) una afirmación de las libertades de la conciencia de la persona individual, con respecto a las cadenas de la teología oficial; c) la primacía de una fe práctica y no de la teología escolástica. En lo substancial la primera ilustración y el pietismo se alían contra la hegemónica ortodoxia luterana. Así, Thomasius mantuvo estrechas relaciones con los filósofos y teólogos pietistas del Círculo de Halle (Gundling -alumno de Thomasius-, Budde, Lange, Rüdiger, Sperlette).

Combatido por los ortodoxos, el pietismo (cuya ascendencia se remonta a las sectas místicas que Lutero ya había reprobado; que tiene puntos de contacto con los movimientos de los anabaptistas, los cuáqueros y los metodistas, Y que recibió el influjo del movimiento quietista francés y de la mística de los jesuitas franceses y españoles), triunfó en Halle en 1706, gracias a August Hermann Francke, «célebre por su prédica de una durísima disciplina penitencial y por la fundación

de ejemplares Institutos educativos (1702) que provocaron la admiración de toda Alemania» (L. Mittner). Debido justamente a la acción de Francke, Wolff fue expulsado de Halle. En el *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos*, Wolff había tenido la osadía -dentro de un ambiente como el de Halle- de colocar entre los profetas a Confucio, aliado de Cristo. «Por efecto de las intrigas de Francke, el filósofo Wolff -acusado de haber justificado desde la cátedra a los soldados desertores- fue expulsado de la universidad de Halle en 1723; a partir de entonces el pietismo de Halle, oficialmente protegido por el gobierno prusiano, también triunfó en las cortes menores, hasta que en 1740 se produjo una total inversión de la situación con el rey filósofo Federico II» (L. Mittner).

1. 7. Federico II y la situación política

El recuerdo de Federico II nos obliga a mencionar con mucha brevedad (ya que el estudiante recibe más información sobre el tema en los cursos de historia general) la situación política de Alemania durante el período de la ilustración. Aunque la guerra de los Treinta Años hubiese postrado a Alemania; aunque la poderosa monarquía francesa constituyese una amenaza permanente a su independencia; aunque «las trescientas patrias» en las que se dividía el poder en Alemania impidiesen el avance unitario y mayoritariamente decisivo de la burguesía, ésta -a pesar de todo- había logrado progresos económicos y comerciales. Este desarrollo provocaba que las clases burguesas exigiesen una nueva redistribución del poder político. Sin embargo, la falta de unidad política -la división territorial y política del país, que favorecía los antiguos privilegios e imponía tributos a las mercancías en

las fronteras de cada uno de los pequeños Estados- impidió un fuerte avance de la burguesía, que tuvo que limitarse a reivindicaciones bastante parciales, de un poder esencialmente paternalista. Por ello, la burguesía creyó encontrar un intérprete adecuado en Federico II de Prusia, soberano ilustrado, rey filósofo, mecenas de los *philosophes* y aconsejado por éstos. En realidad, incluso ante los ojos de algunos contemporáneos suyos, los cambios y las reformas de Federico de Prusia resultaron más formales que substanciales.

2. LA «ENCICLOPEDIA DEL SABER» DE CHRISTIAN WOLFF

Christian Wolff, la figura más representativa de la ilustración alemana, nació en Breslau en 1679 y estudió en el centro local de enseñanza secundaria en el que se producían debates entre católicos y protestantes. Más tarde, prosiguió en Jena sus estudios de matemática y profundizó en la filosofía cartesiana. Se trasladó en 1702 a Leipzig, donde se doctoró con una tesis titulada *De philosophia practica universalis methodo mathematico conscripta*. A este trabajo le siguió, en 1704, la *Dissertatio algebraica de algoritmo infinitesimali differentiali*. Estos trabajos le valieron la colaboración en la célebre revista «Acta eruditorum», en la que también colaboraba Leibniz, a quien Wolff envió su *Dissertatio* en el mismo año 1704. Leibniz le contestó a Wolff con una extensa carta de comentario. Así se inició el epistolario entre Wolff y Leibniz, intercambio de cartas que duró hasta el fallecimiento de Leibniz en 1716. En 1706, con el apoyo de Leibniz, Wolff obtuvo la cátedra de matemática de Halle, donde más tarde dio clases de filosofía. En 1710 aparecen los *Principios de todas las ciencias matemáticas*, en cuatro volúmenes, que no sólo se refieren a las

matemáticas sino también a la mecánica, la artillería, etc. Wolff también dedicó a la matemática los *Elementa matheseos universae* (1713-1715) y el *Lexicon mathematicum* (1716). A este respecto es preciso señalar que, en lo referente a la lógica de Leibniz, Wolff elimina sus importantes aspectos lógico-formales, reduciéndola a su exposición de la silogística. Este enfoque será el predominante en la ilustración alemana que, «con la excepción del matemático Lambert, dejó a un lado -siguiendo las huellas de Wolff- los temas de Leibniz relativos al arte característica o combinatoria» (F. Barone). En efecto, «la noción de *mathesis universalis*, que en Leibniz se halla íntimamente vinculada con su especulación filosófica, en sus epígonos dieciochescos se desliza hacia un plano exclusivamente metafísico-ontológico» (F. Barone).

La primera obra filosófica de Wolff se remonta a 1713 y se trata de los *Pensamientos racionales acerca de las fuerzas del intelecto humano y su correcto uso en el conocimiento de la verdad*. Estos *Pensamientos racionales* «en 1728 ya habían superado, con cinco reimpresiones, los ocho mil ejemplares (y se siguieron reimprimiendo hasta la muerte de Wolff en 1754), con lo que se convertía en el manual de más amplia difusión entre las personas cultas. Fue adoptado por casi todas las universidades y escuelas, en las que alrededor del año 1735 había unas doce cátedras ocupadas por seguidores de Wolff» (N. Merker). En los años siguientes, Wolff completa su sistema y su producción científica adquiere un volumen imponente. Primero escribe en alemán y luego en latín, ya que se proponía hablar como «preceptor de todo el género humano». En realidad, sin embargo, «su eficacia más duradera fue la que ejerció en el terreno del lenguaje filosófico. Gran parte de la terminología filosófica de los siglos XVIII y XIX, Y que se sigue usando

todavía hoy, recibió el influjo de las definiciones y las distinciones de Wolff» (N. Abbagnano).

Wolff opina que el procedimiento científico más riguroso es el que consiste en el análisis a priori de los conceptos. No obstante, sostiene que también las observaciones y la experiencia están en condiciones de fundamentar doctrinas científicas: por consiguiente, hay ciencias racionales y ciencias empíricas. Por otro lado, se hace obligada otra distinción: la que se da entre teoría y práctica, entre conocer y hacer, lo que da pie a las ciencias teóricas y las ciencias prácticas. Con base en estos dos criterios de clasificación, Wolff elabora -sobre el trasfondo de la filosofía de Descartes y en especial de Leibniz- todos los elementos propios de una auténtica enciclopedia del saber. Las ciencias racionales teóricas son la ontología, la cosmología, la psicología racional, la teología natural; las ciencias racionales prácticas son la filosofía práctica, el derecho natural, la política y la economía; las ciencias empíricas teóricas son la psicología empírica, la teleología y la física dogmática; las ciencias empíricas prácticas son las disciplinas técnicas y la física experimental. La lógica es la disciplina que sirve de propedéutica a todo el sistema de las ciencias. Este sistema se apoya sobre a) el principio de no contradicción, en el pensamiento racional; b) el principio de razón suficiente, en el pensamiento empírico. Esta breve mención de los supuestos fundamentales del pensamiento de Wolff proporciona una *ratio* de su enorme producción literaria, dividida en obras en alemán y obras en latín. Las obras en alemán, además de los ya citados *Pensamientos racionales sobre las fuerzas del intelecto humano*, son las siguientes: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma de los hombres* (1719); *Pensamientos racionales sobre el actuar humano* (1720); *Pensamientos racionales sobre la vida social*

de los hombres (1721); *Pensamientos racionales sobre las operaciones de la naturaleza* (1723); *Pensamientos racionales sobre la finalidad de las cosas naturales* (1724); *Pensamientos racionales sobre las partes de los hombres, de los animales y de las plantas* (1725). Sus obras en latín son: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728); *Philosophia prima sive Ontología* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empírica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (1736-1737); *Philosophia practica universalis* (1738-1739); *Ius naturae* (1740-1741); *Ius gentium*; *Philosophia moralis* (1750-1759).

De acuerdo con Wolff, la ontología es la ciencia del ser posible, y en ella se rescata -y en cierto modo se vincula a la experiencia- la metafísica aristotélico-escolástica (por ejemplo, a través de los conceptos de sustancia y de causa). En teodicea, Wolff afirma la validez del argumento cosmológico (Dios es la suprema inteligencia que justifica el orden del mundo) y deja de lado el argumento ontológico y el teleológico. «En la concepción wolffiana del mundo se conjugan al mismo tiempo el optimismo y el racionalismo. El mundo es una inmensa máquina cuya perfección hay que buscar en la armoniosa interdependencia general de las partes. El determinismo mecánico que gobierna el mundo no excluye la libertad humana ni la intervención divina, y el mundo es contingente en cuanto a su existencia: Wolff admite con reservas lo sobrenatural y lo milagroso en el cosmos, en la medida en que siempre constituye una superposición a un orden natural constituido por la sabiduría divina» (B. Bianco). Las relaciones entre alma y cuerpo están reguladas, según Wolff, por la armonía preestablecida, aspecto en el que sigue a Leibniz. En cambio, se aleja notablemente de éste en el terreno ético-político, «porque acentúa la autonomía de las normas éticas con respecto a toda consideración de

orden teológico y porque en política y en economía se hace eco del cambio de época y defiende teóricamente la intervención del Estado en la economía y el ejercicio del poder en el sentido del despotismo ilustrado» (M. Dal Pra).

Para Wolff, el objetivo de la filosofía consiste en la felicidad humana. El conocimiento no puede separar la felicidad humana del progreso humano, Y no se puede llegar al conocimiento sin «la libertad filosófica» es decir, sin libertad de pensamiento. Sin ninguna duda, la racionalidad de Wolff no es brillante como la de los *philosophes* franceses, y tampoco se halla tan impregnada de experiencia y de vida como la de algunos pensadores ingleses contemporáneos suyos. Sin embargo, «la aportación de la sistemática wolffiana a la cultura ilustrada sigue siendo igualmente relevante, sobre todo por el método de análisis tanto racional como empírico que él aplica, con rigor y con orden, a todos los campos de lo cognoscible» (M. Dal Pra). Wolff explicita en estos términos su noción de racionalidad: «En el método filosófico, no se deben usar términos que antes no se hayan aclarado mediante una cuidadosa definición y no hay que admitir como verdadero aquello que no haya sido demostrado de manera suficiente; en las proposiciones es necesario determinar con el mismo cuidado el sujeto y el predicado, y el todo debe ser ordenado de un modo que coloque primero aquellas cosas en virtud de las cuales pueden comprenderse y justificarse las que vienen después».

3. EL DEBATE FILOSÓFICO EN LA ÉPOCA DE WOLFF

3.1. *Martin Knutzen: el encuentro entre el pietismo y la filosofía de Wolff*

Como ya se ha dicho, la filosofía de Wolff ejerció un influjo notable sobre la cultura alemana, por lo menos a través de las numerosas cátedras universitarias ocupadas por filósofos partidarios suyos. Martin Knutzen (1713-1751), profesor de Königsberg y maestro de Kant, fue seguidor de Wolff. Su obra principal fue la *Prueba filosófica de la verdad de la religión cristiana* (1740), donde trata de combinar elementos pietistas con aspectos procedentes de Wolff. Kant aprendió de él la mecánica de Newton. Franz Albert Schultz, discípulo de Spener y más tarde director del Colegio *Fridericianum* de Königsberg (donde estudió Kant), también consideró que la filosofía de Wolff era una aliada de la concepción pietista de la vida. En cambio, se mostró contrario a Wolff un discípulo de A. Rüdiger, Adolph Friedrich Hoffmann (1703-1741), autor de una *Lógica* (1737) donde se pone el acento en la sensación como base del conocimiento real.

3.2. *Christian A. Crusius: la voluntad es autónoma con respecto al intelecto*

Christian August Crusius (1715-1775) fue alumno de Hoffmann, quien había muerto demasiado joven para poder dar la medida de su auténtico talento. En una disertación de juventud, *De appetitibus insitibus voluntatis humanae* (1742), Crusius -influido por el pietismo suabo, que a su vez influiría sobre Kant- puso de relieve la autonomía de la voluntad con respecto al intelecto. La libertad es un atributo de Dios y todos los hombres la experimentan en sí mismos. Eliminar la libertad significaría la desaparición de la moral. En 1743, con su ensayo *De usu et limitibus*

principii rationis determinantis, vulgo sufficientis, ataca el principio de razón suficiente. Si se le toma en su sentido más fuerte, dicho principio llevaría al determinismo, pero la experiencia y el hecho de la libertad humana constituyen una limitación de este principio. Existen causas libres, y es preciso distinguir entre las razones del acaecer de los hechos físicos y las razones de las elecciones y las acciones morales. En 1744 se publicó la *Instrucción para el vivir racional*, donde en oposición a Wolff se reitera por una parte la autonomía de la voluntad con respecto al intelecto y, por la otra, se acentúa el fundamento teológico de la ética. El *Esquema de las verdades de razón necesarias, en cuanto contrapuestas a las contingentes* es de 1745. Aquí Crusius reemplaza el principio de razón suficiente por el siguiente principio: «*lo que no puede ser pensado, es falso; lo que no puede ser pensado como falso, es verdadero.*» Este principio da lugar a otros tres: a) el *principium contradictionis*: nada puede ser y no ser al mismo tiempo; b) el *principium inseparabilium*: lo que no puede ser pensado como separado, tampoco puede existir como separado; c) el *principium inconiugibilium*; lo que no puede ser pensado como simultáneo y contiguo tampoco puede existir como simultáneo y contiguo. «El carácter intelectual y gnoseológico de estos principios no nos debe llevar a engaño sobre la naturaleza general de la metafísica de Crusius: ésta no significa una actitud racionalista como la de Wolff, sino que subraya las fronteras del saber conceptual y especulativo, cuyo *ordo idearum* no coincide de manera inmediata con el *ordo rerum*. [Por esto] a lo largo del siglo XVIII [la metafísica de Crusius] constituirá uno de los principales puntos de apoyo en la polémica contra el racionalismo de Wolff y de su escuela» (B. Bianco). Contrario al determinismo, defensor de la autonomía de la voluntad, convencido de las limitaciones del intelecto, Crusius también rechaza la tesis del optimismo de Leibniz y

de Wolff acerca del mejor de los mundos posibles: este mundo no es el óptimo y el más perfecto, ya que al ser una criatura, siempre es perfectible, como todas las demás criaturas.

3.3. Johann H. Lambert: la búsqueda del reino de la verdad

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) poseyó más talla filosófica que Crusius. De modesta condición económica, Lambert adquirió con tesón sus conocimientos, sobre todo de carácter científico. Trabajó como preceptor en Suiza y viajó mucho hasta que en 1765 -gracias a las gestiones del filósofo Johann Georg Sulzer (1720-1779), traductor de Hume y autor de ensayos sobre ética y sobre arte- fue elegido miembro de la Academia de Berlín, a cuyas actividades contribuyó con 52 memorias de investigación a lo largo de doce años. Geómetra y filósofo de la geometría (sus investigaciones en este ámbito serán posteriormente publicadas por Bernouilli), Lambert investigó en matemática sobre los números imaginarios; realizó asimismo notables aportaciones en astronomía y fotometría. Cabe recordar la *Photometria, sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae* (1760) y las *Cartas cosmológicas sobre la naturaleza del universo* (1761). La filosofía de Lambert -quien nos dejó una interesante correspondencia con Kant- «se sitúa en el núcleo de aquellas investigaciones metodológico-fundamentantes en torno al saber metafísico sobre el que se implanta y madura la reflexión kantiana». El *Tratado sobre el criterio de la verdad* es de 1761 y el escrito *Sobre el método para una correcta demostración de la metafísica: la teología y la moral* se publica en 1762. En opinión de Lambert, es preciso llegar a conceptos simples, cognoscibles a través de la experiencia pero independientes de ésta

(conceptos como existencia, extensión, duración, fuerza, movimiento, etc.), en base a los cuales se construirá -combinándolos entre sí- todo el edificio del saber. Lo que importa, pues, igual que en la geometría, es hallar aquellos postulados verdaderos (el reino de la verdad) que establecen la relación existente entre los elementos simples. Lambert también es autor de otras dos obras filosóficas, muy extensas: el *Nuevo órgano o pensamientos sobre la investigación y la definición de lo verdadero* (1764) y el *Diseño de la arquitectónica o teoría de los elementos simples y primeros en el conocimiento filosófico y matemático* (1771). El problema de fondo de la *Arquitectónica* se refiere a la distinción entre verdad lógica y verdad metafísica. La verdad lógica es lo meramente pensable, es decir, lo posible, lo no contradictorio. En cambio, la verdad metafísica no sólo debe ser pensable -esto es, no contradictoria- sino que también debe demostrar que se refiere a algo que existe en la realidad o no sería más que un sueño. «Lambert señala que, si el problema de la lógica consiste en distinguir lo verdadero de lo falso, el problema de la metafísica es distinguir lo verdadero del sueño» (N. Abbagnano). Se trata de un problema que Kant también se planteó: el problema del pasaje desde lo posible hasta lo real, desde lo pensable hasta lo existente.

3.4. Johann N. Tetens: la fundamentación psicológica de la metafísica

En la misma área de problemas que interesaban a Lambert y a Kant, también se mueve el pensamiento de Johann Nikolaus Tetens. Nació en 1736 y estudió en Rostock y Copenhague. Fue profesor de la universidad de Bützow y, más tarde, en 1776, en Kiel. En 1789 Tetens

abandona la docencia universitaria para ocupar en Copenhague un cargo en el ministerio de hacienda. Docto en matemática, física y economía, e interesado por la pedagogía, la lingüística y la psicología, Tetens se preocupa por la cuestión del método y la fundamentación de la metafísica. A diferencia de Lambert y de Kant, Tetens se centra en el aspecto psicológico a lo largo de sus investigaciones sobre el fundamento. Esto se hace evidente ya en los *Pensamientos en torno a algunas razones del hecho de que en metafísica haya pocas verdades establecidas* (1760) y también en el escrito *Sobre la filosofía especulativa general* (1775). Si queremos fundamentar la metafísica - escribe Tetens- no podemos limitarnos a la observación empírica como hacen los filósofos ingleses; por lo contrario, debemos prestar atención a lo que constituye la actividad del intelecto, que es compartida por todos los hombres. Sin embargo, esta actividad del intelecto humano no se considera a la manera kantiana en un sentido trascendental, sino en sus aspectos empírico-psicológicos. Esta misma idea también se desarrolla en la principal obra de Tetens: las *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza humana y su evolución* (1777). Tetens afirma: «Las representaciones sensibles originarias son la materia que sirve de base a todas las demás. Las representaciones derivadas se forman en todos los casos, sin ninguna excepción, gracias a aquéllas. Considerar el modo en que esto sucede nos sirve para introducirnos en el laboratorio interior del alma. Desde allí, es absolutamente necesario que miremos a nuestro alrededor, para obtener la noción más completa -a través de sus efectos- sobre la fuerza de representación, lo cual nos permita comprender la relación que tiene esta facultad con las demás facultades del alma.» También en las *Investigaciones filosóficas*, Tetens desarrolla una crítica interesantísima a la teoría de la causalidad de Hume. Según Tetens, el concepto de causa no puede proceder de la conexión entre

las representaciones, ya que aquél procede de la actividad del intelecto. Se pone de manifiesto la proximidad de Tetens a Kant, aunque en él no se da el proyecto kantiano de las estructuras trascendentales de la experiencia.

4. ALEXANDER BAUMGARTEN y LA FUNDACIÓN DE LA ESTÉTICA SISTEMÁTICA

Alexander Gottlieb Baumgarten nació en Berlín en 1714 y murió en Francfort del Oder en 1762. Llegó a Halle en 1730, allí se dedicó al estudio de la filosofía de Wolff, convirtiéndose en uno de sus representantes más destacados. En 1735 se publicó su tesis doctoral, titulada *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, donde se descubre el núcleo de su pensamiento estético, que más tarde Baumgarten desarrollará a lo largo de su docencia en Francfort del Oder y que expondrá en los dos volúmenes de la *Aesthetica* (1750-1758). En 1739 Baumgarten publicó la *Metaphysica*, obra que hasta 1779 conoció siete ediciones. Georg Friedrich Meier (1718-1777), alumno de Baumgarten, la tradujo del latín al alemán en 1766. Kant consideró dicha obra como «el más útil y el más profundo de todos los manuales de su especie» y la utilizó como texto en sus cursos. La *Metaphysica* de Baumgarten es «un compendio de mil párrafos de la metafísica wolffiana, escrito con un estilo austero y conciso: útil sin duda como texto básico para un curso universitario, en nuestros días no parece del todo merecedor de los elogios que le tributa el pensador de Königsberg, si bien en algunos aspectos Baumgarten da pruebas de originalidad» (B. Bianco). Baumgarten escribe: «La metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento

humano. La ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural pertenecen a la metafísica.»

Y si «la ontología [...] es la ciencia de los predicados más generales del ente», «la cosmología general es la ciencia de los predicados universales del mundo, y es empírica -si se la fundamenta más estrictamente sobre la experiencia- o racional, si en cambio se la fundamenta sobre la noción de mundo». Por su lado, «la psicología es la ciencia de los predicados generales del alma», «es empírica, si extrae sus asertos más estrictamente de la experiencia, y es racional, si los deduce mediante una larga cadena deductiva de la noción de alma». Por último, la teología natural «es la ciencia sobre Dios, en la medida en que puede ser conocido sin la fe [...]. La teología natural considera: 1) la noción de Dios, 2) sus operaciones». Como puede apreciarse a través de estos apresurados trazos, el pensamiento metafísico de Baumgarten se mueve substancialmente en el interior del paradigma wolffiano. No obstante, el mérito histórico de Baumgarten «consistió sobre todo como supo ver Wundt- en construir una especie de puente entre la metafísica escolástica y el pensamiento trascendental kantiano, entre el realismo de una perspectiva ontológica y el idealismo de una consideración lógico-gnoseológica de la estructura del ser»(B. Bianco).

A pesar de los méritos de su *Metaphysica* -que harán que Kant califique de «excelente analista» a Baumgarten-:- el gran mérito histórico de éste reside en haber puesto las bases filosóficas de la estética. La estética (fue precisamente Baumgarten quien hizo propio este término, procedente del griego *aisthesis*, que quiere decir «sensación») no puede reducirse a las reglas para producir la obra de arte, o al análisis de sus efectos psicológicos. Todo esto, para

Baumgarten, no es más que empirismo. En cambio, la estética «es una ciencia del conocimiento sensible» y, por lo tanto, «una gnoseología inferior», puesto que se ocupa de una «facultad cognoscitiva inferior». Dado que «existe esta facultad inferior y abarca el campo de la perfección del conocimiento sensible, es preciso indagar y establecer escrupulosamente sus leyes. En consecuencia, la ciencia que se ocupa de esto se transforma en una "hermana menor de la lógica", y toma en préstamo de ésta su propio carácter sistemático. El paralelismo que de este modo se instituye entre estética y lógica, y el consiguiente interés teórico-sistemático por la estética, señalan -en comparación con Wolff- un avance que supera en gran medida un simple completamiento externo del edificio wolffiano» (N. Merker). En realidad, lo que cambia es la doctrina acerca del hombre, cambia la imagen del hombre, cambia la antropología. El hombre no se reduce al conocimiento o, mejor dicho, el conocimiento no es sólo científico, ya que hay también conocimiento de lo sensible: este conocimiento es autónomo y no es un escalón inferior e instrumental para el conocimiento científico. En este contexto, Cassirer señala que Leibniz ya había contrapuesto la idea clara a la idea distinta. La idea clara es aquella que resulta suficiente para las necesidades de la vida, la que nos permite distinguir entre los objetos y hace posible nuestra orientación inicial dentro del ambiente sensible. La idea distinta, en cambio, es un conocimiento adecuado de las cosas, es la ciencia del «por qué», que no se contenta en absoluto con distinguir entre los objetos según los caracteres sensibles de éstos. Para Baumgarten, la estética es la ciencia de las representaciones claras y confusas, donde *perceptio confusa* equivale etimológicamente a aquella percepción en la que «se da un "confluir" de elementos, y en la que no podemos separar cada uno de los elementos de la totalidad global, y donde no podemos indicar aisladamente los elementos y seguirlos por

separado» (E. Cassirer). En resumen, la intuición estética es un conocimiento autónomo de lo sensible, entendido en un sentido global. Es un ver, intuir, saber, conocer que, y no por qué. Cassirer trata de explicar en estos términos una teoría bastante complicada: «Cuando explicamos el fenómeno del color basándonos en los métodos de la ciencia exacta y lo reducimos a puro movimiento, no sólo anulamos su impresión sensible, sino que también eliminamos su significado estético. Mediante dicha reducción a un concepto físico-matemático, desaparece todo aquello que significa el color como medio de representación artística, como producto en el ámbito de la pintura. Todo esto queda destruido de un plumazo. En dicho concepto no sólo ha desaparecido todo recuerdo de la experiencia sensible del color, sino también todos los vestigios de su función estética.

Sin embargo, ¿carece realmente de importancia tal función, es realmente algo indiferente? ¿Acaso no posee también un valor particular?» La nueva ciencia de la estética responde positivamente a estos interrogantes: «Se ocupa del fenómeno sensible y se abandona a él sin intentar avanzar desde este fenómeno hasta sus causas, es decir, a algo totalmente distinto. En efecto, este avance hacia las causas no explicaría el contenido estético del fenómeno, sino que lo destruiría» (E. Cassirer). Comprobamos así que Baumgarten no sólo es un «excelente analista», no sólo es un virtuoso de la lógica escolástica, sino un pensador que logra reconocer el límite infranqueable de tal lógica: los conocimientos distintos, obtenidos al dar satisfacción al «principio de razón suficiente», no tienen ningún poder dentro del ámbito del conocimiento de lo sensible. La belleza de un paisaje no es asunto de la competencia del geólogo: «Esta belleza sólo aparece en la intuición íntegra, en la pura contemplación del paisaje total. Únicamente al

artista, al pintor o al poeta, le es dado conservar esta totalidad y hacerla vivir con todos los rasgos de su representación. La pintura de un paisaje, realizada por un pintor o un poeta, presenta de golpe su verdadera imagen: a la visión y al disfrute de tal imagen no se le pregunta cuál es la "causa", que en cambio la reflexión científica y la indagación conceptual quieren conocer. Hemos de abandonarnos al mero efecto y detenernos allí, si queremos que el fenómeno no se diluya y se nos escape de las manos» (E. Cassirer). Como conclusión, para Baumgarten, además de la lógica -que investiga las leyes del pensar- existe la estética, que descubre y analiza las leyes del conocimiento sensible, con lo que se devuelve «dignidad filosófica al campo de lo sensible» (N. Merker). Baumgarten, en resumen, luchó «en favor de la causa de la intuición estética y pura ante el tribunal de la razón [...]. y el objetivo que se propone la estética es la legitimación de las facultades psíquicas inferiores, no su supresión» (E. Cassirer).

5. HERMANN SAMUEL REIMARUS: LA DEFENSA DE LA RELIGIÓN NATURAL Y EL RECHAZO DE LA RELIGIÓN REVELADA

El deísmo que celebraba sus fastos en las obras de los filósofos franceses e ingleses halla un destacado exponente -dentro de la ilustración alemana- en el filósofo hamburgués Hermann Samuel Reimarus, nacido en 1694 y que falleció en 1768. Reimarus estudió teología, filología y filosofía en Jena y en Wittemberg, viajó por Holanda e Inglaterra, y a partir de 1728 fue profesor de lenguas orientales en el centro de segunda enseñanza de Hamburgo. En su *Tratado sobre las principales verdades de la religión cristiana* (1754) se erige como paladín de la religión natural, en el sentido de que la razón demuestra

sin la menor duda la existencia de un Dios creador del mundo, la realidad de la providencia y la inmortalidad del alma. Se opone a la religión revelada, pero Reimarus critica a los materialistas franceses, puesto que sin religión natural no hay moralidad y se hunde la esperanza del hombre en una vida feliz. Por otra parte, añade Reimarus, si Dios es el creador del mundo y del orden del mundo, entonces el único milagro verdadero es la creación y son imposibles los milagros proclamados por la religión positiva, porque Dios no tiene por qué cambiar o rectificar sus obras. Sólo la religión natural es verdadera, y dado que la religión bíblica es contraria a la religión natural, la religión bíblica es simplemente falsa. Los argumentos que se proponen desacreditar la religión positiva son expuestos por Reimarus en la *Apología de los adoradores racionales de Dios*, obra que sin embargo no publica, al considerar que los tiempos aún no estaban maduros para pensamientos de esta clase. Como veremos más adelante, la obra será publicada por Lessing con el título *Fragmentos de un anónimo*. En ella Reimarus reitera: 1) que la única religión válida es la racional; 2) que la revelación y las religiones positivas tienen que ser rechazadas. Afirma, asimismo, que: 1) la religión natural racional instruye acerca del deber y del temor de Dios; 2) en esencia, la enseñanza de Cristo no es más que «una religión racional práctica». Salvo este núcleo moral, el resto del cristianismo es política o engaño (Jesús y sus seguidores eran políticos; el bautismo de Jesús habría sido un pacto, también político, entre Jesús y Juan el Bautista; la crucifixión habría sido el hecho que truncó el proyecto político de Jesús; y la resurrección sería una invención de los discípulos y los seguidores de Jesús, después de su derrota). Todo esto hace referencia al Nuevo Testamento. Con respecto al Antiguo Testamento Reimarus afirma que en él se exponen tantos absurdos, maldades y corrupción que ver en tal obra un escrito inspirado por Dios

no sería más que una blasfemia. Lo poco que se acaba de exponer sobre el contenido de la *Apología de los adoradores racionales de Dios* es suficiente para explicar por qué representó «un material tan provocador y explosivo, que turbó en gran medida el tranquilo sueño de la ortodoxia luterana» (N. Merker).

6. MOISES MENDELSSOHN Y LA DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE RELIGIÓN Y ESTADO

Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) fue «el protector y el empresario editor» de la *Filosofía popular*. La labor de la *Filosofía popular* fue esencialmente divulgadora, dirigida hacia un público muy amplio, mediante la cual se difundían los problemas debatidos en el interior del movimiento ilustrado alemán. «Posee un ideal de naturaleza práctica, no teórica; no se propone una indagación crítica o una profundización, sino la formación del hombre de mundo y del ciudadano burgués, que a la cultura le está pidiendo instrumentos para su refinamiento y una potenciación de su capacidad de éxito. De aquí procede su optimismo genérico y la confianza en la razón como factor de progreso y de curación de los males sociales. Sin embargo, se trata de una razón que está anclada en el sentido común, y por lo tanto teñida de eclecticismo y de empirismo, que se vuelca especialmente en la observación psicológica de los hombres y de su conducta» (B. Bianco). Bruno Bianco prosigue: «Mendelssohn ocupa un lugar eminente entre los ilustrados de la *Popularphilosophie*, por la amplitud de sus intereses, la elegancia y la claridad de su estilo y, sobre todo, por la nobleza de espíritu con la que trató los apasionantes problemas

ético-religiosos que ocupaban a la cultura ilustrada durante la segunda mitad del siglo XVIII».

Nacido en Dessau, de padres judíos, en 1729, Moses Meißelssohn fue a Berlín a los trece años. Allí en casa de un comerciante, primero trabajó como preceptor y luego como administrador. Después de trabar relación con Lessing y Nicolai, Mendelssohn colaboró en las iniciativas editoriales de éstos, escribiendo en importantes revistas. En 1755 se publican sus dos primeros libros de filosofía: *Diálogos filosóficos* y *¡Pope, un metafísico!* Se trata de dos ensayos escritos con ocasión de concursos convocados por la Academia de Berlín. También son de 1755 las *Cartas sobre las sensaciones*, en las que se sostiene que la valoración de lo bello se lleva a cabo por medio de una facultad distinta a la del conocimiento y a la de la voluntad. En 1763 (año en que Federico II le concede, por los méritos que había contraído, el privilegio de verse redimido de las condiciones de inferioridad civil a las que estaba sometida la comunidad hebrea de Prusia) Mendelssohn publica el *Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas*. En él se afirma que «la matemática es una ciencia de las cantidades y la filosofía en general es una ciencia de las cualidades»; el conocimiento metafísico está «fundamentado sobre la razón» y por esto «merece ser llamado ciencia». El *Fedón*, la obra más famosa de Mendelssohn, aparece en 1767: constituye una reelaboración y una modernización del diálogo platónico referente a la inmortalidad del alma. En su opinión, no sólo se puede demostrar la inmortalidad del alma sino también la existencia de Dios, y para ello utiliza tanto el argumento ontológico como el cosmológico, sin dejar de lado los otros tipos de argumento. Las *Horas matutinas* aparecieron en 1785. Se abren con una declaración acerca del pésimo estado de salud

de su autor, quien lamenta que por este motivo no pueda seguir la evolución de la filosofía más reciente, la de Lambert, Tetens y Kant. Sin entrar en excesivos detalles, cabe afirmar que las *Horas matutinas* constituyen una especie de recapitulación de las ideas metafísicas de Mendelssohn. Llevan el subtítulo de *Lecciones sobre la existencia de Dios*. Preocupado por elevar el nivel cultural de sus propios correligionarios, Mendelssohn proyectó una nueva traducción de la Biblia, en la que él se encargó personalmente de traducir el Pentateuco y el Salterio. El significativo trabajo *Jerusalén: o del poder religioso y del judaísmo* fue escrito en 1783 en favor de algunos judíos franceses, y en él Mendelssohn expone el tema de las relaciones entre la libertad de conciencia del individuo y el Estado. Propone la solución de la tolerancia. La religión y la moral no pueden aceptar ninguna forma de constricción. Tampoco es válido el ideal de unificación religiosa propuesto por Leibniz, ya que tal unificación exigiría la propuesta de una fórmula jurídica que debería llevarse a cabo mediante un ejercicio del poder. Mendelssohn afirma que religión y Estado son dos elementos esencialmente diferentes:

El Estado impone y obliga, la religión enseña y persuade; el Estado promulga leyes, y la religión, mandamientos. El Estado posee un poder físico y lo utiliza siempre que sea necesario: la fuerza de la religión está en el amor y en la caridad. Aquél abandona al desobediente y lo expulsa; ésta, en cambio, le acoge en su seno, y hasta en el último instante de su vida presente intenta -siempre con provecho-- instruirle o, por lo menos, confortarle. En una palabra: la sociedad civil, en la medida en que es persona moral, puede ejercer derechos coercitivos y de hecho los posee, ya que los ha obtenido mediante el contrato social. La sociedad religiosa no formula ninguna

pretensión a un derecho coercitivo y no puede obtenerlo mediante ningún contrato de este mundo.

7. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING Y LA PASIÓN DE LA VERDAD

7.1. *Lessing y la cuestión estética*

«Lessing, o la pasión de la verdad. El poeta más grande de la ilustración alemana, aunque no siempre fue un gran poeta, siempre fue un gran hombre, un hombre de una sola pieza, como pocos lo eran; fue, sin duda, el alma más varonil del siglo XVIII alemán: un campeón decidido, intransigente y heroico de la verdad. Para él era algo sagrado la lucha por la verdad, aunque se tratase de verdades de escasa importancia intrínseca; el único objetivo digno del hombre -la única manera de manifestar la debida gratitud a Dios por el supremo don de la razón- consistía en utilizar en cada instante de la vida la facultad razonadora y perfeccionarla a través del ejercicio cotidiano. Se trataba de una ilustración substancial y, sobre todo, de una ilustración llena de energía, enfocada siempre hacia la acción. Lessing iba literalmente a la búsqueda de enemigos a los cuales atacar, les atacaba con una impaciencia alegre y furiosa, y -muy parecido, al menos en esto, a Federico II- no se limitaba a atacarles uno por uno» (L. Mittner).

Gotthold Ephraim Lessing, hijo de un pastor protestante y nieto de pastores protestantes, nació en Kamenz, en la alta Lusacia, en 1729. Estudió en Leipzig y luego se trasladó a Berlín, donde conoció a Voltaire. En 1760 entró al servicio del general prusiano Tauentzien y se

estableció en Breslau como secretario suyo. En 1770, a los 42 años, Lessing entró en calidad de bibliotecario al servicio del príncipe heredero Fernando, duque de Wolfenbüttel, pequeña ciudad de la baja Sajonia. Allí, escasamente retribuido, Lessing «vivía solo, en una larga serie de habitaciones en un tercer piso; cuando no podía rehusarse a asistir a la corte, se presentaba allí "como obligado por un látigo". De vez en cuando muestra un arrebatado de indignación; preferiría pedir limosna antes que dejarse tratar de esta manera; después, se encierra - firme e intransigente- en un silencio lleno de dignidad, y logra arrancar alguna mejora con la amenaza de abandonar el servicio» (L. Mittner). Desde esta situación de explotación y trato ofensivo, prosigue Mittner, «su protesta apasionada contra cualquier forma de opresión resultará más resonante y más pura». En efecto, en 1772 Lessing escribe su tragedia más opuesta a la tiranía: *Emilia Galotti*, donde, para aludir a la miseria política y moral de Alemania, lleva a escena la miseria política y la desolación moral de la corte y del soberano de Guastalla. En 1774 publica los *Fragmentos de un anónimo*, añadiéndoles diversas notas. Se trataba de una ficción a través de la cual Lessing pudo ofrecer a los lectores un manuscrito de Reimarus -que le había sido entregado por la hija de éste- en el que, a través de una crítica de la religión, se atacaba al poder.

En 1775 Lessing realiza un viaje a Italia, formando parte del séquito del duque. Aunque se mostró muy atraído por Italia, no pudo aprovechar a su gusto la estancia en dicho país, debido a las numerosísimas recepciones a las que tenía que asistir. También asistió a una audiencia pontificia. En 1780, finalmente, contrae matrimonio con su amada Eva König. La felicidad de Lessing, empero, fue muy breve: Eva König murió después de haber dado a luz un niño, que también

muere poco después. «También yo quise tener un poco de felicidad - confiesa Lessing- pero la fortuna no me sonrió.» Lessing murió en 1781.

Brillante escritor, colaborador en diversas revistas, infatigable polemista, Lessing escribió muchas obras de teatro; se interesó por la estética y fue un filósofo de la religión. Entre sus obras de teatro - además de la ya mencionada *Emilia Galotti*- hay que recordar *Miss Sara Sampson* (1756), que es un «drama lacrimógeno»; *Philotas* (1759), «la exaltación y al mismo tiempo la condena del ardor juvenil»; *Minna van Barnhelm* (1767), «sin duda, y con mucha diferencia, la mejor comedia alemana, que logró de inmediato un éxito si precedentes»; y *Nathan el sabio*, en 1779, que es la obra maestra de Lessing, «su gran poema dramático sobre la tolerancia» (L. Mittner).

Entre los escritos sobre filosofía del arte hay que mencionar la *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769) y sobre todo el *Laocoonte o las fronteras de la pintura y de la poesía* (1766). Como lo indica su título, en el *Laocoonte* Lessing traza una nítida diferenciación entre la poesía y las artes figurativas. En efecto, en éstas «las diversas partes de la representación» coexisten en el espacio, como sucede por ejemplo en la pintura, que «emplea figuras y colores en el espacio» para representar objetos que coexisten en un lugar preciso. En cambio, la poesía versa sobre temas cuyas partes se suceden en el tiempo, es decir, trata acerca de acciones: «los objetos que se suceden, o cuyas partes se suceden en el tiempo, en general se llaman acciones». La consecuencia de ello es que las reglas adecuadas para la pintura son distintas de las reglas adecuadas para la poesía. En efecto, ¿por qué en el famoso grupo escultórico helenístico llamado Laocoonte, éste -que se halla desgarrado por las serpientes- está representado con la boca

cerrada y no profiriendo gritos? Lessing responde: el grito no puede expresarse a través de la escultura, mientras que sí se puede manifestar a través de la poesía, como lo demuestra el Laocoonte virgiliano. La pintura se caracteriza por las figuras y los colores; la escultura, por los gestos y los espacios; la poesía, en cambio, se distingue por los sonidos, los ritmos y los símbolos. Las ilegítimas invasiones del terreno ajeno sólo pueden llevar a obras equivocadas. Sin lugar a dudas, «al poeta le queda la posibilidad de describir cuerpos, al igual que el pintor puede aludir a acciones; pero la belleza de la forma corpórea proviene de la armonía de las partes que se puedan captar al mismo tiempo; y esto le quedará vedado al poeta, ya que la descripción vuelve difícil -si no imposible- captar el objeto como un todo» (M. Paolinelli). Para Lessing también son fundamentales las reglas aristotélicas de la unidad, y en la *Dramaturgia de Hamburgo* afirma que considera la *Poética* de Aristóteles como «una obra infalible, tanto como los *Elementos* de Euclides». En opinión de Lessing, los principios de la *Poética* aristotélica son tan verdaderos y tan ciertos como los de la geometría euclidiana. Para la obra dramática resulta fundamental la unidad de acción, de la que la unidad de tiempo y la de lugar son simples corolarios. En la *Dramaturgia de Hamburgo*, que reúne las recensiones de los programas del teatro nacional de Hamburgo, Lessing defiende el dinamismo de la representación teatral, considera que el teatro es una escuela de formación del carácter moral de los alemanes, «teniendo en cuenta que los alemanes todavía no formamos una nación», y cree que la verdad es el objetivo del teatro. Esta verdad no es una verdad histórica (qué es lo que hizo este personaje o aquel otro), sino más bien una verdad psicológica. El teatro debe enseñar «qué hará cada hombre, que tenga un carácter determinado, en determinadas circunstancias».

7.2. Lessing y la cuestión religiosa

El laocoontismo se convertirá en una corriente estética de gran éxito, incluso en el siglo XIX, pero mucho más importantes fueron las reflexiones de Lessing sobre el hecho religioso. En los *Pensamientos sobre los Herrnhuter* (1750), Lessing contrapone el aspecto ético de la religión al aspecto dogmático-doctrinal. También es de 1750 una composición poética titulada *Sobre la religión*; entre 1751 y 1753 se sitúa la breve composición (en 27 párrafos) titulada *Cristianismo de la razón*. En el escrito *Sobre el nacimiento de la religión revelada*, Lessing sostiene: «Reconocer la existencia de un Dios, tratar de formarse acerca de él los conocimientos más dignos, tomar en consideración estos dignísimos conocimientos en todos nuestros pensamientos y acciones: ésta es la suma más completa de cualquier religión natural.» Sin embargo, puesto que la «medida» con la que el hombre logra comprender la religión natural varía en cada hombre, «hubo que construir una religión positiva a partir de la religión de la naturaleza, que no estaba en condiciones de construir una práctica universalmente uniforme entre los hombres: del mismo modo, y por las mismas razones, se había construido un derecho positivo basándose en el derecho natural. Esta religión positiva fue sancionada mediante la autoridad de su fundador, quien pretendía que la parte convencional de dicha religión procediese con tanta certeza de Dios -y sólo instrumentalmente a través del fundador- al igual que la parte esencial de ella procedía inmediatamente de la razón de cada hombre». Por tal motivo, prosigue Lessing, «todas las religiones positivas y reveladas son [...] igualmente verdaderas e igualmente falsas». «La mejor religión

positiva o revelada es la que contiene el mínimo de añadidos convencionales que se hayan sumado a la religión natural y la que limita lo menos posible los buenos efectos de la misma religión natural.»

Durante el período que transcurre entre 1774 y 1778, como ya se ha mencionado, Lessing publica los *Fragmentos de un anónimo*, obra de Reimarus. Se trataba de una obra muy provocativa, que constituía un ataque feroz contra toda noción de lo sobrenatural y de religión revelada. Reimarus sostenía que Jesús había sido un turbulento agitador político, enemigo de los romanos, que fue crucificado y a continuación sus discípulos se inventaron un Cristo renovador espiritual y maestro de vida. En suma, el cristianismo estaría basado en una fábula. La publicación de estos escritos complicó a Lessing en una encarnizada polémica con el pastor J.M. Goeze: en 1778 escribe el *Anti-Goeze*. Mientras tanto el año anterior había visto la luz un texto de gran relevancia: *Sobre la prueba del espíritu y de la fuerza*. Aquí nos encontramos con lo que más tarde recibirá el nombre de «problema de Lessing»: ¿cómo puede deducirse de una verdad histórica (Jesús y los apóstoles) una verdad suprahistórica (Dios trascendente y la Iglesia como lugar de la salvación)? Según Lessing, «pasar con esta verdad histórica a otra categoría completamente distinta de verdad y pretender que yo modifique en el mismo sentido todos mis conceptos metafísicos y morales... Si esto no es una *metabasis eis allo genos*, no se en realidad qué quiso decir Aristóteles con esta frase... Tal es el horrible y ancho abismo que no logro franquear, aunque a menudo y con toda seriedad haya intentado emprender el salto. Si hay alguien que puede ayudarme a pasar hacia allá, le ruego que lo haga, le conjuro a ello. Dios le recompensará en .mi nombre». Cassirer comenta, empero, que «ni la teología ni la metafísica sistemática del siglo XVIII poseían un

principio en virtud del cual se pudiese ofrecer una auténtica respuesta al interrogante de Lessing y satisfacer su solicitud». Como veremos en el volumen III de esta obra el problema de Lessing interesará notablemente al filósofo danés Søren Kierkegaard, que en *Migajas de filosofía* (1844) y en la *Apostilla conclusiva no científica* (1864) sintetizará el enigma de Lessing en las famosas palabras: «No se puede fundar una salvación eterna sobre un hecho histórico», y responderá: «A esto se le llama arriesgarse, y sin riesgo la fe es imposible.» En realidad, Lessing no iba a la caza de esta o aquella contradicción en el texto bíblico, sino que buscaba «el verdadero talón de Aquiles de la teología»: «la pretensión de construir sobre verdades históricas casuales (o verdades puramente historiográficas, porque éste es el sentido que hay que atribuir aquí a la expresión "verdades históricas" utilizada por Lessing), una clase completamente distinta de verdades, un sistema de conceptos metafísicos y morales (pertenecientes a la metafísica y a la moral dogmático-razonadora de los teólogos» (N. Merker). El propio Lessing trató de responder a sus dudas, a través de la *Educación del género humano* (1780). Su idea consiste en que los hombres viven en continua tensión, buscando siempre una meta ulterior, y por eso la historia es una historia que avanza; la religión hay que integrarla, en consecuencia, dentro de este continuo progreso de la humanidad. La religión revelada no es más que una etapa de la educación moral dada al pueblo. El judaísmo y el cristianismo son fases educativas de una obra pedagógica general y perenne. El judaísmo puede ser considerado como «un silabario para niños»; en cambio, el cristianismo es una pedagogía más madura. No obstante, todas las religiones que se proclaman como reveladas son en definitiva simples etapas de la conciencia humana y desaparecerán cuando surja la religión racional y se imponga la ética autónoma. Esto

nos explica por qué Lessing, como muchos otros ilustrados, entró en colisión con las iglesias tradicionales. Sin embargo, no quedó muy satisfecho con esta polémica en torno a la religión. Como escribió en una carta privada que dirigió en 1769 al ilustrado berlinés F. Nicolai, habría preferido dedicarse a la crítica política, pero el poder absolutista no se lo consentía: «No os atreváis a hablarme de vuestra libertad berlinesa de pensamiento y de imprenta. Se limita a la mera libertad de endilgar a la religión cuantos sofismas se deseen y un hombre honrado tendría que avergonzarse muy pronto de emplear tal libertad. Dejad, empero, que en Berlín alguien se proponga escribir sobre otros temas con [...] libertad; dejad que intente decir lo que piensa sobre la aristocrática chusma cortesana [...]; dejad que llegue a Berlín alguien que quiera alzar su voz en defensa de los derechos de los súbditos y en contra de la explotación y el despotismo, como sucede ahora en Francia y en Dinamarca: entonces, experimentaríais muy pronto cuál es hoy en día el país más esclavizado de Europa.»

Lessing hubiese querido que la batalla sobre cuestiones teológicas estuviese acompañada por un ataque político en contra del despotismo, pero tal cosa no pudo ser. Sin embargo, fue siempre un intelectual que se mostraba siempre alerta, siempre preparado; se sentía comprometido en una búsqueda sin fin: «Si Dios tuviese en su mano derecha todas las verdades, y en la izquierda, la única y siempre inestable aspiración a la verdad, con el añadido incluso de poderse equivocar para siempre y eternamente, y me dijese: elige, me echaría de rodillas humildemente ante su mano izquierda, y le diría: ¡Padre, dame ésta! ¡La verdad pura sólo te corresponde a ti!»

La educación del género humano [donde «la historia ya no constituye la antítesis de lo racional, sino el camino para llegar a la realización de éste, es el verdadero -en realidad, el único- terreno en que tal realización puede producirse» (Cassirer)] está redactada mediante aforismos, y los aforismos 73 Y 75 son de un tono claramente panteísta. A este respecto, es muy significativo que Jacobi, en las *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785), hablase de la sustancial adhesión de Lessing a Spinoza, después de fallecido Lessing. Estas son las palabras que, poco antes de morir, Lessing le habría dicho a Jacobi: «Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no logro saborearlos. *¡Hen kai Pan!*

No sé otra cosa.»