

Desde la Antigüedad la filosofía, con su afán insaciable de acercamiento a la verdad, ha sido trascendental en la comprensión de la realidad y del devenir de la humanidad. Por su carácter cosmovisivo, todos los acontecimientos histórico-sociales, políticos, económicos, científicos, ideológicos, éticos y culturales se han visto reflejados, de algún modo, en el conjunto de concepciones y reflexiones que la han conformado a lo largo de su historia.

La presente *Antología de Historia de la Filosofía*, colección de seis tomos, es un esfuerzo sabio y certero de profesores-investigadores de vasta experiencia en la docencia universitaria, que buscan transmitirnos una visión integral, histórico-conceptual del pensamiento filosófico universal a lo largo de su desarrollo, y tiene como objetivo esencial mostrarnos en cada volumen, de manera ordenada y a partir de un estudio preliminar orientador, el pensamiento de los clásicos de la filosofía, a través de sus textos originales más representativos. De este modo, cada volumen logra transmitirnos una visión de conjunto sobre el decursar de la filosofía en cada uno de los más importantes períodos por los que ha atravesado en su historia, y en la voz de sus protagonistas.

Este cuarto tomo está dedicado a la Filosofía Iluminista, especialmente a la que acontece en Europa occidental durante el siglo XVIII, etapa que coincide con el auge del desarrollo del capitalismo y la antesala ideológica y cultural de la revolución de 1789 en Francia.

**Tania Samé Iglesias.** Máster en Ciencias (España, 2004). Especialista en Estudios sobre paz y desarrollo (España, 2000). Es Profesora Asistente Principal de Historia de la Filosofía de la Universidad de La Habana. Especialista en Filosofía Iluminista y aspirante al grado científico de Doctor en Ciencias Filosóficas.

IV

Tania Samé Iglesias

ANTOLOGÍA

HISTORIA  
DE LA FILOSOFÍA

Tomo  
IV



HISTORIA DE LA FILOSOFÍA  
FILOSOFÍA ILUMINISTA

FILOSOFÍA ILUMINISTA

Tania Samé Iglesias

EDITORIAL  FÉLIX VARELA



ANTOLOGÍA

.....

**HISTORIA  
DE LA FILOSOFÍA**

Tomó  
**IV**

FILOSOFÍA ILUMINISTA

ANTOLOGÍA  
.....  
HISTORIA  
DE LA FILOSOFÍA

Tomó  
IV

FILOSOFÍA ILUMINISTA

M.Sc. Tania Samé Iglesias

**Directora Académica**  
Dra. Rita María Buch Sánchez



**20 aniversario**  
Editorial Universitaria  
**FÉLIX VARELA**

*Edición y corrección:* Lic. Alejandro Cabal Soler  
*Diseño de cubierta, interior y realización:* Yalier Pérez Marín  
*Diagramación:* Yohanka Morejón Rivero  
*Ilustración de cubierta:* "Toma de la Bastilla" de Charles Thévenin

- © Tania Samé Iglesias, 2012
- © Sobre la presente edición:  
Editorial Félix Varela, 2012

ISBN 978-959-07-1621-8 Obra completa  
ISBN 978-959-07-1815-1 Tomo I  
ISBN 978-959-07-1622-5 Tomo II  
ISBN 978-959-07-1698-0 Tomo III  
ISBN 978-959-07-1699-7 Tomo IV

Editorial Félix Varela  
Calle A No. 703, esq. a 29  
Vedado, La Habana, Cuba  
efelixvarela@epfv.com.cu

Agradezco a mis alumnos, en especial a  
Rosana González Toledo y Wilfredo Pomares  
Angel por su ayuda en la digitalización  
y revisión de la selección de textos  
y fragmentos de esta antología.

Gracias también a Iván Ramírez,  
a sus lecturas del texto, y al  
oportuno apoyo de mi familia.



# Índice

Introducción / 1

## ESTUDIO PRELIMINAR

El siglo de las luces. Su proyecto ideológico y cultural de reformas / 5

Epistemología y problemática filosófica iluminista / 7

De la tolerancia o un mito dentro de otro / 11

Racionalismo, deísmo y moral en la Ilustración inglesa / 18

Desacralización, ciencia y materialismo en la Francia iluminista / 23

Razón y creación en el iluminismo alemán / 38

Legado iluminista en Europa y Norteamérica / 48

## NOTAS BIOGRÁFICAS

John Toland (1670-1722) / 55

Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713) / 56

Bernard Mandeville (1670-1733) / 56

Charles-Louis de Sécondat, barón de Montesquieu (1689-1755) / 57

François-Marie Arouet Voltaire (1694-1778) / 58

Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) / 59

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) / 60

Denis Diderot (1713-1784) / 61

Claude-Adrien Helvetius (1715-1771) / 62

Étienne Bonnot, abate de Condillac (1715-1780) / 63

Jean le Rond D'Alembert (1717-1783) / 64

Paul Von, barón de Holbach (1723-1789) / 65

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) / 65

Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794) / 66

Johann Gottfried Herder (1744-1803) / 67

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) / 68

Johann Christoph Friedrich Schiller (1759-1805) / 69

## SELECCIÓN DE FRAGMENTOS Y TEXTOS DE LOS FILÓSOFOS

John Toland

*Cristianismo sin Misterios* / 73

Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury

*Los moralistas* / 80

Bernard Mandeville	
<i>La Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública</i>	/ 91
<i>Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad</i>	/ 91
Charles De Sécondat, barón de Montesquieu	
<i>Grandeza y decadencia de los romanos</i>	/ 103
<i>El espíritu de las leyes</i>	/ 106
François Marie Aronet Voltaire	
<i>Diccionario Filosófico</i>	/ 110
<i>Cartas filosóficas</i>	/ 126
<i>Tratado de Metafísica</i>	/ 141
Jean Jacques Rousseau	
<i>Discurso sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres</i>	/ 148
<i>Discurso sobre el origen de la desigualdad</i>	/ 165
<i>El contrato social o principios del derecho político</i>	/ 173
Jean-Baptiste le Ron D'Alambert	
<i>Discurso preliminar de la enciclopedia</i>	/ 177
Julien Offray de La Mettrie	
<i>El hombre máquina</i>	/ 190
<i>Tratado del alma</i>	/ 193
Denis Diderot	
<i>Pensamientos filosóficos</i>	/ 196
<i>Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento</i>	/ 198
<i>Tratado de lo bello</i>	/ 202
Paul Von, barón De Holbach	
<i>Sobre la interpretación de la naturaleza</i>	/ 206
Johann Gottfried Herder	
<i>Otra filosofía para la historia de la humanidad</i>	/ 212
Johann Wolfgang von Goethe	
<i>Diarios y Anales</i>	/ 230
Bibliografía	/ 337



# Introducción

La presente *Antología de Historia de la Filosofía* tiene como objetivo fundamental complementar requerimientos docentes y por tal motivo está concebida y destinada especialmente a estudiantes de Filosofía y otras especialidades de Humanidades, así como a todas aquellas personas interesadas en el conocimiento del pensamiento filosófico universal.

Este tomo IV es una selección ilustrativa de las ideas que tipificaron al siglo de las luces, desde su nacimiento en Inglaterra, a mitad de la decimoséptima centuria y hasta mediados del siglo XIX alemán; atravesando la Francia del siglo XVIII eurooccidental, en pleno proceso de revoluciones científico-culturales y políticas, y avance de las relaciones de vida capitalistas.

Algunas figuras y textos relevantes del período iluminista no son parte de esta selección, en un espacio con establecidos parámetros editoriales y objetivos docentes.

¿Cómo deviene la ilustración acontecimiento cultural? ¿En qué momento y hasta dónde su impacto en la sociedad es revolucionador de la vida, las costumbres y las almas? ¿Es el iluminismo letra muerta o de sus investigaciones se deducen claves ideológico-culturales vigentes?; cuentan entre las disímiles interrogantes, a las que se abre un estudio de la ilustración no agotado.

El texto ha sido estructurado en tres partes. En la primera parte, aparece un Estudio preliminar titulado “El siglo de las luces. Su proyecto ideológico y cultural de reformas”, que analiza la problemática filosófica y las premisas epistemológicas del iluminismo, además de examinar las condiciones del iluminismo en Inglaterra, Francia y Alemania, e introducir atisbos de la cultura iluminista en todo el continente europeo y en Norteamérica. Se incluye, además, una bibliografía general. En la segunda parte se refieren breves notas de

presentación de las figuras seleccionadas. En la tercera parte se presenta una selección de fragmentos y textos originales de los filósofos iluministas.

Esperamos que la edición de este material contribuya sensiblemente a apoyar la docencia universitaria, al aproximar a estudiantes e investigadores a las ideas del iluminismo en su versión original, como a la comprensión de su vital y universal impronta ideocultural.

# Estudio preliminar

.....



# El siglo de las luces. Su proyecto ideológico y cultural de reformas

La construcción de la subjetividad moderna y su crisis se pliegan desde su nacimiento a una incitación: la exclusión del mundo desconocido por la razón. La pasión del iluminismo eurooccidental por la crítica, instauró liberalidad, por lo que todo cuanto fuese ajeno a su ideal de racionalidad era sacrificado o podría serlo. Su carácter exclusivista convivió, sin embargo, con la profunda dialéctica que atraviesa a la ilustración, producida en el choque entre la desmitificación del cosmos estamental heredado y aquella reificación de la razón del nuevo escenario de reformas, modeladora, esta última, de un inédito proceso de relaciones socioclasistas.

Un universo de conmociones históricas y de apertura a una cultura de invención y revocaciones, demolición de moralismos e imaginación de otros mitos, concede vida y sentido al más revolucionario movimiento cultural occidental. Su inédito andar y hacer, su mentalidad de rupturas, desacralización y creación humanas, el impacto de sus transformaciones individuales y sociales, es desde mediados de la decimoséptima centuria y hasta mediados del siglo XIX, el despliegue de un proceso de profundos cambios estructurales y de expectativas sociales; todo un escenario abierto a las luces del conocimiento y a formas desconocidas de sociabilidad.

El papel altamente revolucionario en la historia, que atribuyera Marx a la burguesía, ante quien, “todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas, las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”;<sup>1</sup> es durante el curso del iluminismo, la construcción de un devenir de espacios liberalistas, que aspiraron más tarde a ser conservados. El liderazgo de la naciente clase y cultura burguesas iniciaba un camino de singulares modificaciones en la representación social de los poderes monárquicos absolutistas y un clima ideocultural contradictual. Una

<sup>1</sup> C. Marx y F. Engels: *Manifiesto del partido comunista*, Editorial Progreso, Moscú, p. 34.

marea de ideas y escenarios sociales conquistados ofrecían corporalidad y legitimidad a sus aspiraciones.

Si bien desde el período renacentista, hasta entrado el siglo xvii, se asistía a una progresiva transformación mercantil de las relaciones sociales, que moviliza y renueva ideas y valores, y al calor de acontecimientos que estremecen las estructuras de la sociedad: desde el descubrimiento de América hasta la primera revolución científica global, extensiva a su máxima expresión en el siglo xviii, y atravesados por el influjo escisivo de la reforma religiosa; el nacimiento y necesidad de la libre iniciativa del productor, de la que emerge el individualismo burgués, comienza su madurez hacia mediados del siglo xvii.

Las libertades civiles de la Inglaterra de 1688, el entusiasmo de la Francia que recogerá sus banderas a inicios del siglo xviii y los aires de reformas que gravitan en torno a un proyecto inaugural de relaciones capitalistas, también en Norteamérica, irradian una mentalidad continental diletante, frente a las estructuras socio-económicas y políticas del absolutismo reinante, como de las certidumbres cosmovisivas del status feudal. Su crítica sociocultural se establece bajo estos dos sentidos: la reforma de las estructuras y representaciones indubitables del centralismo monárquico feudal y la construcción de un proyecto ideológico y cultural, de carácter predominantemente burgués, heterogéneo, de continuidad y ruptura con la cultura anterior y consigo mismo.

El modelo filosófico-racionalista iluminista se separa de su herencia metafísica tradicional, sobre las riendas de un empirismo replanteado por las revoluciones político-burguesas en Inglaterra (1640, 1688), Norteamérica (1776) y Francia (1789) y las revoluciones científica, industrial, agrícola y técnica comenzadas en Inglaterra, durante las décadas del 70 y 80 del siglo xviii. Estas inician cambios en las estructuras socioeconómicas y clasistas, europea y norteamericana: desde la proletarización e industrialización ascendentes del trabajo, la burocratización de la economía y las relaciones laborales, la centralidad del mercado y las relaciones monetario-mercantiles, hasta la planificación y el cálculo económico, la sustitución económica de la agricultura por la industria, el desplazamiento progresivo del campo a la ciudad y con ellos la modificación de mentalidad, sensibilidad y expectativas sociales.

La construcción iluminista del sujeto se amparaba en la pasión racional que sometía al universo burgués. El método metafísico-mecanicista que le sería propio se actualiza en interés de efectividad, para la reformulación de la relación entre sujeto y contexto que la nueva cultura científica y sociopolítica le impone. Esto significaba mejoras jurídico-administrativas y de la educación sobre suelo monárquico, sustituir absolutismo en pro del constitucionalismo, el republicanismo o las ventajas para hacer valer las libertades civiles conquistadas. La apertura al uso público del juicio privado, que esta movilidad de lo real supone, descubre el contraste de desiguales expectativas de grupos y estratos sociales. El despotismo e individualismo liberal, en sentido político, y el egoísmo metodológico burgués, en sentido teórico: “Sois libres de pensar como yo”, establecido en la fisonomía exclusivista del diseño crítico-reformador ilustrado, se verá en contradicción con la raíz misma de la crítica y, al mismo tiempo, el espacio de libertades amparadas jurídicamente quedaría abierto a las reivindicaciones y derechos de los estratos populares.

El iluminismo se constituía en el proyecto ideológico y cultural de reformas, liderado por la burguesía naciente, de un heterogéneo y contradictual mo-

## 6 . *Filosofía Iluminista*

.  
. .  
. .  
. .  
. .  
. .

vimiento de librepensadores, que inauguraban un proceso de profundos cambios cosmovisivos. Con intereses tanto filosófico-literarios y científico-naturalistas, como de reordenamiento jurídico-administrativo y de modificación de las construcciones y comportamientos ético-estéticos y religiosos, y de la vida política, económica y de la educación. El movimiento se inicia a mediados del siglo xvii en Inglaterra y se extiende a lo largo del xviii y hasta mediados del xix, por Francia y Alemania de dominio Habsburgo en Austria, Prusia, Hungría e Italia. Escocia y la Norteamérica de dominio británico estarán bajo sus influencias, junto a España, Portugal o Rusia, y más tarde llegará su repercusión a los asentamientos coloniales en Europa y América.

Los lazos que unen iluminismo y poderes políticos vigentes descansan en la necesidad compartida de reformar sociedad y cultura. Un retorno al sujeto despojado de las especulaciones metafísicas que la élite intelectual afianza en la ciencia como ideal de saber y la élite política no rehusará de tener bajo la égida ideológica e instrumental, que expresa y se traduce de aquella. La crisis del ideal de racionalidad moderna y su construcción de la subjetividad nace en la pérdida del sentido de su cultura espiritual, toda vez que el sujeto se convierte en una abstracción, un modelo ideológico-cognitivo, del cual, paralelamente, deriva su individualidad. La construcción instrumental de los valores espirituales, a través, del ideal racionalista iluminista, incapacita para resolver las dicotomías sujeto-objeto, libertad-coacción, hombre-naturaleza, psiquis-fisis, creación-contemplación, que establece. Una modernidad tecno-científica inspirada en la desigualdad de status, los privilegios de clases y la degradación moral, según advirtiera y cuestionara desde sus primeros discursos Jean Jacques Rousseau. La razón iluminaría hacia el bien común, pero el hombre podría también declinar ante sus extravíos.

## Epistemología y problemática filosófica iluminista

No adolecía de dinamismo dialéctico el racionalismo del siglo xvii eurooccidental, sostenido sobre la sólida huella de la física-mecánica de Newton. La matematización de la naturaleza y las relaciones humanas, en la comprensión del mundo físico, no fue idea que “el siglo de la metafísica” aceptara tácitamente. Cuando Blaise Pascal delimitaba entre verdades de la razón y verdades del corazón en su método racionalista de conocimiento, compartía el supuesto implícito de no identificar metafísica con mecanicismo. El iluminismo asumía el carácter deísta en las concepciones newtonianas y su apelación a la experiencia, y cuestionaba la reducción matematicista en la comprensión de lo existente.

La relación filosofía-ciencias provenía del desarrollo científico-naturalista y técnico: los descubrimientos que revolucionaron las ciencias biológica, física y química, o la técnica en función de otras ramas del saber como la medicina o el arte militar, así como la maquinización de las relaciones productivas a escala continental. El proceso de industrialización traía consigo la tecnificación de las relaciones productivas, las máquinas representaban un momento de la creación cultural, constitutivo de la construcción antropológica moderna, se convierten en símbolo del nuevo universo tecno-productivo de vida, pero sin acceder a una recepción acrítica de tal supuesto. Las matemáticas, como las máquinas, expresaban solo parte de las relaciones humanas, de manera que el dinamismo dialéctico en la visión del siglo xviii tampoco desaparece. La exactitud matemática, el formalismo lógico, la cuantificación, no sustraían necesidades del espíritu individual y de la cultura, pero, en

general, es indiscutible que las combinaciones fórmula- creación, esquemas científicos-genio literario, vuelven continuamente a su vis esencialista.

La sobrevaloración de la ciencia, como estrategia discursivo-racional eurooccidental moderna, erosionaba la organicidad y objetividad socio-cognoscitivas. Sus códigos ideológicos se separan de la herencia filosófica antigua griega, en la que logos y placer constituían una unidad. Así, la subida de la "*episteme* moderna" redundaba en la estrechez de la idealidad. El modelo científico de la física de Newton reducía la comprensión de la naturaleza a su fisis y en función de la legalidad de la mecánica clásica; la multiplicidad cultural sucumbía al naturalismo, plegándose a una visión unilateral del mundo sensorial humano y del hábitat natural mismo. De tal forma, se satisface una construcción genérica del hombre, a la par, que las relaciones entre este y los acontecimientos enajenan su especificidad. La ciencia debía servir al hombre, pero se convertía en instrumento de los poderes en juego. Al mismo tiempo, la primacía del conocimiento científico ampliaría la posibilidad del estudio humano y del dominio de la naturaleza, infundía fe en el progreso social y mostraba las capacidades creativas de la especie. La ciencia satisfacía un vacío cognoscitivo y cultural.

Bajo los influjos del *racionalismo de Newton* y el *sensualismo de Locke*, que configuran el rumbo epistemológico iluminista, tendrán que ser reformulados los problemas humanos y sus relaciones con la naturaleza. Su *método metafísico-mecanicista* propio se separa y diferencia de la metafísica heredada. No busca lo causal, sino lo actual. La experiencia como premisa metodológica rechaza el innatismo cartesiano de las ideas y reorienta el espacio de lo racional o capacidad cognoscitiva humana. Podemos conocer el mundo, lo cual ya supone su existencia objetiva, a través de su observación. La renovación científica del modelo empirista de la ciencia al percibir y conocer otras culturas, y con ello otras formas de conocimiento de la naturaleza y el hombre, estará pendiente de un relativismo gnoseológico que, al abandonar la ideología escolástico-feudal, comienza por erosionar el ámbito de lo eclesiástico. Era la iglesia quien había dictado los códigos educativos y morales, gestores de la individualidad premoderna. Aparecen ahora el escepticismo deista, el panteísmo, mezclados a la idea de movimiento de la naturaleza, hasta las más abiertas posturas de ateísmo materialista, en Francia. El germen de la tolerancia religiosa había sido plantado por el movimiento reformador del siglo XVI, en la que emerge la reacción protestante de la cristiandad; la ruptura inicial de la burguesía, con el símbolo hegemónico de poder que frenara su desarrollo político y cultural de clase.

La *convergencia racionalismo-empirismo en la epistemología iluminista* enaltece la capacidad crítica de la cual todo hombre es portador y corroe la sacralidad de las estructuras terrenas y sus símbolos, como aleccionaría la opacidad de Luis XIV a principios del siglo XVIII, antes rey-sol. El ideal de rey-filósofo, que encarnarían Federico II, Luis XV o Catalina II, establece a la razón como mito emergente y de natural procedencia, que se traducía en capacidad natural humana, tanto como en cualidad indisolublemente ligada a la idea de naturalidad del orden burgués en ciernes y de su validación jurídica en el derecho natural. El nuevo ideal necesitaba independencia frente a la ética religiosa heredada y apego a la ética política-jurídica de las nuevas condiciones, se servía de una metodología que capitalizaría la vida.

El interés iluminista por los problemas humanos y su entorno natural favorecen un espíritu de investigación, experimentación y cuestionamiento social, que establece su objeto de investigación. El nuevo racionalismo, íntima-



mente ligado a su experiencia cultural, se entrega a discernir el cómo de las relaciones entre naturaleza y hombre, se pregunta si el desarrollo histórico-racional se corresponde necesariamente con el progreso social y moral del hombre, como ¿cuál debe ser la relación entre iglesia y estado? y ¿en qué consistirían los nexos entre librepensamiento y tradicionalismo? Interrogantes abiertas a su amplísima cultura, como a la especificidad de sus intereses reflexivos y respuestas entrecruzadas, heterogéneas y divergentes; entre corrientes filosóficas otras y en idéntico escenario épocal, geográfico y cultural.

El idealismo inglés de fines del siglo xvii, inserto a la polémica empirismo-racionalismo, no puede sustraerse al debate iluminista que, pese al perfil conservador de su liberalismo, no difiere en su respuesta respecto al problema fundamental de la filosofía, ni en sus principios ideoclasistas. Tal complejidad explica algunas deformaciones interpretativas en la historiografía filosófica sobre el iluminismo.

Tanto Émile Bréhier como Francois Chatelet vierten en el mismo depósito intelectual e indistintamente el idealismo de Hume y Berkeley y el deísmo materialista e iluminista inglés, el idealismo es identificado con el iluminismo, pese a la primacía escéptica y agnóstica del primero, a lo que se oponen la centralidad del conocimiento científico naturalista y la afirmación de la existencia objetiva del mundo material, del segundo. Y por otra parte, la huella del indiferentismo religioso en Hume, que desobjetiviza su análisis en medio de una trama ideológica, donde es sustancial la reflexión acerca de la religión, no es percibida. Mientras, el sensualismo extremo de Berkeley y su desamparo solipcista se afirman en la religión contra toda huella de materialismo y librepensamiento. La ilustración, sin embargo, busca la salvación en el conocimiento del hombre y la naturaleza.

La crítica de John Toland a Spinoza ponía énfasis en la idea de movimiento como cualidad inherente a la materia, si le era ajena la idea de lo inescrutable cristiano, del misterio de la divina revelación, todo tiene que ver el alcance de la ciencia naturalista, que establece la procedencia física del movimiento universal. Toland quiebra, entonces, el espiritualismo de Berkeley: para uno el cristianismo se disuelve en pura razón, para el otro, Dios explica la capacidad de percepción humana tanto como la veracidad y universalidad del conocimiento. En Berkeley el extremismo sensualista persigue la legitimación de una apología del Evangelio, mientras para Toland se trata del arbitraje racional de la verdad religiosa.

Hume, por su parte, construirá una ética sentimentalista, cercana al moralismo de Shaftesbury, pero donde contrariamente a la necesidad de una reflexión ética, se minimiza el papel de lo racional en la construcción moral. La heterodoxia de Hume en materia religiosa, su interés naturalista y metodología científica empirista aguzan su idealismo filosófico, el hombre infiere de la experiencia, de sus hábitos, del reino de lo conocido, por eso todo proviene de las sensaciones, el hombre tiene impresiones acerca del universo y no conocimiento de él. A su vez, el acento escéptico y agnóstico en el sensualismo idealista inglés contrasta con el realismo de Mandeville. El deísmo inglés tiende a una explicación social de lo moral y evidencia a través de la descripción empírica el contexto de bienes culturales existentes.

Ignorar estas distinciones nodales anula la diversidad teórica y el numen dialéctico de toda una época. El estudio de Ernest Cassirer, en su *Filosofía de la Ilustración*, tampoco se sustrae al hecho de dejar pasar diferenciaciones de

este signo; e incluye en la denominación de iluminista al idealismo gno-seológico y ético trascendental de Immanuel Kant, quien pertenece a la tradición filosófica clásica alemana, ajeno a la metafísica tradicional en la interpretación de las ciencias naturales, pero de conclusiones agnósticas.

Rodolfo Cudworth, Enrique More y Nataniel Curverwel, de la escuela neoplatónica de Cambrigde, serán en la *Historia de la filosofía* de Nicolás Abbagnano considerados iluministas, sin embargo, su asunción panteísta, como rasgo asociativo al iluminismo más cercano a Shaftesbury, tiende al idealismo, como bien considerara Windelband, y no al naturalismo-materialista shaftesburyano.<sup>2</sup> De otra parte, se ignoran las reflexiones morales de Mandeville, el pesimismo ético, a través del cual aflora una apología del capitalismo inglés de fines del siglo XVII y un análisis de sus contradicciones morales y el hecho de que sean Mandeville y Shaftesbury, dos caras de una misma moneda, uno exaltando la realidad moral o el ser de las relaciones capitalistas de vida inglesas, el otro su deber ser moral.

Los hombres de la ilustración descreyeron las maneras sistémicas de la tradición filosófica heredada, quizás el olvido de Bertrand Russell de su propia tradición iluminista inglesa o el descrédito de Hegel anden asociados a esta supuesta falta. La iniciativa filosófica ilustrada quedaría vertida sobre otras formas de discusión e intercambio cultural. La práctica literaria, la ensayística, el texto teatral, el género epistolar, los diarios y anales, los diálogos, la divulgación escrita de los inventos tecno-científicos, podían todos almacenar contenido filosófico.

El error de Windelband en sus consideraciones acerca de la filosofía iluminista no es rastrear la huella imprescindible del empirismo inglés en el destino filosófico posterior, sino en convertir a Locke y Hobbes en patriarcas de la ilustración, sin marcar las distinciones problemáticas que los separan. Por otra parte, su enfática enunciación del moralismo entusiasta de Shaftesbury contrasta con su olvido del pesimismo de Mandeville, como su exaltación de la ilustración deja de lado la afirmación de la idea de dominio que le es inherente.

El hombre como criatura de la naturaleza es durante la ilustración, estudioso y conocedor de sus leyes, su proyecto se comprometía así con los hallazgos científicos-naturalistas, los rumbos y estilos artísticos-literarios, la remodelación de los espacios administrativos, jurídicos y de la enseñanza, la reorientación del comercio, la economía y la agricultura, y la necesidad de divulgación de sus capacidades creativas. Se abría una *problemática filosófica iluminista naturalista y antropocéntrica*, y con ello una concepción naturalista de las relaciones humanas, el hombre como sujeto a la naturaleza sensorialmente perceptible y sus leyes. Introducir mejoras en las estructuras del *Ancien Regime* buscaba propiciar el consenso popular para con su diseño de modernización social y cultural, pero establecía el germen del disenso y la revolución, en el contexto de la lógica del desarrollo de la clase burguesa. El ideal contractual natural burgués en ciernes, construía al sujeto sobre libertades que conservarían el dominio. Sostener la dualidad establece una estrategia: la instrumentalización del saber y el hacer, la consolidación de su hegemonía cultural.

El entusiasmo de la vanguardia intelectual iluminista y su capacidad de organizar en la dispersión ideológica y temática a un amplio movimiento de reflexión social, logra movilizar financiamiento editorial pese a sus censores.

<sup>2</sup>Ver D. Florinda Marón: *Antología de Historia de la filosofía*, T. I, Primera Parte, p. 7.

El estado en Francia y Prusia, fundamentalmente, no así en Inglaterra, cobrará protagonismo en la estimulación y el control de la creación racional. Reflexión y actuación se muestran desde un interés tan crítico-modernizador, como despótico-modernizador. La contradicción supone la desconexión del iluminismo a identidades rígidas con una razón exclusivista, esencialista o burguesa,<sup>3</sup> esta última definitiva de un nuevo espacio público autónomo,<sup>4</sup> sin embargo, su heterogeneidad supone racionalidades en juego.<sup>5</sup>

## De la tolerancia o un mito dentro de otro

El dinamismo crítico a que se abre el occidente europeo a fines de la decimoséptima centuria llega con los aires de renovación, que involucran centralmente a las estructuras económico-mercantiles a escala mundial, hasta los más íntimos espacios de la vida individual y social sometida a sus designios; cambian con ello las representaciones filosóficas. Los designios del mercado amplifican la estrategia de concentración de capital y aseguramiento de la privatización de los bienes de cada vez un grupo más reducido de la sociedad. El estado se convierte en la garantía efectiva de las nuevas ideas y prácticas liberales, que acompañarían su concepción centralista.

Al abrirse a las ideas, la pasión racional de la nueva cultura iluminista movilizaba inéditas formas de tolerancia condicionantes de su hegemonía. La *tolerancia como valor social y filosófico* aparecía bajo la congruencia liberalismo-ilustración y en función de un proyecto reformador de clase. Un mito dentro de otro: el espacio posible en el proceso de formación, de una inapelable racionalidad burguesa.

La especificidad de la tolerancia, en la modernidad iluminista del occidente europeo, podría ser el espejo en el que se reflejan indistintamente otros iluso-valores que le aportan contenido: *ciencias, progreso, razón, educación, igualdad ante la ley, dignidad de la persona y entre géneros, humanidad*. Si a expensas de los progresos occidentales del espíritu humano se traducía la realización universal del espíritu, a expensas del proceso de industrialización continental se traducía la regeneración social de la especie; pese a su eficacia beneficiaria de una casta intelectual y política. *La idea de tolerancia en*

<sup>3</sup>Ver A. Doménech: "Izquierda académica, democracia republicana e Ilustración. Diálogo con un estudiante mexicano de filosofía", Simposio sobre "Cambio de Siglo" realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana en Ciudad de México, 2007.

<sup>4</sup>Ver análisis en R. Chartier: Capítulo II, 1995.

<sup>5</sup>En el prólogo a la *Dialéctica del iluminismo* se define la complejidad del escenario socioclasista e ideológico de las luces, en el que confluyen intereses y expectativas contradictorias, usos de la razón y sus configuraciones en la realidad, en el que emerge la burguesía como clase. De su examen acerca del *Concepto de ilustración* se traduce una radical identidad iluminismo-capitalismo, disolvente de aquella complejidad. Aquí se privilegia y se penetra en la fisonomía del cálculo, el pragmatismo y el totalitarismo ilustrado, en detrimento de un balance crítico. Ver M. Horkheimer y T. Adorno: Prólogo, p. 54; *Concepto de ilustración*, p. 60.

Se trataría de tener en cuenta, diferenciación y similitud, entre el proceso de desarrollo de las relaciones de vida capitalistas y la clase burguesa eurooccidental, y el proceso de vida del movimiento cultural iluminista, donde ideas y praxis cimentarían las bases, del comienzo del fin del Ancien Regime. El iluminismo hace converger intereses constitucionalistas y monopolio financiero y económico, intereses republicanos y economía mercantil simple (Rousseau no comprendía que en la lógica de desarrollo del gran capital, esta quedaría subsumida), o intereses político-democráticos, frente a la propiedad privada y la desigualdad social (Jean Mellier, el abate de Mably, Rousseau). El proceso de avance del capitalismo, se establece, no sin estas contradicciones y oposiciones, en definitiva, también enfrentadas a la sociedad estamental-feudal.

*sus formas, la idea de progreso, la idea de razón, la idea de educación, obedecían a la autoconcepción de paradigma filosófico-cultural iluminista.* La apropiación del sujeto de un universo de normas, costumbres, hábitos, llega igualmente plagada de contradicciones: disiente y reitera, provoca o simula, satiriza o complace, se hace búsqueda frente a toda autoridad, se contagia de miedos ante los cambios y se entrega a exorcizar sus fantasmas.

Abanderada de la idea de tolerancia, la Inglaterra de la década del 60 del siglo XVII se abría a las libertades civiles, comerciales, religiosas y políticas. El sistema parlamentarista inglés contagiaba de entusiasmo a una Francia de arbitrariedades monárquicas y barreras clericales, sin embargo, la cultura política que emerge entre sus impelaciones, excluía a los hombres sin bienes materiales y culturales. Tolerancia equivaldría a la legitimidad del ámbito privado de la propiedad burguesa, cuyos mecanismos coercitivos, convertían en necesarios ciertos espacios y modificaciones de procedimientos jurídicos-administrativos y de la enseñanza, del ámbito público.

La principal contradicción bajo la democracia antigua griega residía en que los beneficios ciudadanos existían a condición de la esclavitud. Durante el medioevo la tolerancia se hacía impracticable ante la sacralidad de las estructuras feudales, disenso y herejía eran coincidentes, todo cuestionamiento era cuanto menos erosionador de la fe oficializada. La huella sombría de la inquisición todavía en pleno siglo XVIII, sus condenados a muerte, sus retracciones simuladoras hasta mediados del siglo XVII, explican una transparente intolerancia, como una tolerancia pasiva que finge por coacción deliberadamente y otra activa, que puede como Lutero conceder poder eclesiástico al estado y divinizar estructuras y relaciones humanas. La nueva imago iluminista en construcción, es portadora de la paradoja libertad-control: modelación racional, universo de lo habitual, mitos, fantasías, cimentan una apropiación de espacios culturales y de resortes hegemónicos sin precedentes. Las formas iluministas de la tolerancia aparecen a condición de una liberalización ineludible, todavía incumplida. Pero en su reino, el de la cogitación, se destruye realidad e imago estamental incuestionables y se construye la posibilidad del ejercicio crítico.<sup>6</sup> Las libertades de palabra, asociación y difusión se establecen culturalmente como condiciones de la tolerancia.

La crítica aparece como revocación del gobierno del dogma, que dirigía conciencias, diría Foucault, como impelación a esta forma de gobierno, encarnado en primer término por la iglesia cristiana y ejercido por toda la praxis absolutista.

Para la Francia del siglo XVIII, *laissez-faire* fue idea y praxis, al servicio del proyecto liberal en expansión, que arrastraba convenientemente entre sus márgenes a los estratos populares de su tiempo: el interés de una consolidación económica que la burguesía aprovechó sin límites y con garantías jurídicas, y que allanaron las posibilidades de anulación de los antiguos derechos señoriales, abiertamente borrados de un plumazo. Dejar hacer al libre comercio, dejar pensar o creer con libertad, dejar decir a la prensa o hacer a los hombres de ciencias, se reducía a un sistema de ideas, derogador

<sup>6</sup> Ver M. Foucault: *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 7-10. A Michel Foucault le interesa la historia de la actitud crítica como virtud en general, no la idea griega clásica sobre el arte de gobernar, sino la interrogación de cómo no ser gobernados o cómo no queremos ser gobernados, ni por el gobierno divino, ni por la legalidad política en juego, ni por los poderes vigentes.

de las diferencias nobles-burgueses en función de un cambio de mentalidad, que a la larga favorecería a la gran empresa.

Por otra parte, el rol de la intelectualidad iluminista, en la esfera de lo político, dinamizaba con inusitada fuerza sus relaciones con la autoridad, un vínculo crítico que va desde las posturas moderadas de D’Alambert hasta las intransigencias de Diderot.<sup>7</sup> Mientras que la inflexibilidad que tipificó la clerocracia y la más retrógrada aristocracia dieciochesca, poseedores de medios para el ejercicio de la tolerancia activa de sus instituciones, también establece junto a los espacios que se abren sus límites, sin excluir si es el caso rigor represivo.<sup>8</sup> Esta convertía en mal la tolerancia que degradaba las costumbres, aquella que hacía peligrar el sistema de sus valores antes aceptados y que, sirviéndose de la armadura racional iluminista existente, se resiste al cambio. El antiiluminismo, por una parte, o el uso inteligible del poder para conseguir sus fines, por otra, aparecerán asociados a la disímil apropiación social de sus habilidades, bien condicionantes de sus críticos más moderados o sus opositores, aún indiferentes a una explícita negación del *status quo*.

Para Locke y Hobbes la obediencia provenía del pacto contraído al abandonar el estado de naturaleza. El fin contractual era la protección del hombre de sus semejantes como de sus derechos civiles. “Los hombres no renunciarían a la libertad del estado de naturaleza para entrar en sociedad, ni se obligarían a un gobierno, no siendo para salvaguardar sus vidas, libertad y bienes y para asegurarse paz y tranquilidad mediante normas establecidas de derecho y de propiedad”.<sup>9</sup> El estado se hace eco de tales normas, aun cuando los derechos a proteger bajo su égida fuesen bien desiguales. El contrato hegemónico es lícito. El librepensamiento es para Locke derecho inalienable, tanto como las libertades civiles, premisa para la construcción de los poderes del estado.<sup>10</sup> Tal libertad individual aseguraba el equilibrio conciliador de los intereses anglicanos de la nobleza torie con los del puritanismo liberal del partido aristocrático wigh que condujo al trono a Guillermo de Orange.<sup>11</sup>

Lo conveniente a ojos del poder instituido entra en juego en el contractualismo y, al mismo tiempo, las libertades asimiladas a la construcción de los poderes del estado y la plural interpretación admitida por Locke, en materia de economía, política y religión se abría a códigos de civilidad. La

<sup>7</sup> Veáse F. Venturi: *Los orígenes de la enciclopedia*, Editorial Crítica, S. A., Barcelona, 1980, p. 94. Venturi explica la “hábil y peligrosa” actitud de funcionarios del *Ancien Regime*, que sobre las banderas enciclopedistas manifiestan su libertad compartida de decir y desdecir, haciendo uso de la capacidad racional común. Venturi aporta al análisis de las relaciones filosofía-autoridad durante el siglo XVIII. La inserción de Federico II de Prusia en la vida intelectual iluminista que propician figuras de la talla de D’Alambert y en su reverso la crítica descarnada a su gobierno en la boca y pluma de Diderot.

<sup>8</sup> H. Marcuse: “Repressive tolerance”, in *A Critique of pure tolerance*, B. Press, Boston, 1969, pp. 97-98. Marcuse advierte que en organizaciones sociales totalitarias las decisiones se convierten en un “a priori” que ignora las opiniones opuestas, mentalidad prefijada que neutraliza cualquier oposición (pp. 69, 145-150).

<sup>9</sup> J. Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Buenos Aires, 1960, p. 158.

<sup>10</sup> T. Hobbes: *Leviathán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 191. Existe para él una relación proporcional entre tolerancia y legalidad. Lo legal excluye “peligros para el estado” (p. 275) y asegura la indivisibilidad de la propiedad privada (p. 211).

<sup>11</sup> F. M. Voltaire: *Cartas filosóficas*, Sec. de Ed. Pública, México, 1945. Los tories eran partidarios del episcopado, los wighs querían abolirlo, pero cuando estos últimos fueron dueños de la situación se contentaron con quitarle importancia (p. 24).

nueva representación aseguraba independencia al *homo* propietario insatisfecho con la política fiscal eclesial y el absolutismo monárquico torie. Locke propugnaba parlamentarismo y poderes divididos. Bajo el constitucionalismo la tolerancia conservaba los códigos liberales. Ello en parte explica por qué la decisión de recuperar libertades desde mediados del siglo xvii y, como resultaría muy por el contrario, la imposición de un modelo colonial a lo largo de las centurias venideras. El ideal contractual de Locke y Hobbes apelaba a la obediencia “voluntaria”, convenida en razón del cuidado de bienes y libertades. De tal manera, toda vez asumido el pacto se contraerían también obligaciones morales.

A fines del siglo xvii la herencia liberalista lockeana es reforzada en el informe de 1688 de Anthony Ashley Cooper, lord de Shaftesbury, a Carlos II, en pro del comercio libre. Un año más tarde tiene el lord que huir a Holanda. Su concepción antropológica de natural benevolencia en las relaciones humanas reducía las contradicciones del capitalismo inglés de fines del siglo xvii a un deber ser moral ingenuo e incumplido. Su informe lo había obligado a abandonar tierras británicas, mientras la cobertura ética a las estructuras constitucionalistas nacientes permanecía intacta. Tolerancia era aquí la mediación ética entre intereses privados y públicos, puesto que existían de manera innata sentimientos altruistas y fraternales de moralidad. La compasión se resignaba a las diferencias sociales y era, a la par, autocompasiva con la intolerancia que le era propia.<sup>12</sup>

Del moralismo resulta el elogio del poder, la tolerancia del *laissez faire* mandeviliana. El establecimiento de la dual naturaleza de la concepción ética burguesa, afirmaba para Mandeville el bien individual, de una parte, y era de otra, hacedora de una política pública utilitarista. No eran, no obstante, dos cuestiones desligadas, las unía un dinamismo esencial, el bien de la sociedad enfatizaba el individualismo, oponiendo a la invariabilidad moral y tolerancia natural de Shaftesbury una salida ético-gnoseológica relativista. Sin embargo, el liberalismo y su salida contractual esbozaban inconscientemente un horizonte de cuestionamientos más amplios.

La manera en que se investiga el desigual contexto de estamentos y clases en manos de la irreverencia de Rousseau, asevera la anulación imperante de los más débiles y se hace blanco de encontronazos y polémicas. La multiplicidad de textos secretos y su publicación clandestina en 1780 incluían al “Contrato social” rousseauniano entre sus obras, compartía la suerte de los tratados filosóficos prohibidos de los materialistas franceses.<sup>13</sup> Rousseau se precia de una recepción amplia y heterogénea de su obra. Los contrastes entre el realismo, de su conciencia de imposibilidad de cambios espontáneos del estado estructural de violencia, y el idealismo de una voluntad general, resolutive y síntesis de intereses sociales y políticos, quizás lo explican. Todavía inconsciente de la deliberada simulación popular, sus prejuicios y corrupción propias, sujetos a idéntico escenario; Rousseau no distingue entre anuencia general y satisfacción social, de este consentir, no se traducen necesariamente los intereses de la sociedad y sí, tal como Helvetius

<sup>12</sup>Véase M. Horkheimer: *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Trotta S. A., Madrid, 1994, pp. 148-150.

<sup>13</sup>R. Chartier: *Crítica, desacralización y opinión pública en el siglo xviii francés. Los orígenes culturales de la revolución francesa*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995, pp. 87-93. Para Chartier la censura se aplica indistintamente a los libelos pornográficos o hábitos de una vida cortesana corrupta, como contras los tratados filosóficos.



advirtiera, las necesidades de poderes sociales, políticos y administrativos en juego.<sup>14</sup>

Helvetius dirigía su atención a la caída de los prejuicios que sostenían el poder monárquico francés y alimentaban resignación y pasividad en su seno. Los prejuicios eran obstáculos a la libertad de decir, de difundir el saber científico y literario, tanto como las controversias sociales sobre manejos administrativos arbitrarios, privilegios o permisos tácitos de edición o sus revocaciones con severidad extrema e inoperante. Así como a la crítica de la vida cortesana y del monarquismo en definitiva, en cuyo telón de fondo existían evidentes razones ideologicistas, que hacían de la tolerancia mera convención, recurso de la opresión.

Mientras, si lo prohibido se hace atractivo,<sup>15</sup> perseguir la lectura actualizada de lo que se considera peligroso, disidente o escandaloso; en la Francia de mediados del siglo XVIII, enfrentada a los desmanes de políticos corruptos, los abusos eclesiásticos, la proscripción de autores y textos, no es nada casual. La rebeldía se hace inherente a “una nación dividida en dos clases, de las cuales una abunda en superfluidades, mientras la otra carece de lo indispensable”.<sup>16</sup> Las libertades de prensa, opinión, propiedad, existen contractualmente limitadas, pocos poseen los bienes culturales y materiales pero todos son “iguales” ante la ley, lo que desmarca, aunque todavía formalmente, de las formas feudales de vida, pero por otra parte, indica las insatisfechas demandas del sujeto popular. No existen derechos de salvaguardar aquello de lo que se carece. Se promueve una igualdad formal y se reproduce la desigual relación entre propietarios y no propietarios.

Al mismo tiempo, la inédita inclusión de sectores populares a las logias masónicas, en el siglo XVIII francés, aunque diletante frente al pasado feudal lleva tras de sí un lastre de resignación entre sus miembros más encumbrados a una hermandad necesaria con la multitud, los códigos de tolerancia o libertad concedida obedecen todavía a una condición tutelar nueva. Las logias expresan la contradicción entre ideas e implementación. El conflicto se reformula ahora bajo condiciones inclusivas del pueblo, como del recurso a la contribución económica y cultural desigual de sus miembros.<sup>17</sup> La novedad representa la quiebra de la mentalidad estamental, a la vez que el “progresivo aburguesamiento” de la sociedad todavía no renuncia a los buenos modales y la diplomacia de la vida cortesana.

Therborn enfatiza la relación entre obediencia y conductas aprendidas, bajo mecanismos ideológicos específicos, que no dejarán de operar en

<sup>14</sup>Ibid., pp. 52-54. Chartier alude a las relaciones entre parlamento y rey que influyen y atraviesan las decisiones sobre la política intelectual, cuya incoherencia expresara la tolerancia necesaria para continuar el juego. Que el ejercicio público de la razón no ponga en peligro en modo alguno el orden civil, de hacerlo se pasara del permiso a la censura de los libros peligrosos, los que implican peligro para el poder real.

<sup>15</sup>Ibid., p. 63. Chartier explica que se opta por decir a un librero que edite clandestinamente, se le advierte manejarlo si es de conocimiento eclesiástico o penal, y se le garantiza con ello inmunidad. Así protege Malesherbes a *El Emilio*, de Rousseau, antes de su condena y decreto de arresto parlamentario. Al mismo tiempo evoca Chartier *Memoire sur la liberte de la presse*, de 1788 de Malesherbes, que revela las posibilidades de impresión en el extranjero o en el reino clandestinamente, así como las inspecciones avisadas a Diderot, entre otros, la protección y comercialización clandestina de textos, también contra los fraudes extranjeros.

<sup>16</sup>Helvetius: “Del espíritu”, T. II, Parte Segunda, Capítulo III, en D. Florinda Marón: *Antología de Historia de la filosofía*.

<sup>17</sup>R. Chartier: Ob. Cit., pp. 122-126.

las sociedades democrático-burguesas contemporáneas.<sup>18</sup> Él alude, en particular, a la apropiación de un modelo a priori de virtudes mitificadas del poder. Es esta la constatación de Chartier, donde en pleno 1789 francés el afecto al rey sobrevive incólume, lleno de bondades y virtudes, desacralizado y remitificado, a la vez que ya nada impide la desvestidura simbólica del trono, la destitución y ejecución inauditas del rey.<sup>19</sup> Cambios en el sentido de la representación, devenidos disenter que sacude los miedos y la resignación popular. Para Chartier los cambios en la representación del poder real se relacionan, de un lado, a las necesidades políticas, apoyadas en la persuasión y eficacia, o sea, de las herramientas de poder, y de otro, a la transformación de la sujeción de las representaciones mentales de sus súbditos.<sup>20</sup>

La relación representación-sujeción expresa autoreconocimiento de sí, a través de la pertenencia a un común escenario multclasista. Helvetius en su crítica de la voluntad de poder establece su existencia como identidad mitificada de la relación monarquía-súbditos. Rey y parlamento francés amparan su superioridad en virtudes ilusorias de su status que los distinguen y separan de la multitud. El mimetismo fundado en él, a priori de las virtudes del poder y su condición de representar, paralizan las acciones de las clases sin poder y nutre las estructuras hegemónicas “concebidas como una casta aparte, poseedora de cualidades superiores, que son cualificaciones necesarias para dominar y que solo los dominadores poseen”.<sup>21</sup> La mimesis puede nutrirse de formas adaptativas e inconscientes de participación, cuyo depositario el sujeto contemplativo es todavía incapaz de recursos crítico-creativos. La condición de estar sujetos a una herencia ideológica-cultural y política, es también el espacio para pensar de otra manera. Si la interrogación era el punto de partida, el resultado no debería ser la aceptación.

Bajo el régimen de librería del siglo XVIII se puede convivir con la simulación y el disenterimiento, formas conscientes y no excluyentes de tolerancia. Entonces, podría entenderse la protección de las ediciones clandestinas por sus censores, a fin de cuentas “es un error habitual pensar que la fuerza puede dominar por sí sola, cuando la verdad es que nunca puede hacerlo”.<sup>22</sup> La contradicción entre la irrupción de espacios de liberalización cultural y la manipulación de la política censataria hace pensar en las necesidades reformadoras de la administración, la justicia y la enseñanza, como de los miedos del poder a las disidencias implícitas a todo proyecto de ampliación y revocación social. La crisis monárquica interna, su incapacidad de opinión independiente del poder eclesial más conservador, en definitiva, su desiluminada actitud le imposibilitaban trascender la dicotomía. Al mismo tiempo, los subterfugios del pensar crítico de entonces evocan al temor de represalias y violencia de toda índole, el miedo se convierte en mecanismo ideológico eficaz del poder, no se sustrae de los modos tolerantes de comportamiento, sin que el poder mismo sucumba ante el temor de su no preservación.

<sup>18</sup>G. Therborn: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Editorial Ciencias Sociales, 2004, pp. 104-105.

<sup>19</sup>R. Chartier: Ob. Cit., p. 129.

<sup>20</sup>Ibid., pp. 145-152. El cambio en la representación del poder francés, según Chartier, se inicia bajo Luis XIV, y lo relaciona a tres razones básicas: la indiferencia religiosa, la menor presencia real ante sus súbditos y la mentalidad pública.

<sup>21</sup>Therborn: Ob. Cit., p. 107.

<sup>22</sup>Idem.



Hobbes ya se había interesado en las funciones de la religión, en particular su control sobre la vida moral, tanto como por la legitimación de un estado fuerte capaz de regular las relaciones humanas; las acciones debían tener argumentos ideológicos. Baruch Spinoza, en su *Tratado teológico-político*, prefería enfocarse hacia la inexistencia de fe con imposición, la libertad individual se convierte en la base del estado y si la fe requería tolerancia también la política. Si el gobierno tiene a su cargo la salvaguarda de la propiedad, lo que no se enfrenta a este fin es secundario, como establecía claramente Locke en su epistolario, ha de ponerse, entonces, límites al autoritarismo. Más tarde, Voltaire, tratadista clásico de la tolerancia, quien reconocía la dificultad de dulcificar las costumbres con leyes de sangre y que la hipocresía y la rebeldía eran el fruto único de la intolerancia, se encuentra ante una contradicción, realizar la libertad en el reino del dominio. La idea de tolerancia se reducía a opción del ejercicio coercitivo. Monarquismo y tolerancia iluministas se conjugaban, al establecer las formas de esta última, relaciones de dominación.

En el curso de las relaciones de vida capitalistas y la ética burguesa no se ha tenido a menos suprimir restricciones religiosas, en virtud de su expansión comercial como sucedió en Inglaterra, ni declarar libertades formales y establecer reformas administrativas y educativas en Francia para su expansión política. Paralelamente Francia, intolerante frente a clerocracia y de crítica heterogénea del despotismo político, llegará a cuestionarse las formas coloniales de esclavitud. Un intelectual activo en política como Condorcet, bajo el influjo de la guerra de independencia del norte frente a Inglaterra, transgredía así los límites del liberalismo y socavaba, aun sino de completa convicción, la estática concepción futurista clásica. El antiuniversalismo herderiano expresa en Alemania más adelante una búsqueda en los vacíos de la racionalidad clásica. Aunque restrictiva al ámbito estético-filosófico, su diatriba evidencia inconformidad con el exclusivismo racional y cultural heredado.

La idea de Therborn en torno a cómo se inculca la ego-ideología de la clase dominante y el papel asociado a su reproducción que juegan las instituciones escolares y familiares enfatiza el lugar de los poderes sociales coercitivos, tanto como el amparo jurídico-cultural hegemónico.<sup>23</sup> La interpretación plural admitida por Locke como libertad esencial de los sujetos, descartaba la apelación popular a la violencia en busca de efectividad política. Helvetius, más adelante, tampoco pensó en una “voluntad de poder” popular de clases. ¿Acaso establecer acuerdo convencional con el poder era todo cuanto podría efectuarse? Las formas emergentes de tolerancia satisfacen nuevas funciones sociales, es en su cualidad mítica también posibilidad de disenso, bajo su doble rasero de convivencia con los mecanismos del poder de una parte y de su margen contestatario de otro.

Para Voltaire solo la tolerancia haría soportable la sociedad, asumida como derecho natural y concebida desde códigos de poder. Su duplicidad no deja duda, si formulaba, al unísono, la alerta de no hacer a los demás lo que no quisieras para sí, pero convertía en mal a la tolerancia fuera de los límites contractuales que encarnaba el estado moderno,<sup>24</sup> tolerancia era la condición de un gobierno fuerte, frente a la clerocracia del dogmatismo teórico y

<sup>23</sup>Ibid., p. 98.

<sup>24</sup>Voltaire: Ob. Cit., pp. 37, 165.

la política fiscal impositiva.<sup>25</sup> Para Chartier las instituciones de poder deben permitir los pequeños abusos para impedir los que socaven su status. El retraimiento a que se resignan los súbditos bajo el absolutismo es propiamente el activismo instituido de la monarquía y el tributo de aquellos a la hegemonía absolutista.

La tolerancia iluminista no implicaba sino el dejar hacer de las leyes y sus usos, por la nueva élite de hombres del comercio, los negocios y propietarios que las convinieron, reformaron y representaron porque era natural.<sup>26</sup> Era el fin conveniente puesto que “cuanto más sectas haya, menos peligrosa es cada una, la multiplicidad las debilita, todas son deprimidas por leyes justas que prohíben las asambleas tumultuosas, las injurias, las sediciones y que están siempre en vigor por la fuerza coactiva”,<sup>27</sup> al decir de Voltaire. La “aceptada” pluralidad de posiciones de toda índole satisfacía una ética nueva con un fin político explícito, se ejercía desde normas, hábitos y costumbres, conformes a una estructura mitificada de las relaciones humanas.

La interrogante ante la insatisfacción espiritual del hombre occidental agudiza el problema a que se aboca el ideal racional del siglo XVIII. Su “crecimiento” económico, científico y técnico, deja irresuelta sus crisis socioculturales y conflictos de clase. Marx constata la contradicción plusvalor-pauperismo, el estado alienante y de explotación asalariada que deshace la dignidad material y espiritual humanas, cuya prueba es el abismo entre el proyecto racional de la modernidad de inevitable valorización del capital y la no humanización de la vida, que hacían evidente el carácter individualista de su universalismo.

Ello pondría en claro por qué los espacios conquistados por los estratos populares del siglo XVIII: las modificaciones de las relaciones pueblo-autoridad, las luchas por la disminución y desaparición del impuesto fiscal al campesinado, la ruptura de la relación paternalista e inamovible campesinado-señor feudal, las demandas rurales y obreras, las luchas por mejores condiciones de trabajo y aumentos salariales, expresan la crisis monárquica de mediados del siglo XVIII, desinteresada en aguzar una cultura de revocación que había favorecido inicialmente y que de soltarle las riendas afectaría sus privilegios. Y, no obstante, los espacios formales de pleitos jurídicos populares, donde son demandados los poderes señoriales, aunque sin esperar beneficios inmediatos para los demandantes; y que solo con la llegada de 1789 tendrían reinterpretación posible, ya nada impide la consolidación y centralización del estado moderno, la unificación de su poderío económico con su estrategia militar.

## Racionalismo, deísmo y moral en la Ilustración inglesa

Las barreras clericales y arbitrariedades curiales y administrativas del absolutismo francés explican la admiración ante un sistema político parlamentario, del cual podía hacer gala la Inglaterra de mediados del siglo XVII. Bajo las banderas de un comercio libre, había tenido el pretexto ya infalible luego

<sup>25</sup> Véase E. Bréhier: *Historia de la filosofía*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988, p. 134. Su análisis mínimo del problema de la tolerancia en Voltaire.

<sup>26</sup> La idea de naturaleza removía la sacralidad de las relaciones feudales reinantes y se erigía en determinismo de los vínculos nacientes. Se naturalizan las relaciones humanas. El estado natural del hombre moviliza la crítica jurídico-administrativa y cultural, porque opone al axioma absolutista, analogía y dubitación. A la vez, se establece una visión unilateral del sujeto, la naturaleza y sus relaciones.

<sup>27</sup> Voltaire: Ob. Cit., p. 33.

de 1660 para la desacralización de los manejos económicos y políticos, al menos hasta la abolición del Edicto de Nantes que concedía libertades a la tradición protestante. Escenario de desarrollo y revolución científico-naturalista, de las revoluciones burguesas y en los albores de la revolución industrial y técnica, Inglaterra es el caso típico donde la clase comercial y financiera se ha desarrollado con independencia.

Aquellas libertades naturales que protegerá su contrato civil obedecen al *laissez-faire*, no solo en su sentido comercial, sino en el sentido de la descentralización política y religiosa tutelar, ahora sobre el tapiz de un equilibrio y conciliación de poderes sociales y políticos, muy convenientes bajo el constitucionalismo monárquico de Guillermo de Orange: conducido y legitimado por la nobleza torie o partido del rey: absolutistas y protestantes anglicanos, y la aristocracia wigh: liberalistas y puritanos, representados por burgueses, comerciantes y la nueva nobleza. La alianza, so pretexto de la conservación de sus bienes e intereses económicos y políticos, sustituiría la obediencia irrestricta a la realeza y la iglesia que obligaban al pago de impuestos cada vez más antiliberales.

El anglicanismo representaba el poder no solo económico, sino además político, por lo que la oposición del puritanismo moderado de los presbiterianos o radical de los independientes, laceraba a la dinastía de los Estuardo. El contractualismo de Locke y Hobbes se traducía en la conservación de los nuevos derechos constitucionalistas, que tras la revolución inglesa de 1688 otorgaban el beneficio del nuevo poder y aseguraban las aspiraciones de los grupos sociales enriquecidos de la metrópoli, como de las propiedades de que carecían los estratos populares y sus establecimientos coloniales. El compromiso de clases entre tories y whigs priva de radicalidad al proceso político, retarda la puesta en práctica de transformaciones estructurales profundas. Se trataba de la soberanía política del parlamento frente a la realeza y de su expansión económica-comercial, pero también a espaldas del pueblo, evidencias del carácter conservador de su revolución.

La preocupación ético-gnoseológico-estética se convierte en la mediación de un contexto de desigualdades sociales y competencia económico-mercantil desconocida, de pequeña y mediana burguesía arruinadas y pauperismo de las condiciones de vida proletaria. En un escenario de conciliaciones políticas, no parecerá casual que la discusión y luego validación de los temas sociales se desplace al ámbito ético-estético. El diagnóstico social a través del pesimismo ético de Mandeville se ajustaba a esta realidad, es quien devela el ser del capitalismo inglés, aun cuando él mismo no comprende, sino justifica, su contradicción esencial capital-trabajo. Se asistía a una escisión socio-clasista donde los frutos del progreso consolidan el mercantilismo y la hegemonía de la burguesía naciente y privan de condiciones humanas de trabajo a las capas populares al interior de Inglaterra,<sup>28</sup> como a su mercado colonial irlandés y norteamericano. La satisfacción industrial, comercial y financiera se sostenía en las protecciones arancelarias, las materias primas baratas fruto del coloniaje, los altos intereses por créditos, los vínculos agro-comerciales, la trata de esclavos africanos y las garantías civiles de la revolución burguesa de 1688.

<sup>28</sup> Aparecen las primeras acciones clasistas y espontáneas de la clase obrera inglesa con el movimiento Luddita (Ned Ludd) o los rompedores de máquinas y los sindicatos o *tradeunions*, expresiones de oposición al despliegue industrial y político capitalista.

La traducción optimista, que la concepción moralista armónica de Shaftesbury hiciera de la sociedad inglesa de fines del siglo XVII, respondía a una idealización ética y a idéntica satisfacción y conservación de los ideales liberales. Ya su informe a Carlos II, previo a la “revolución gloriosa” y en pro de la libertad de comercio, lo había destinado al exilio, lo más retrógrado de la nobleza prefería la conservación a toda costa de sus privilegios, su monopolio financiero y comercial, pese a que, por otra parte, Shaftesbury ignorará la contradicción entre su propuesta ética-económica-política liberalista y la no humanización de la vida de la inmensa mayoría de la población inglesa.

El librepensamiento iluminista inglés aborda los problemas filosóficos, desde un plano ético-gnoseológico-estético, la crítica de las administraciones públicas y de justicia, eclesiásticas y económico-políticas se construye desde la ética. Lo que sería para el bien social, se identifica con la belleza y utilidad de las acciones. El bien y el mal proceden de una generalización racional, aquí ligada al sentido estético y pragmático. Por otra parte, el proceso desacralizador de la sociedad inglesa, el escepticismo religioso de sus líderes intelectuales, imprimen carácter deísta al iluminismo en Inglaterra e introducen acentos humanistas en la religión. El deísmo se convertía en la primera manifestación de ilustración, al intentar escindir moral y religión, a partir de parámetros racionales, modificándose con ello la interpretación de la religión.

Es John Toland (1670-1722) quien inicia en Inglaterra la transformación interna del cristianismo, ora por la comprensión naturalista de lo moral, ora por la urgencia utilitarista de las relaciones sociales inglesas. La tolerancia en materia de religión es signo cultural-naturalista vital, relacionado al contexto de desarrollo de las ciencias y a los nuevos valores sacros que legitimaría: razón, progreso, civilización, libertades. El deísmo o religión natural sustituye al cristianismo, es la universalización renovada de la religión, de su función y sentido con relación a experiencias culturales diversas, pero desde un centro filosófico común. A fin de cuentas, de ello se trataba, otorgar credibilidad a un proyecto, de herencia esencialista y de inédita pretensión y vocación universalista. No obstante, si bien existe una relación de sustitución del cristianismo por el deísmo, a la par, ambas interpretaciones de la religión conviven, la aplicación del Test Act, al arribo de Guillermo de Orange al poder, garantizaba solo el alejamiento hasta cinco millas, de las iglesias anglicana y puritana, de los católicos.

Toland basará en el método de la observación la validez del conocimiento, razón y experiencia aparecen estrechamente relacionadas, alejándose de su herencia metafísica tradicional. Cuando escribe *Cristianismo sin misterios* en 1696, se ve obligado a abandonar su Irlanda natal. Lo que se considera escandaloso en sus escritos es la responsabilidad intelectual con el destino cultural de su tierra. Con Toland la moral cristiana se epistemologiza, el sujeto se dirige desde principios racionales. Aun si Dios pone en nosotros la capacidad de pensar, la electividad es humana, Dios es creador y no juez de las acciones humanas. Su racionalismo avanza hacia una concepción materialista del mundo físico que desmitifica al cristianismo oficial y devela sus manipulaciones.

El racionalismo ético de Toland inspira a Shaftesbury y Mandeville, al tiempo que tienden a aportar a lo moral la autonomía que aquel había sugerido. El hombre es poseedor de la capacidad de discernimiento en materia de moral y religión, como de política. Su sentido de lo ético se opone al autoritarismo moral y concede a esta un significado propio e independiente, aun cuando la

desmitificación de lo moral queda irresuelta. La reflexión en el terreno de la ética se aviene al contexto liberalista y utilitarista inglés, el fin público de las acciones humanas que satisfaría la idea de la necesaria cooperación y del equilibrio de los afectos.

El ideal de plenitud individual que el éxtasis racionalista modelaba, le debe sin duda a las concepciones moralistas de Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671- 1713). Sus ideas de perfección ética y armonía estética parecen provenir contradictoriamente de la divina inspiración, como de sentimientos innatos para discernir bien y mal moral, o belleza y fealdad de las acciones, o bien Dios los ha puesto en nosotros. El sentido vital que aporta a la religión se edifica entre los estrechos márgenes que separan los juicios interiores y acciones del hombre del modelo sacro. La nueva religiosidad cobra vida a la par que el hombre se educa a sí mismo, ruidos escépticos que devienen en deísmo, panteísmo, alejando los designios de Dios de una modelación antropológica irrestricta, única. Sin embargo, en la identificación shaftesburyana de lo natural y lo divino, subyace la aceptación de una realidad necesaria.

La idea de una estética intuitiva y dinámica en Shaftesbury, según Cassirer, constituyen el móvil de la creación e investigación, la posibilidad de penetrar los lugares donde ni razonamientos, ni experiencias podrían. "Ni el pensamiento discursivo, que deambula de un concepto a otro, ni la observación aguda y paciente de los fenómenos particulares, nos llevan a estas profundidades, que no son accesibles sino a un entendimiento intuitivo, que no va de lo singular a lo total, sino del todo a los detalles".<sup>29</sup> Para Cassirer, la autonomía de lo bello, su originalidad, energía y espiritualidad en Shaftesbury, se entrecruzan con su carácter congénito y necesario, pero no traduce por congénito sentimiento estético innato, el lugar de la invariabilidad en el devenir estético. ¿Cassirer alcanza a comprender la conjugación de movilidad e inmutabilidad en la estética shaftesburyana? Solo si tuviese en cuenta su íntima relación con las concepciones ético-gnoseológicas del autor.

Verdad, bien y belleza se entrelazan en un todo armónico, unidad de lo múltiple en la que los mejores frutos benefician a la nueva avalancha mercantilista, por sobre la multiplicidad social y cultural de la Inglaterra de fines del siglo XVII. El entusiasmo ético de Shaftesbury en *Los moralistas* anhela el ascenso espiritual del alma y oculta bajo la supuesta perfección la justificación de todo lo no que es bueno, bello y verdadero, en los límites de una ética y estética burguesas. Pero cuando Shaftesbury demanda liberalización de las artes, anda sobre los primeros pasos de una nueva aprehensión cultural, que indica a la sociedad modelos desconocidos.

Por otra parte, la atipicidad mandevilliana se sostiene no solo en las formas anticonvencionalistas de su estilo literario, sino de su crítica filosófico-naturalista ingeniosa y su énfasis provocador. Los problemas humanos no pueden ser resueltos desde una concepción trascendente de moralidad, sino que devienen de sus relaciones públicas, advirtiéndole el carácter social de lo moral. A la inversa de la ética del deber ser de Shaftesbury, Bernard Mandeville (1670-1733) se orienta a una ética del ser, del capitalismo inglés, de fines del siglo XVII y principios del XVIII; cuya dualidad moral hace coincidir utilidad pública y motivación individual, los vicios privados se corresponden, según Mandeville, con los beneficios públicos. *La fábula de las abejas o los*

<sup>29</sup>E. Cassirer: *Filosofía de la ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 347.

*vicios privados hacen la prosperidad pública* estremece los hábitos academicistas y los moralismos eclesiásticos, y cuestiona los beneficios políticos como los prejuicios sociales de la sociedad inglesa.

El principal propósito de la fábula, pues, (como brevemente se explica en la moraleja), no es otro que mostrar la imposibilidad de disfrutar de todas las más elegantes comodidades que ofrece la vida en una nación industriosa, rica y poderosa; y al mismo tiempo recibir las bendiciones de la virtud e inocencia propias de una edad de oro; esta es la razón que impulsa a exponer la insensatez y necesidades de los que, deseosos de ser un pueblo opulento y prospero, y extraordinariamente codiciosos de todos los beneficios que este pueda proporcionarles, van siempre murmurando y clamando al mismo tiempo contra estos vicios e inconveniencias que, desde el principio del mundo hasta el presente día, fueron inseparables de todos los reinos y Estados famosos a la vez por su poder, riqueza y cultura.<sup>30</sup>

Juzga así las consecuencias sociales de las acciones particulares, según los patrones utilitaristas del liberalismo naciente: nada trasciende a la experiencia y ella demuestra que egoísmo privado y bien público no son incompatibles, que entre el bien y el mal existe una relación de convivencia.

La relación contradictual que establece entonces con Shaftesbury es de ruptura y complementariedad, rompe con sus relaciones de identidad, bien-virtud, egoísmo-vicio, sin renunciar a una ética de fines, que justifica la sociedad capitalista inglesa en curso y desplaza a un segundo plano el proceso o el cómo y la intencionalidad del discurso. Se pregunta, "...¿cómo puedo creer que el principal deleite de un hombre consista en el embellecimiento del espíritu, cuando siempre y en todas partes le veo dedicado a la persecución de los placeres contrarios?"<sup>31</sup> Mandeville tiene una concepción dinámica y realista de la ética. Su relativismo ético-gnoseológico derivará, no obstante, en apología del liberalismo y aceptación de las desigualdades sociales.

De la tradición inglesa se heredan el modelo empirista de la ciencia, lugar de la observación y exploraciones del mundo no conocido, como soporte epistemológico y una comprensión cultural relativista, que acepta formas nuevas de conocer e interpretar el mundo según contextos culturales diversos y que constituyen la premisa explicativa de la nueva concepción de humanidad y humanismo. La separación de las interpretaciones bíblicas y aristotélicas del mundo descansa en este depósito conceptual iluminista y materialista moderno, su idea de movimiento de la materia y su espíritu cientificista en la interpretación de las relaciones entre hombre y naturaleza, tanto como su pasión racional y su búsqueda cultural.

A diferencia de la metafísica anterior, el innatismo de las ideas y el método deductivo de inspiración cartesiana, el iluminismo adquiere contenidos a través de la experiencia y la experimentación. Los destinos de la crítica iluminista quedaban abiertos a la interpretación sensualista en las ciencias y el método analítico-inductivo; el deísmo religioso, de implicación escéptica respecto de la idea de Dios, y la separación de poderes, exigencia constitucionalista en política, frente a la centralización absolutista de los poderes, ejecutivo, legislativo y judicial.

<sup>30</sup> B. Mandeville: *La fábula de las abejas. Vicios privados, beneficios públicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 6.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 97.



## Desacralización, ciencia y materialismo en la Francia iluminista

La nueva cultura política que irrumpe en la Francia dieciochesca es la de códigos ideológicos y sociales sin precedentes, donde el cambio que ocurre en la representación de las instituciones absolutistas extiende las posibilidades del ejercicio crítico y favorece la difusión universal del saber. Las nuevas formas de sociabilidad: cafés, salones, clubes intelectuales, sociedades femeninas, literarias, masónicas y económicas, se relacionan a una hegemonía cultural y filosófica que agrupa, indistintamente, burgueses, aristócratas, clérigos, hombres económica y culturalmente pudientes, de móviles revolucionadores en la creación artístico-literaria y la reflexión científico-naturalista, y que configuran un nuevo humanismo de clase y un proyecto reformador de las ideas y la cultura también inédito.

El salón de Holbach puede entonces juntar personalidades disímiles, dispares en sus intereses metodológicos, pero cohabitantes en sus recintos, bajo condición de establecer un espacio autónomo de diseño liberal reformador. Tal supuesto común no es afectado entonces por el desprecio a las concepciones ateístas y mecanicistas del barón, que algunos de sus miembros asiduos comparten, ni por las acendradas diferencias entre un liberalismo conservador y otro de tintes más progresistas. A fin de cuenta, la linealidad conceptual compartida por una amplia mayoría enciclopedista, con relación al estado indubitable del progreso social, descansaba en el ciego optimismo de una ilusión, la de un naciente proyecto ideocultural de carácter predominantemente burgués, anclado a una formulación racional plural.

No obstante, el cuestionamiento de la modernidad y de aquella interpretación tecno-científica del progreso que la sostenía, enunciada en el premiado discurso de Rousseau de 1751, se anticipaba y trascendía los límites allí fijados. No será de extrañar el silencio de la academia para 1753, cuando Rousseau se lance a examinar el origen de la desigualdad. Ello es solo una nota explicativa de la heterogeneidad y diferencias bajo el sesgo común que caracteriza a la ilustración.

La dual condición de la naturaleza política burguesa, donde, de un lado, los hombres nacen libres e iguales en sus derechos, y de otro, prevalece el régimen de desigualdades, es durante el siglo XVIII en Francia, la de un emergente librepensamiento y hacer, cuya tolerancia conservaría propiedad privada y libertades civiles burguesas. La hegemonía filosófica descentra las prácticas absolutistas, desacraliza mentalidad y relaciones entre sociedad y poderes vigentes y a la par otorga un lugar cimero al derecho que es la posibilidad de autenticar su existencia de clase.

La fecunda capacidad reinterpretativa del iluminismo y el enciclopedismo francés albergó las contradicciones, diferencias y crisis, expresión de un escenario con iguales determinaciones. Las revueltas campesinas desde principios del siglo XVII, las demandas antiseñoriales, de mediados del mismo siglo aleccionan. Se conquistan espacios populares y formas de tolerancia aun convenientes, a tono con los nuevos valores formales en ciernes, de libertad de expresión, prensa, reunión, en definitiva, uso de la propia razón. A mediados del siglo XVIII los procesos judiciales contra señoríos, la rebeldía de las asociaciones obreras en las ciudades, expresan un aprendizaje popular de lo político, como consecuencia de las penurias económicas y financieras de posguerras, al final del reinado de Luis XIV; los reflejos del rey sol

desaparecen. El descontento tras la guerra de sucesión de España,<sup>32</sup> a principios del siglo XVIII, asolaba desde el tercer estado hasta la nobleza. Tal era la herencia recibida por Luis XV en 1715.

De un dinamismo social desconocido a un discurso antitradicionalista, antiescolástico, anticlerical y no antireligioso, que expresara inconformidades y necesidad de reformas de la cultura y la metodología de las ciencias; Francia se situaba en el centro del debate socio-filosófico, científico y literario. El radicalismo y despliegue de su cultura, unido a las contradicciones interclases, significaba, de un lado, demandas y conquistas de la plebe, motines populares para el saqueo de harinas y de trigo o mejores condiciones de trabajo y de vida obrera y campesina, o bien odios y satirización de la vida cortesana y la figura real; y de otro, la edición y tiradas de textos que cuestionan las formas centralistas del absolutismo como *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, de inspiración anglófila e, incluso, críticas del liberalismo y su anclaje colonial en la reflexión de Condorcet.

Asimismo, el sarcasmo de Voltaire frente a la institución eclesial católica y las conclusiones reformadoras, político-democráticas, de clérigos como Jean Mellier y el abate Gabriel Bonnot de Mably, frente a la propiedad privada, la crítica de la desigualdad social y el régimen estamental de Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, las ediciones clandestinas de textos de Diderot, la lectura de textos prohibidos de los deistas o los materialistas franceses, las inconstancias de la política literaria censataria, los amplios espacios de inserción en la movilidad de las ideas, todavía elitistas o, como dijera Kant, para el público que lee: aquel que es poseedor de los bienes materiales y culturales para el acceso real a la crítica y su efectividad, pero que arrastra implicación popular; influyen en la puesta de Francia en la cúspide de la cultura europea y universal.

El más importante acontecimiento cultural del iluminismo francés es el *Discurso razonado de las ciencias, las artes y los oficios* (1751-1762), la enciclopedia filosófica, símbolo de las ideas que tipificaron la época y monumento a la ciencia naturalista y el nuevo sentido humanista que demanda la socialización del saber y el valor, aunque limitado, del uso de la opinión pública. Es por excelencia síntesis del iluminismo francés y eurooccidental, como de la radicalidad ideológica y el prestigio intelectual de su cultura, que convirtieron a Francia en la Atenas de Europa. Dirigida desde sus inicios por Diderot y D'Alambert, la diversidad temática de la literatura enciclopedista, expresa el interés en la iluminación del espíritu humano desde las ciencias, como del cambio de mentalidad y modos de vida a destiempo respecto de las nuevas realidades científico-culturales.

*Pensar por sí mismos, más que pensar bien*, es el propósito universalizable, transgresor del cartesianismo y cimentador no solo de un espíritu intelectual actualizado, sino de una metodología y una actitud ante la vida inédita. Así anidan las raíces de un escenario iluminista plural, en cuyo telón de fondo subsisten agudos conflictos de clase. Liberalización necesaria de la vida cultural y obediencia a la política censataria que la regula no solo en la praxis literaria, sino social, expresan las contradicciones internas de la élite real, eclesial y parlamentaria indistintamente, como las contradicciones entre la élite intelectual y política y los estratos populares. De manera

<sup>32</sup>Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV, luego Felipe V, quien disputaría el trono con el archiduque Carlos, hijo de Leopoldo II, como consecuencia, de la ausencia de herederos directos a la corona de Carlos II de España.



particular, la incoherencia de la política censataria y arbitrariedades de la administración monárquica se relacionan con la necesidad nacional de divulgación científica, de una parte, y el peligro de las ediciones y comercialización de su literatura en el extranjero, a expensas de las pérdidas internas, como de las interpretaciones sediciosas y radicales de los textos, de otra.<sup>33</sup>

El enciclopedismo aporta una visión del mundo natural y de la fisis social actualizada, a tono con las revoluciones científico-naturalista y técnica europeas, la creciente presencia de las máquinas en la vida del hombre occidental, la necesaria reivindicación de las artes mecánicas y liberales, los oficios y trabajos manuales, y el desarrollo de la cultura literaria, jurídica, económica y política. Más tarde la revolución francesa de 1789 buscará las premisas teórico-culturales de su validez en este contexto de transformaciones. No hay historia a priori, sino necesidad de legitimación de aquel proceso político revolucionario burgués, en contra de su pasado absolutista precedente y a través de una herencia cultural vivida y escrita más amplia.

El hecho de que parte importante de la obra de los más encumbrados nombres de la herencia iluminista en Francia sea de publicación clandestina y anónima, a causa de las políticas literarias censatarias y las proscripciones administrativas, ilustra el peligro que entrañaba el discurso antitradicionalista, anticlerical y antiabsolutista del nuevo espíritu reformador. La sátira, la ironía, se convierten en recursos al alcance del decir y el hacer y frente a la corrupción de las costumbres y las formas del autoritarismo. Charles de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), extiende su crítica a la vida cotidiana, participando de la formación de una concepción revolucionaria en el tratamiento de la historia y el examen de la sociedad. Toda vez que su examen empírico de las naciones y, en particular, de la sociedad francesa, se hace observador de las especificidades culturales, hasta absorbiendo de los relatos de viajes, recursos para el nuevo discurso e intención humanistas.

El apego a una nueva racionalidad reivindicadora de la experiencia, del lugar y singularidad del acontecimiento en la historia, como a la crítica del autoritarismo cultural y el estudio de las relaciones derecho-filosofía-política, atraviesan la obra de Montesquieu. Su arremetida contra absolutismo e instituciones, desde sus *Cartas Persas* hasta *El espíritu de las leyes*, expresan una búsqueda de equilibrios social y político, inspirada en el constitucionalismo inglés y los preceptos liberales de la masonería. Le admiran las ideas de tolerancia y de equilibrio y división de los poderes socio-políticos: ejecutivo, legislativo y judicial, durante su viaje en 1727 a Inglaterra. De hecho el examen de las instituciones inglesas era objeto de la ciencia política del siglo XVIII y el deseo de una reforma política en Francia inclinaba a Montesquieu a una liberalización social y política moderada. Una aristocracia antidespótica y de representación estamental, contra los abusos de poder y sus privilegios y prejuicios; versión inaplicable a los pueblos colonizados.

Sus consideraciones sobre la *Grandeza y decadencia de los romanos*, de 1729, van hacia la explicación de la causalidad histórica, sobre todo por su preocupación por el devenir político francés y las consecuencias de las formas del absolutismo en su praxis. La historia no es una consecuencia necesaria, para el Montesquieu de *El espíritu de las leyes*, la madurez de 1748, momento de su publicación anónima, hacen de lo causal más un complemento que un axioma, ya no impera el determinismo, sino las condiciones culturales específicas de cada país, los diversos factores empíricos que harán posible el status

<sup>33</sup>R. Chartier: Ob. Cit., p. 64.

teórico curial. Montesquieu aplica el empirismo a la política, al derecho y al cuestionamiento de la religión institucional. Su amor por la libertad metropolitana y la pasión por el libre ejercicio de la razón occidental, invocan los destinos de su percepción sensualista en gnoseología, constitucionalista en política y religiosa deísta. La influencia de la cultura inglesa es notable, su curso desacralizador, que Francia amplía y profundiza. El pensamiento deísta, como fuente de rupturas y la reflexión materialista, de carácter más radical.

El deísmo constituye un elemento fuerte en la trama ideológica del siglo XVIII, se acepta la existencia divina, pero contra la teología cristiana. La idea o referencia divina le es inherente a cada persona, según su cultura y propio razonamiento. Se expresa el rechazo del autoritarismo eclesiástico y la imposición de las enseñanzas específicas de cualquier credo, o bien se violentarían los límites que impone la experiencia científico-naturalista y cultural alcanzada. Así el deísmo naturaliza a la religión, la hace más humana y menos trascendente.

Si bien el deísmo aparece como manifestación primera de iluminismo, en líneas generales, representa en Francia el ala de pensamiento más conservadora, aunque disarmónica y no homogénea, como lo muestran las rivalidades entre la apología voltaireana de la monarquía y el republicanismo de Rousseau o los desencuentros entre el privilegio concedido por Voltaire a la literatura y la inclinación de Montesquieu por la reflexión de lo jurídico, o las oposiciones entre un D'Alambert moderado y un Diderot radical en su praxis política y enciclopedista. Algo similar puede decirse de la tendencia a un desmarque antiesclavista y anticolonialista en Condorcet, en disonancia con el curso y las necesidades liberales de las que él mismo es parte, incluso del sensualismo extremo de Condillac, que, aunque no original, lleva la huella explícita de la inconformidad y la revocación de los regímenes de lo habitual y lo aprendido.

*El siglo de las luces* ha pasado también a la historiografía filosófica como *el siglo de Voltaire*. Jean Francois Marie Aronet Voltaire (1694-1778). El título podría serle discutido por otros filósofos de la época, aunque ciertamente Voltaire encarna el privilegio de condensar en su personalidad y obra el reservorio intelectual y cultural de todo un siglo. La mordacidad de su voz y su pluma, su aire sarcástico e irónico, atentaban contra la paz de los salones y el moralismo reinante, a través de los cristales de su visión neoclásica. Eso explica las contradicciones subyacentes a la voluminosa y disímil literatura que produjo. Su devastadora crítica de la institución católica y de las formas del autoritarismo no alteró, no obstante, el hecho de que fuese Voltaire un deísta y un apologeta de la monarquía a lo largo de su vida.

Podían concedérsele permisos tácitos de edición a sus textos, atraer a la intelectualidad europea a sus recintos y, al mismo tiempo, escandalizar a sus libreros-editores o condenársele a sufrir cárcel y exilio. Podía burlar la censura usando como seudónimos nombres de sus enemigos, enemistarse con Federico II de Prusia y Luis XV, y, sin embargo, tratar a los unos y a los otros como el público en ejercicio facultativo de los poderes políticos, económicos y culturales en distinción del tercer estado; una mayoría popular, ciudadana o predominantemente rural al margen de las más altas concesiones. Su reforma se limitaba a la mejoría de los procedimientos judiciales, los manejos administrativos y el ataque anticlerical frontal a la institución del cristianismo, no al monarquismo político o el dictado iluminista. Sustituía así la manipulación eclesial por la manipulación política, amparando las libertades civiles nacientes. La multiplicidad desaparecía en la reproducción de lo idéntico, la estratificación de la sociedad aparecía condensada bajo la norma construida y la singularidad quedaba pendiente. Del sarcasmo anticlerical al despotismo ilus-

trado, que separa la élite cultural del tercer estado francés, y a los pueblos “civilizados” de Europa; de los pueblos “bárbaros” esclavizados.

Voltaire favorecía un modelo antropológico de suficiencia humana, encarnaba el humanismo y el filantropismo de la burguesía emergente, sin embargo, el modelo para la condición moral persistía en su carácter sacro. ¿Cómo enaltecer el lugar del hombre y, al mismo tiempo, legitimar la idea de Dios, esto último central para un pensamiento deísta? El hombre posee sentimientos inalienables e inherentes a lo moral, que deberían distinguirse de las supersticiones, el fanatismo, la intolerancia o los prejuicios. Para liberar de estos fantasmas a la religión, es necesario humanizarla, o sea, naturalizarla, al hacerlo la moral cobra independencia de la religión.

El deísmo o religión natural conforma una propuesta de reforma moral y religiosa compartida, rehace la religión y deviene luego inspiración ética invariable, necesaria, pero su carácter modelador no lo convierte en determinación de las acciones humanas, bien se verifica en la variabilidad de las convicciones morales según regiones, lenguas, modos. La ética nace indistintamente de la experiencia, como de la modulación divina. Conciliar la génesis sensorial de las ideas y la responsabilidad del hombre por sus acciones con el apriorismo ético, debilita la propuesta deísta. No son casuales las interrogaciones que sospechan en su propio seno de aquella fragilidad. ¿Cómo de un creador perfecto procede la imperfección?, ¿dónde queda la bondad divina ante la presencia de los males físico-sociales del mundo que inquietan a Voltaire en su *Tratado de metafísica* (1734) y que pertenecen al clima de reflexión científico-social, influyente en el cambio de mentalidad y cosmovisión emergente?

La perfección para Voltaire no estaría sino en la suficiencia humana, el recurso a la educación como valor filosófico-cultural y horizonte de perfectibilidad, se convierte en vehículo para alimentar este fin. La regeneración de la especie toma distancia de salidas trascendentes. La condición humana se crece a la par que se establece una visión cerrada de esta condición, si lo humanamente realizable gira en torno a un ideal cultural, predominantemente de una élite.

No habitamos el mejor de los mundos posibles, y si para alguien lo fué, habría que reformarlo. Voltaire acude a su versátil imaginación, a una idea creativa de la educación en el *Cándido*. La curación del desmedido entusiasmo y la ingenuidad, alienta a la metáfora, pretexto venido a bien, si la búsqueda de perfección humana es la de su ocupación y utilidad social, la del cultivarse a sí mismo, al cultivar su jardín. Las nuevas funciones de la educación enaltecen la condición humana, de un lado, y aparecen, con relación, al programa científico-cultural implícito a su reforma, de otro, que es la de un progreso intelectual y social elitista.

La idea de un estudio histórico-empírico en su *Filosofía de la historia* de 1765 se avenía a mostrar a la posteridad aquella cultura e ideología burguesa, el espíritu del hombre del siglo XVIII por sobre sus actos. Poner el énfasis en los productos culturales de la historia, el patrimonio intelectual, material y moral, la idea filosófica más que la erudición histórica. Es el proceso de sustitución de una teleología divina por otra histórica. La historia como terreno afirmativo de las interrelaciones humanas y su psiquis colectiva, es el escenario del progreso posible. Han de atenderse aspectos de la vida y las costumbres familiares, legislativas, artísticas, científicas, en la satisfacción del cómo de una cultura y, al mismo tiempo, Voltaire desprovee a la historia de lo legendario, lo mítico; no por descalificación de la fantasía, que salva a fin

de cuentas, el universo literario que su obra constituye, sino porque el objeto de la historia escapa al entretenimiento, debe centrarse en el análisis y la actualización del conocimiento. Si en 1765 se inclina hacia un análisis de actualidad histórica, no necesariamente habría que traducir de ello desinterés por una memoria histórica que ha estudiado. Acápites de la historia de Occidente, que en repetidas ocasiones intenta sacarle provecho. Un caudal experiencial de costumbres y cultura. Baste mencionar “El siglo de Luis XIV” (1751), el “Ensayo acerca de la historia general y las costumbres y el espíritu de las naciones desde Carlo Magno, hasta nuestros días” (1751) o su “Ascenso y caída de los romanos”. Se busca, entonces, interesar en los alcances de las ciencias y la modernización social en marcha, o se desobjetivaría su filosofía de la historia, debilitando entonces su comprensión antropológica.

Contrariamente a Voltaire y atípicamente respecto de los márgenes del iluminismo, aparece el cuestionamiento a la modernidad de Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Su diagnóstico de la sociedad “civilizada” nace de comprender que los males sociales y morales le vienen al hombre de su entorno tecnocientífico, extendiendo la crítica a las formas socioestructurales de dominio.

Las revoluciones en los ámbitos científico-naturalista y técnico propician un optimismo mesiánico en la razón y en la idea de la inevitabilidad del progreso, en cuyo telón de fondo trasluce un enfoque esencialista de lo cultural. Entonces, el establecimiento fundacional de la razón construye una idea del progreso lineal. Mientras, la idea de una razón *per se*, estable, duradera, válida para todos los hombres, en todos los tiempos, se relaciona a la exhaltación quimérica de lo racional, reformulación de la idea de razón renacentista, iniciada por los padres fundadores del racionalismo moderno.

La tesis de invariabilidad histórica de la razón entrará en abierta contradicción con la tesis de supuesta superioridad intelectual-racional, de *la edad de la razón*, respecto de un apócrifo pasado de oscurantismo y barbarie medieval, curado por la civilización de las luces. Pero identitariamente, su auto-designación como edad de la civilización frente a la barbarie del medioevo se erige en criterio absoluto, invariable. La idea de una concepción ahistoricista de la cultura está en la suposición, tanto de una razón históricamente idéntica, como de una superioridad de la razón iluminista existente, sin conexión vinculante con el pasado, para quien el progreso estaría en correspondencia con el proceso mismo de racionalización y modernización de la sociedad y ¿no con las condiciones sociales y éticas que configuran los vínculos humanos?

Rousseau percibe que el desarrollo científico y técnico no es proporcional al desarrollo social y moral de la sociedad francesa y que la idea iluminista de progreso generalizada no lo ha tenido en cuenta. Este divorcio y la unilateralidad de aquella visión racional avizoran la pérdida de sentido de unos valores erigidos en norma, sin realización extensiva y beneficiaria de toda la sociedad. Y, por otra parte, explican la ruptura definitiva de Rousseau con los enciclopedistas a partir de 1756; y la tendencia al final de su vida al romanticismo, a la certeza de la inutilidad del pensamiento en sus *Ensoñaciones* y el espacio abierto a lo instintivo, lo volitivo y del dominio del corazón, frente a la civilización del dominio. La sociedad de la “civilización” anida desigualdades sociales, degradación moral e individualismo. Para Rousseau la crítica de las estructuras eclesiales, políticas y de las costumbres es la revocación de las formas del absolutismo, de una Francia monárquica, incapaz de comprender sus más agudas contradicciones, mientras su crítica de la modernidad tecno-científica impela al destino de la racionalidad capitalista que

surge. El ginebrino mira a la antigua polis griega con nostalgia, rememora a la Ciudad-Estado, cuando tiene ante sí la impronta de una maquinaria imparable de creación y competitividad capitalista.

Su examen de la sociedad francesa avizora las condiciones de su decadencia, la sacralización de un orden social y la naturalización de un convencionalismo particular. Si el hombre debe dejar de ser esclavo de sus necesidades y volver a su estado natural, de relaciones fortuitas y pacíficas, de plenitud y goces, se debe atender no solo al implícito idealismo de su concepción antropológica, sino también a su crítica de la distorsión de las relaciones humanas en el mundo civilizado. Y si la experiencia humana originaria permanece en la memoria, pese a los desmanes de la cultura civilizada, entonces también, la posibilidad de comprendernos como parte de la naturaleza, más que de rehacer la historia anulada, permanece. Lo que la historia tiene que decirnos no es criterio de verdad, sí punto de partida para la perfectibilidad socio-cultural y humana. Paralelamente, a las tesis de superioridad histórico-racional iluminista e invariabilidad histórica de la razón, cohabita una comprensión de la razón y de la historia, desde su complejidad y relatividad epocal y cultural, que viene a nutrir una noción de la historia más amplia, plural y contradictoria. Asida al sustrato conceptual moderno, la reflexión histórica se orienta a la observación empírica de las naciones, sus distinciones idiosincráticas y religiosas, la idea de variabilidad y temporalidad moral de las acciones que introducen valoraciones relativistas de la cultura, pese al fin ideológico-cultural homogenizador.

Para pensar otra sociedad habría que desvestirse del disfraz constitucional al absolutismo francés, apela entonces Rousseau a una voluntad ideal, utópica, cuyo modelo de justicia e igualdad sustituiría el *status quo* reinante. La salida contractual rousseauiana existe en estrecha relación al papel que concede a la reforma de la cultura y la sociedad francesa. Un énfasis a todas luces en la función social de la educación y la necesidad de una reflexión inspirada en el conocimiento de la naturaleza física y humana. *El Emilio* satisface un interés optimista, no solo de construir un sujeto que puede hacer la subversión del cosmos feudal de vida, sino que se rige a sí mismo, que construye sus propias leyes y puede hacerlo a partir de una educación otra. Emilio al convertirse en ciudadano se aviene al conocimiento de lo político, inherente al contrato, condición *sine qua non* para hacer la crítica de las estructuras políticas y toda la praxis consensual convenida.

Emilio parece encarnar en su dimensión de individuo-ciudadano aquella voluntad contractual ideal establecida en el *Contrato*, ya no necesita la tutela inicial, juzga y se supedita a un consenso general, pero voluntario y de permanencia convenida que establecería las libertades civiles. Entrar a la civilización encerrará compromisos institucionalizados, desde el matrimonio y la responsabilidad familiar, hasta el consenso político. Todavía en 1762 la transformación sugerida por el ginebrino permanece en los códigos cívico-educativos ilustrados y la posibilidad de la perfectibilidad humana a través de la educación. Emilio, en primera instancia, debe obediencia a su tutor y luego, al distinguirse del resto de los mortales y por obra y gracia de su nueva educación, también ligada a las contradicciones propias de todo proceso de intercambio reflexivo; ¿cómo su tránsito a la vida en sociedad, reductivo a un cambio educacional, subvertiría las estructuras jurídico-políticas-culturales en juego? Si Rousseau deja entrever que existe relación entre nueva educación y cambio de las estructuras socio-económicas y políticas, que se traduciría en términos sociales en libertades establecidas bajo el nuevo consenso o pacto e iguales oportunidades, y en términos económicos

en economía mercantil simple, sin embargo, no explica las condiciones de su posibilidad. Y a la larga, su ideal republicano afectaría solo a una comunidad política pequeña, como su Ginebra natal, que *Julia o La nueva Eloísa* advierte como posible.

En realidad Rousseau evita el problema del tránsito a una sociedad distinta, es un modelo de contrato abstracto, donde las oposiciones reales no están desplegadas. No se plantea los antagonismos socio-clasistas, ni define sujeto social de cambio. Su *Contrato social o Principios del derecho político* concede al hombre participación en la vida política, hace ciudadano al individuo, pero desconoce cómo debe estructurarse la sociedad nueva. Luego, en *Cartas desde la montaña*, en su *Proyecto de constitución para Córcega* y en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, de 1762, insiste en la idea de efectividad política, que ya preveía el contrato.

Las interrogaciones respecto de sociedad y política, y la metodología del conocimiento, son revaloradas desde el sensualismo extremo de Étienne Bonnot, abate de Condillac (1715-1780), en un período apenas dispar de los años en que la vida y la obra de Rousseau siguen su cause. El hecho puede clarificar la diversidad de preocupaciones y énfasis problémico al interior del deísmo francés. A la par, de una propuesta lógico-metodológica de análisis cognitivo, Condillac edifica su crítica de los hábitos sociales y políticos. Durante sus primeras disquisiciones, entre 1740 y 1754, reverencia el empirismo materialista lockeano, su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746) no deja duda.

Su madurez teórica se inicia con el *Tratado de las sensaciones* (1754), donde la ruptura parcial con Locke se remite al estrecho vínculo entre lo sensorial y la vida psíquica. Retorna a la reducción lockeana, de la dual naturaleza de las ideas: de sensación y reflexión a pura sensación. El “yo” se muestra como colección de sensaciones que el hombre experimenta, es síntesis de esta unidad, condensa experiencias, maneras de sentir. Todo razonamiento, todo cuanto sabemos del mundo conocido, está precedido por relaciones psico-sensoriales. En este particular radica su desmarque o independencia relativa con relación al sensualismo de Locke.

La ruta de sus investigaciones científicas con personas ciegas o sordomudas de nacimiento escenifican una apología de la experiencia, que lo ponen a la cabeza de la escuela sensualista francesa. El autor persigue una actualización del saber, un método científico-naturalista que apela al examen exhaustivo de lo inmediato y que no abandona su *Lógica elemental* (1780), escrita al final de su vida.

Del extremismo sensualista al escepticismo y el agnosticismo: los objetos existentes nos producen sensaciones, pero el conocimiento que poseemos sobre sus cualidades es limitado o no certificable. Cassirer acierta en cuanto que la insolubilidad del problema central del *Tratado*, consiste, en este punto de partida, en el que la multiplicidad de sensaciones y de individuos nos conduce a la interrogación de la posibilidad o imposibilidad de conocimiento cierto del mundo. Y nos lleva a otra pregunta: ¿cómo podemos tener conocimientos de lo externo, ya no sensorial, sino divino? Podemos comprender la idea de existencia material o divina, mas, si bien el conocimiento del mundo no es certificable, la existencia divina no es comprobable. De ahí que, si el dato puede inducirnos a error, la tarea de la filosofía es elevarnos al discernimiento, al aprendizaje desprejuiciado y a la transformación del acriticismo como hábito. Ya en su *Tratado de los sistemas*, de 1749,



Condillac esbozaba su crítica al mecanicismo del siglo xvii, para 1780 la crítica se extiende hacia el comportamiento mecánico y contradictorio del hombre, era este un ser de hábitos sensitivos y reflexivos y, al mismo tiempo, un ser pleno de inquietudes volitivas e intelectivas. Está implícita una idea de reforma socio-cultural que no cuestiona las contradicciones socio-políticas de fondo, pero presenta una hipótesis: el mundo de lo habitual es parte de nuestra vida, se hace segunda naturaleza y queda fijado a una mentalidad particular, lleva implícitos la parálisis pero también la inquietud ante la duda, la insatisfacción. Condillac advierte cuando “se finge pensar como la mayoría” o “no se tolera el pensar distinto”, si “los hombres capaces de abrir los ojos por los demás, se hacen débiles ante el poder que desea perduren los abusos”,<sup>34</sup> el autoengaño racional deliberado. Sin embargo, el hombre es capaz de desaprobar su praxis consuetudinaria, de pensar otra educación.

Así anticipa una concepción voluntarista del individuo, síntoma del malestar, la inconformidad con el dogmatismo y cultura absolutista de su tiempo. No fue consciente del dogmatismo propio de su sensualismo extremo, pero mereció la atención de sus contemporáneos y el siglo venidero. Claudien Adrien Helvetius y Arthur Schopenhauer serían influidos por su teoría de la voluntad.

El interés en mostrar y actualizar una descripción de los progresos del espíritu humano sería una de las cuestiones nodales del proyecto ideológico-cultural iluminista, tanto como la búsqueda de un método para el mejoramiento humano, lo fue durante el siglo xvii. El camino no apriorístico como método, la experimentación que indicara Condillac y las dimensiones transgresoras que concedía D’Alambert en sus *Elementos de filosofía* al desarrollo científico y filosófico del siglo xviii, apostaban por indicar perspectiva semejante.

D’Alambert es parte en la directiva del texto enciclopédico junto a Diderot, tendrán a su cargo la redacción de su *Discurso preliminar* (1751-1762), que esboza la declaración de principios del proyecto y su conciencia de sí mismo. Se celebran los nuevos inventos técnicos, los avances científicos, tanto como el lugar del saber manual, artesanal, aquellos conocimientos que producen bienes materiales, bienes de la cultura. Queda en un segundo plano la desigual relación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, entre el desarrollo material y el espiritual, al ser las ciencias y los oficios dignificados igualmente en el cuadro general del saber. La ambigüedad en el humanismo de D’Alambert no reside, entonces, en el descrédito de lo espiritual ante la maquinización y la avalancha mercantil y financiera que se abría paso, muy por el contrario; la presencia antidogmática no desaparece de su crítica, dirigida, en particular, hacia el racionalismo moderno, sino en el distanciamiento entre su idea de libertad crítica y su efectividad, lejos de un examen de las condiciones sociales de Francia y sus contradicciones socio-clasistas.

Venturi reconoce que la protección del rey de Prusia, el más ilustrado de los reyes del siglo xviii, no eximen a D’Alambert de los peligros y prohibiciones censatorias de la política literaria a la sazón. El carácter de sus relaciones con la autoridad es moderado y, en general, se inclina a la moderación en filosofía y en política, por ello estuvo menos expuesto a los embates de los poderes vigentes. D’Alambert comprende que las palabras poseen significación diferente para un príncipe y un filósofo. Al mismo tiempo, no dejó de colaborar con las ediciones clandestinas del texto enciclopedista, ni de sustraerse a las crisis financieras y las persecuciones. Era, pese a sus posiciones tibias, un anticonvencional.

<sup>34</sup> *Lógica elemental*, Nueva Biblioteca filosófica, Argentina, 1959, p. 74.

Le robaba un énfasis en lo relacional que atañía al espíritu filosófico, la metafísica tradicional adolecía de la observación empírica, por ello, la posibilidad de la metafísica estaría en su reforma: una ciencia de hechos científicamente verificables, antecedente metodológico de la filosofía positivista posterior. El objeto de la ciencia es la experiencia, no la trascendencia. Teología y metafísica son entidades independientes entre sí. El lugar de Dios se limita a ser modelo o inspiración de las relaciones morales.

D'Alambert representa el rescate de una tradición ético-cultural conflictual que privilegia al hombre intelectual, que hace ciencia o incursiona en las letras, desde una imaginaria isla para filósofos. Su generalización teórica de la experiencia es la de una clase enfrentada a los métodos escolásticos de jesuitas y jansenitas, como al materialismo mecanicista.

Los artículos que sobre ciencias naturales y matemáticas había escrito D'Alambert para la enciclopedia entre 1739 y 1756 le ganaron suficiente prestigio para su ingreso a la Academia. Cuando Marie Jean Antoine Nicolás Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), se iniciaba en las investigaciones científico-naturalistas, ya era D'Alambert un matemático letrado. Ambos están interesados en cuestiones científicas afines, por ello no será difícil para Condorcet recibir su influjo, ni para D'Alambert presentar al joven a connotadas figuras de la época como Voltaire. Condorcet tiene 16 años cuando defiende una tesis matemática ante un tribunal, del cual D'Alambert es parte, y a los 22 años está ya escribiendo su propio *Ensayo sobre cálculo integral* (1765).

La labor enciclopedista de Condorcet, su membresía en la Academia para 1769, los vínculos con la élite intelectual iluminista de las ciencias, las artes, la política, la economía, aportan agudeza a su crítica de las instituciones jurídico-políticas y particularidades a su liberalismo. Su vida intelectual y política estará contradictoriamente ligada. Premiado por sus investigaciones científicas en 1777 por la Academia de Berlín y gracias a su *Teoría de los cometas* y proscrito por sus posiciones políticas. A favor del libre comercio del trigo, durante la crisis de las harinas de 1775 en París, escribe su *Carta sobre el comercio de granos*, de marcado carácter reformista, crítico de las formas del absolutismo y la vida artesana, en sus *Crónicas de París*, de 1783 y del esclavismo, en sus *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, de 1784, tenía camino andado para acoger la revolución de 1789 y vivir su durante y su después.

Su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de 1794, traza una concepción futurista de la historia, liberalista de la economía y la política, y optimista de la educación y la cultura. Ya había sido expulsado un año antes de la Asamblea legislativa de los Estados Generales, de la que fuere su presidente en 1792, a razón de sus posiciones girondinas. Es tras su huida que aflora el texto, profundamente antimonárquico, anticlericalista y antiautoritarista, escrito, por demás, a la sombra de la guillotina, muestra de su audacia intelectual y política. La reforma de la constitución y las estructuras políticas era la crítica de las formas de la violencia absolutista y la revolución violenta jacobina. Le había espantado la época del terror en la Francia de 1793, pero había aprobado la deposición y decapitación de Luis XVI en 1792. Accedía ahora a una reforma de la sociedad y la cultura que necesitaba de nuevos y mejores medios, un tránsito pacífico en bien de intereses populares. Sociedad distinta era aquella que podía deshacerse de las trabas comerciales, industriales y monopólicas, y rehacer una cultura científica y de igualdad jurídica universal, pese al tono reformista que enunciaba el avance gradual y pacífico del cambio social, dispar entre "países cultos" e industrializados y pueblos de menos desarrollo.



El desarrollo histórico y humano atraviesa en su concepción dos grandes estadios: el especulativo y el racional. Los avances de las ciencias y la cultura escenificaban la salida humana de las tinieblas hacia la luz, de la barbarie hacia la civilización. Condorcet reproduce códigos culturales de su tiempo y, al unísono, toma distancia de ellos, su visión contradictoria de lo político, el mesianismo racional en su idea de progreso y la construcción optimista ingenua de la cultura, de una parte, y su tendencia anticolonialista y antiautoritarista radical, y la idea de la inevitabilidad de una revolución popular, como posibilidad, de otra.

El camino desacralizador que había iniciado el ala de pensamiento deísta francés cobra radicalismo a mediados del siglo XVIII con la aparición del *materialismo francés*. La reflexión ideocultural del materialismo se produce ante un contexto social irreverente, de rupturas socio-cosmovisivas. Escenario de las revoluciones, industrial, técnica y científica, substratos del dinamismo intelectual y la subversión de las costumbres, la Francia de 1750 profundiza un proceso de laicización sin precedentes que reorienta los modos de vida. Para Chartier, un período de modificación de sensibilidad y transferencia de esperanzas y expectativas sociales, donde suceden las desvestiduras simbólicas y afectivas de toda autoridad y trascendencia política o religiosa.<sup>35</sup>

El análisis de Chartier enfatiza los síntomas de indiferencia por acciones religiosas y el rompimiento con la ética sexual cristiana, así como el surgimiento de asociaciones no religiosas.<sup>36</sup> Y al mismo tiempo que las impeciones, debido a la distribución injusta de la tierra, al régimen fiscal impositivo, a los impuestos clericales y los privilegios de los señores frente a las deprimentes condiciones de vida del campesino y el obrero ocurren. El terreno de la reflexión materialista es fértil para la recepción del tono radical de su crítica. Su tradición representa el ala de pensamiento más revolucionaria de la élite cultural y la burguesía occidental.

El carácter antimonárquico y antireligioso de la obra materialista lo condena a proscripciones, encautamientos y clandestinaje. Y, paralelamente, el desencantamiento de lo político como síntoma y la pérdida de la sacralidad de los símbolos de poder hacen atractivo su discurso. Su interés en transformar los obstáculos a la marcha del libre desarrollo mercantil y a las libertades políticas concede carácter programático a su proyecto, decisivo en la configuración ideológica y cultural de Francia. El problema de la representación política de los ciudadanos residía en el respeto a la anulación de sus necesidades soberanas, en definitiva. Codificados por los derechos de libertad, seguridad y propiedad.

Por otra parte, el referente naturalista del materialismo, la corporeidad del mundo natural y humano se traducen de las revoluciones científicas y del paradigma físico-mecanicista de Newton, en particular. La mecánica clásica reduce la concepción fenoménica del mundo a sus leyes: la vida social se concibe como puramente física, mientras el mundo natural se desliga del mundo de las ideas, la naturaleza es objeto separado del sujeto, huella determinista de su mecanicismo que imprime a toda una época.

La reivindicación de la experiencia en el racionalismo de Newton será reformulada por los materialistas franceses, quienes se separan de la idea de materia inerte newtoniana como de su deísmo. El materialismo francés sacraliza las ideas de materialidad y movimiento de la naturaleza, en lo que

<sup>35</sup> Véase Chartier (Ob. Cit., p. 115) para un análisis más detallado de las condiciones en que aparece el materialismo en Francia.

<sup>36</sup> Idem.

radica la génesis de su ateísmo, y su radical negación del primer impulso divino al movimiento universal, de los deístas. Dios, por su parte, tiene una función social explícita en la crítica materialista, cimienta prejuicios y posibilita control, tampoco el deísmo reconoce en lo divino más que una necesidad de lo moral. Sin embargo, apelar a lo moral como ciencia experimental, independiente de mandamientos eclesiales, se convertía en un problema de connotación política para la vida y obra de los más leídos iluministas, en particular Helvetius, tras escribir en 1758 *Del espíritu*.

No obstante, la necesidad antiespeculativa del materialismo queda sumergido en una concepción metafísica-mecanicista, las relaciones entre el hombre y la naturaleza se establecen unilateralmente. El modelo de desarrollo y exactitud científicos sobrevalorados no se traduce en revocación de las contradicciones interclasistas, lo que mantiene en el idealismo y la pasividad su visión de las relaciones humanas.

La imagen que tipifica al sujeto moderno, su concepción de sí mismo y del vínculo estrecho sujeto-contexto, se asemeja a las nuevas relaciones de producir capitalistas. Es Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) quien reformula y amplía la concepción cartesiana del cuerpo humano como máquina. El proceso de modernización a gran escala renueva la visión del hombre de sí mismo, ahora a imagen y semejanza de sus relaciones maquinizadas de producir, *versus* la visión tradicional divinizada.

La Mettrie reivindicaba en su método cognitivo el papel de la observación y la experimentación. Para el conocimiento del hombre era menester investigar su cuerpo y funciones orgánicas, las relaciones entre fisiología y psiquis, y las cualidades específicas de su corporeidad. Por su condición de médico e intereses científicos-naturalistas, poseía herramientas de reflexión y praxis para la profundización y radicalización del sensualismo materialista de herencia lockeana.

Iniciábase en Francia el análisis materialista del hombre y la naturaleza, como metodología de partida. Al desligarse la ciencia de toda trascendencia, la moral de lo sagrado se remite a las estructuras físico-sensoriales la prioridad y dependencia de las relaciones humanas. La Mettrie no compartió nunca la severidad de los dogmas jansenitas con los que creció, no es de extrañar que el sensualismo ateísta de Pierre Bayle le abriera los ojos, este dejaría una huella imperecedera en el materialismo francés que, finalmente, reduce a lo sensorial humano, la felicidad y la moral.

¿Cómo se explica el inusitado rechazo de la corte y la administración a La Mettrie y, a la par, la avidez lectiva por su obra? Chartier explica que junto a Holbach y Helvetius son entre los materialistas los más solicitados por la literatura clandestina. Se temían y demandaban, a un mismo tiempo, sus cuestionamientos de la vida cortesana, la aristocracia y los monarcas, su *profanación de lo sagrado*. Con La Mettrie se asistía a la conversión epicureísta del placer y al realismo moral, su propia desacralización del saber y el hacer.

Trás 1745, en su *Historia natural del alma o Tratado del alma*, La Mettrie se deja conducir por la observación de los procesos fisiológicos y comprende el carácter dependiente de la vida psíquico-intelectual a una organización físico-corporal y no sacro-inmaterial. Es a través de los sentidos que poseemos ideas sobre lo real y como parte de un cuerpo que existe el alma. El goce humano es sensible e intelectivo, pero la relación de ambas experiencias se sostiene sobre la dependencia a la materialidad de la sustancia, idea que profundiza cuando aparece, en 1748, *El hombre máquina* y su tesis explícita del movimiento inherente a la materia y la capacidad sensorial esencial humana. La Mettrie

dejaba plasmada su crítica al dualismo cartesiano de la sustancia y establecía, a la par, la relación entre la cualidad móvil de la materia y su estructura interna, en distinción del mundo inorgánico existente. El hombre está sensorialmente dotado para pensar y moverse.

Sin embargo, el hombre-máquina sentaba una nueva dualidad, restablecía la dicotomía sujeto-objeto, contemplaba como materialidad mecánica la humanidad y lo humano era el símbolo de apropiación de un entorno cultural, no necesariamente en correspondencia con su hacedor, aunque este problema era gnoseológicamente salvable. La Mettrie se asía al ideal educativo del iluminismo, que, si bien descontaminaba de las sombras del fatalismo cultural, mantenía intacto el mesianismo racional-cognitivo.

La idea de educación llevaba consigo una crítica al tradicionalismo y el acriticismo, había sido para La Mettrie el anclaje racional o la brecha gnoseológica en pos de la perfectibilidad humana y el obstáculo único para su realización, lo había encontrado Denis Diderot (1713-1784) en el status monárquico de vida y cultura. A Diderot la fe en la razón no lo cegó hasta el dogmatismo, poseía un sentido cultural anticonvencional e inconforme y una visión amplia de la vida. De ello podrían dar fe sus incursiones en las ciencias de la naturaleza, como en las artes, la literatura y los oficios; o las reformulaciones en sus concepciones sobre religión, cuando no sus diatribas contra las barreras gubernamentales de no-ilustración del trabajo y la sociedad o su dirección sostenida de la obra enciclopédica, pese a la marea política de prohibiciones, administrativa de censuras o las crisis financieras.

Su quehacer literario impresiona a los iluministas alemanes, tan sumergidos en la dirección estético-filosófica. Diderot es traducido al alemán por grandes de esta tradición como Lessing y Goethe, en honor de la lucidez y universalidad de sus dramas y el valor cultural de su tratamiento sobre las costumbres y la vida de la burguesía eurooccidental. *El sobrino de Rameu*, *Hijo natural*, *Padre de familia*, son algunas entre las más reconocidas, sin menospreciar mucho de los cuentos y novelas del autor.

Las huellas en el sensualismo de Diderot pueden rastrearse desde el librepensamiento de Bayle, la relación de internalidad filosofía-ciencias-sociedad moderna de Bacon, la crítica del sensualismo de Condillac o de la interpretación matematicista en el racionalismo-sensualista de Newton. El diálogo filosofía-ciencias es traído a la modernidad con todos los matices de complejidad que la impronta de las transformaciones de las relaciones de producción y vida feudales implicaba. Se trataba de la reflexión sobre los temas sociales más urgentes. La teoría y la experimentación científicas debían, en definitiva, ponerse al servicio del crecimiento del capital. El despliegue técnico de la sociedad, como parte del desarrollo global de la ciencia, en función de la explotación de trabajo asalariado y del establecimiento de códigos de relaciones sociales mercantiles. Diderot rehace el rol de la ciencia, sin encumbramientos y en función de respuestas frente al exclusivismo clerical-feudal, pero en resuelta asistencia al exclusivismo del capitalismo en marcha.

Sus *Principios de filosofía moral* (1745) y *Pensamientos filosóficos* (1746) dan cuenta de su análisis empírico de la moralidad y el interés por una explicación humanista y no trascendentalista de la ética. Todavía la inclinación deista no desaparece, pero se enfrenta al más arraigado cristianismo francés y la más rancia clerocracia. Hasta 1770 no se publicará su *Ensayo sobre religión natural* (1747), tal rémora no es casual si pone énfasis en el carácter excluyente e intolerante del cristianismo y el judaísmo. Su sarcasmo y escepticismo

religioso cobrarán fuerza en su *Paseo de un escéptico*, texto proscrito y causa de su encarcelamiento ese mismo año. El panteísmo materialista embarga su obra desde entonces hasta finales de la década del 60. *Carta sobre los ciegos* (1749) y *Carta sobre los sordomudos* (1751) llegan para alejarlo de los límites cientificistas en boga y acercarlo a posturas abiertamente ateas.

Sobre las ruedas del proyecto enciclopédico se aguza su visión naturalista-experimental y la necesidad de comprender los vínculos entre ciencias y sociedad moderna. ¿Cómo no favorecer el desarrollo tecnocientífico, la ilustración del trabajo, frenadas por la idolatría y la ceguera más retrógradas? La vuelta a Bacon como inspiración del diálogo filosofía-ciencias a la sazón o la disputa sobre matemáticas y ciencias con D'Alambert, aparecen en interés de una filosofía creativa, fluida y efectiva. Quizás, y gracias a este espíritu, no es difícil para Diderot conjugar con éxito filosofía y literatura. En general, las artes son expresión estética de la sociedad, de indiscutible utilidad moral y educacional. El realismo de lo dramático-teatral, su auténtica imitación y recreación de la naturaleza, hacen brotar las peculiaridades, condiciones y problemas de su cultura iluminista. Si bien, al mismo tiempo, posee Diderot una concepción transformista de la naturaleza, abierta del pensar y antitradicionalista de la cultura que enriquecen su quehacer reflexivo. Su publicación en Londres, en 1754, de sus *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* resulta de su dinamismo analítico en la explicación de las relaciones entre el hombre y su entorno físico.

Los vestigios materialistas durante el transitar de Diderot por el deísmo, el panteísmo y el pansiquismo (la disolución de la razón en la naturaleza), advertían de su inconformidad con el oficialismo religioso, mientras su praxis intelectual y científica profundizaba su atomismo naturalista. *Carta sobre la tolerancia* (1760) sintetiza, por su parte, el precedente de la inconformidad y la indagación en la obra de Diderot.

La salida de Diderot a un materialismo explícito cuando escribe *El sueño de D'Alambert*, en 1769, no es entonces la del establecimiento de lo puramente científico, ni de metodología universal de conocimiento, pero sí la de su determinismo. En el proceso de secularización de su pensamiento comprende que el cómo de los procesos de la vida psíquica humana debe ser investigado a través de su estructura fisiológico-material, a partir de la cual el hombre se distingue corporal y cognitivamente de los demás animales. Los cuerpos son agregados de átomos y movimiento, son el depósito a través del cual los átomos se combinan necesariamente entre sí. La corporalidad de la naturaleza y humana, como objetos de investigación filosófica, son, pese al tratamiento mecanicista del materialismo, vitales en la visión de lo humano y, como se verá, en la anulación de lo divino. El credo ortodoxo era prohibitivo y humillador de la carne, el cuerpo era objeto sometido a la confesión y el castigo, a la autoflagelación. El iluminismo no abandona la condición objetual de lo corporal, el cuerpo se convierte en *mecanismo móvil*, cosa sin alma, pero no es ya tabú.<sup>37</sup>

A la sombra de un idealismo moral Diderot busca salvar la rigidez de su materialismo. El determinismo no deja espacios para la libre expresión humana, la libertad se congelaba en un atomismo ajeno al azar, que la idea de la declinación de los átomos en la física epicúrea había legado. Las leyes

<sup>37</sup>Ver M. Horkheimer y T. Adorno: "Interés por el cuerpo", en *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Trotta S. A., Madrid, 1994, pp. 177-281.

morales serían inmutables y congruentes con la fisis humana, pero, al mismo tiempo, conciliables con sus apetitos y pasiones. El espíritu moralista inglés, de línea shaftesburyana, aprendido en el colegio Louis Le grand, de París, explica su idealismo moral, no así su énfasis en la naturaleza humana, que se distingue de la inspiración divina sostenida de Shaftesbury.

El interés por el hombre y la pérdida del sentido de lo religioso son el haz y el envés de la misma moneda para la Francia de mediados del siglo XVIII. El conocimiento científico, que constituía la fuente del ataque a la religión, sierva del absolutismo político, sustituía las verdades preconcebidas del sujeto del conocimiento por la crítica de los prejuicios, que el estado monárquico y la institución eclesiástica necesitaban legitimar.

Paul Von, barón de Holbach, satisface en su obra cumbre, el *Sistema de la naturaleza o de las leyes del mundo psíquico y del mundo moral* (1770), una crítica de la sociedad francesa, receptora de esta modificación de los códigos sociales. Tiene en La Mettrie un cercano colaborador en la empresa, ambos comparten la idea del cambio en la naturaleza y el ateísmo materialista que tipificó al más avanzado pensamiento francés.

Holbach representa las posturas políticas ilustradas más radicales. Al orden social nuevo se llegaría desde la crítica de las instituciones y sus instrumentos de poder. Su ideología de reformas contra el *ancien regime* rechazaba la idea de la revolución como salida política. Lo que se cuestiona no es la génesis del poder, sino cómo el poder es ejercido, ello concede centralidad al problema de la legalidad política. Así la transformación de la parálisis de las actitudes colectivas indicaría una reforma de las leyes y el sistema de la naturaleza.

Muchos de sus contemporáneos rechazaron el determinismo de Holbach, la idea de la dependencia de la cultura a leyes y movimientos físicos. La organización física explicaba, en última instancia, legalidad y relaciones de causa-efecto en la naturaleza y en el conocimiento. Los calificativos de dogmático y determinista no demeritan el prestigio de su salón, ni el valor de su crítica cultural, de reivindicación humanista aristocrático-burguesa. En ello residía el peligro que entrañaba su obra, aunque Goethe no lo comprendió. ¿Cómo aquella concepción descolorida, fulminante ante la belleza de los tintes naturales, podría infundir temor? Pero frente al monarquismo, el constitucionalismo liberal sería un paso revolucionario de la naciente burguesía y frente al tradicionalismo, el ateísmo era la oposición abierta, al más portentoso instrumento del poder político. La crítica de los prejuicios cimentados por estado e iglesia de la sociedad francesa, constituía un problema político, estaba en marcha un proceso de secularización de la vida.

Otros textos que se le atribuyen profundizan en torno a la reformulación de lo moral y el cuestionamiento político: *Sistema social o principios naturales de moral y política* (1773), *La moral universal* (1776). De hecho los problemas que refiere y los años en que son escritos acreditan la inferencia. Desde 1770 Holbach había intentado salvar del fatalismo a las relaciones humanas y con la naturaleza a través de sus reflexiones éticas. Naturaleza y cultura eran análogas, su concepción física se extrapola a la cultural y afectiva. Los fenómenos de atracción y repulsión físicas son los de amor y odio humanos, sin embargo, el hombre también se mueve por amor a sí mismo y a su comunidad, por propio interés y en bien de la sociedad, dejando un margen de expresión a la voluntad individual y genérica.

La concepción individualista del hombre y la ética utilitarista de herencia anglosajona habitaban no solo en el pensamiento de Holbach, sino también en su contemporáneo Claudien Adrien Helvetius, como modelos contradictuales, expresión de las relaciones imago-sociedad. Investigar acerca del espíritu de una cultura era saber sus experiencias, hacer la crítica de sus problemas e imaginar y realizar un destino. Todo esto perseguía Helvetius cuando en 1758 le son retirados los privilegios de edición y las protecciones reales al escribir *Del espíritu*. La conmoción que crea el escrito provenía del tratamiento sobre cuestiones esenciales a la vida social y política de la Francia convulsa de mediados del siglo XVIII.

Podía reformarse el egoísmo natural del hombre si la capacidad racional común de la especie se pusiese en función y bajo el amparo de una necesaria igualdad jurídico-política. Demitificar las virtudes del poder socialmente construidas, su supuesta superioridad estético-moral e intelectual: lo real *versus* lo popular, o la legitimidad de un hacer “a la manera real”, sería el alcance de acuñar la igualdad como valor formal. La voluntad de poder absolutista fija barreras cognitivas y sociales, el espíritu que haría latir la cultura se hace pasivo, acrítico, sumido a mecanismos coercitivos de una voluntad estamental reaccionaria. Esta sabe lo que quiere y cómo conseguirlo. Aprender a transformar esta actitud requiere libertad de ideas y palabra, liberalización cognoscitiva por medio de asociaciones y textos: libros, prensa, libelos, crónicas.

La educación es la fuerza cultural e intelectual más influyente para efectuar las reformas, ella, a su vez, también necesita transformación de sus principios, sin embargo, sin un activo papel estatal es imposible. No puede reformarse la mentalidad sin dinamitar las estructuras sociales y las relaciones políticas, lo que introduce un elemento ideológico crítico crucial. La denuncia de las relaciones absolutistas de poder se hace explícita en *Del hombre*, escrito de 1772, donde esboza su propuesta de redistribución gradual y equitativa de la tierra y los recursos, y de la reforma de las estructuras jurídicas-administrativa y las relaciones económicas y políticas; antecedentes críticos revolucionarios que, pese a su ajenidad con transformaciones radicales, advierten del carácter programático y la agudeza de su reflexión socio-política.

El bien y la utilidad pública para el mayor número resultan para Helvetius de estas consideraciones. La aspiración a una sociedad desprejuiciada, laica, afirmativa de una moral del placer sensorial e intelectual, contenían el hedonismo propicio a la felicidad y la virtud. La eticidad sucede en la multiplicidad de las actitudes morales, experiencias y percepciones sustantivadas en lo sensorial humano, el hombre puede pensar los objetos culturales que percibe. La valoración crítica se reduce a la percepción, la sensación. La dirección sensualista extrema, que Condillac había allanado, deriva en manifestación explícita de materialismo en Helvetius, pero conserva la hiperbolización de la sensoriedad humana, que explica la vulgarización del materialismo helvesiano.

## Razón y creación en el iluminismo alemán

El escenario eurooccidental de la decimotava centuria, desde una mirada de conjunto a su fragmentado desarrollo económico, socio-político y teórico, expresa un ideal racional plural y un contexto de desarrollo de relaciones capitalistas de vida, que condicionan el despliegue de la cultura e ideología de la burguesía a escala universal. Pese a su incorporación tardía al proceso



iluminista, Alemania en connivencia con esquemas y tradiciones feudales, asume del modelo liberal francés, aunque sus condiciones económicas y políticas la mantienen a la zaga respecto del resto de Europa.

A mediados del siglo <sup>xviii</sup> Alemania recién salía de la guerra de los 30 años, devastada económica y demográficamente, acéfala en política, culturalmente imitativa de la cultura francesa y con un poder concentrado en la aristocracia y el clero. Su decadente comercio y desarrollo industrial retardan la aparición de una burguesía fuerte, de manera que el régimen de servidumbre feudal tiende a anquilosarse. Federico Guillermo I de Prusia sería su garante sin escrúpulos. Mantuvo una política militarista y colonial, desinteresada en materia de cultura, ciencias e ilustración.

Su hijo, Federico II o “el Grande”, era por el contrario un amante de las bellas artes y las bellas letras. Le inspiraba la tradición francesa y filosófica, por ello, bajo su reforma absolutista, a diferencia de las intransigencias del conservadurismo paterno, la “razón razonadora” se presta a aliviar prácticas judicialmente escandalosas y arbitrariedades, aun si se mantienen inamovibles las desigualdades sociales y la consolidación del poderío militar y económico monárquico e imperial. Sus dominios se extienden a Sajonia y Silesia, vastos territorios alemanes compartidos con Austria, pero con predominio del estado prusiano. En La Halle, de la Sajonia prusiana, cultiva el interés por la modernización de Prusia y los resortes ideo-culturales y educativos puestos en función de su poder. Es una élite intelectual y de poder la que establece tales códigos, que convierte la subversión iluminista de las formas del absolutismo en nuevo dictado despótico.

La apropiación estético-ético-filosófica del pensamiento ilustrado alemán, su proyección hacia otras zonas racionales, en la comprensión de las relaciones hombre-naturaleza, son deudoras de contexto semejante, donde el desarrollo universal común de una clase existe en correspondencia con lo específico de cada país. La inserción alemana a destiempo en el debate iluminista, sus debilidades económico-políticas y condiciones culturales propias, la abocan a reflejar manifestaciones del despliegue racional no tenidas en cuenta, que la colocan entre los casos que tipifican el iluminismo europeo y establecen su espacio de creación propio.

A la doble revolución que inaugura y consolida el maquinismo moderno: la revolución económica-industrial inglesa y la revolución político-jurídica francesa se unirá luego, la revolución teórico-cognoscitiva kantiana y su cambio de rumbo epistemológico, imposible sin la tradición iluminista heredada e inclusiva del pensamiento filosófico alemán.

El universalismo metodológico burgués, que anularía al individuo *per se*, típicamente francés, es emplazado en Alemania que añora reivindicación del genio y cultura nacional. El énfasis herderiano en la crítica al racionalismo y universalismo autocomplacientes, el carácter teológico en su comprensión de la naturaleza y la cultura europeas y el papel positivo que concede al cristianismo en ellas, lo afirman. Es el caso del naturalismo panteísta de Goethe, de la conjugación de lo divino y lo empírico, o de la asunción de lo religioso como momento de la experiencia, en las reflexiones estético-filosóficas de Lessing, del devenir estético como afirmación de la vida y del sentir de Schiller, o de las dimensiones creativas en la comprensión de la vida y la elevación espiritual como finalidad. El hombre que piensa y experimenta, que transgrede lo formal reductivo y tiende, entonces, a la subversión romántica o prerromántica de la crisis en que se haya la lógica esencialista

de la racionalidad iluminista. La vida como drama y los gestos estéticos en la relación vital hombre-naturaleza de Goethe son la constatación de que no existe objeto sin sujeto, ni a la inversa, como de la necesidad de una conceptualización interna de la vida.

Sin embargo, sigue siendo la razón quien domina sobre el conjunto, Alemania no se separa de la cogitación, resuelve a través de la reflexión estética, aquella carencia que percibe en los debates acerca de la historia, la cultura, la religión, el lenguaje, la razón, la idea lineal de progreso, de su herencia inmediata. A diferencia de esta herencia, la vida emparentada de la burguesía y la nobleza alemanas no extiende los espacios de los usos de la crítica a la manera de Francia e Inglaterra. Se reducía a academias, iglesias o clubes intelectuales, donde el interés teórico-especulativo wolffiano y el peso de las costumbres y tradiciones aparecen como una mezcla densa que se combina y repele al unísono.

El imaginario popular bien captaba las sinrazones del clima político y la vida cortesana, Goethe se remite al desahogo del refranero popular, advirtiéndonos un estilo y una pertinencia no academicista en la elaboración teórica. Era bien sabido que:

¡Mucho tiempo en la corte, mucho tiempo en el infierno!,  
¡Sin embargo, allí caliéntase al fuego mucha buena gente!

o que:

El vivir en la corte es cosa rica: que no puedes rascarte si te pica.  
Cuando el tribuno en arengar se enfrasca, nunca le pica al pueblo de él le rasca.<sup>38</sup>

El librepensamiento en Alemania es capaz de introducir distinciones y rupturas frente al status feudal imperante y al ambiente iluminista conocido. Goethe anticipa la idea de un iluminismo alemán, solo aclamado por una élite, el exclusivismo aparecía relacionado a su ambiente cultural específico. Era el sentir de Goethe, al reflexionar su propia pertenencia iluminista:

...A la época en que vivíamos puede llamársele exigente, pues exigíamos de nosotros mismos y de los demás lo que ningún hombre ha producido. Porque había despuntado para los espíritus excelentes, pensadores y sensitivos, una luz, la de que la visión inmediata, original, de la Naturaleza, un modo de obrar en ella cimentado, era lo mejor que el hombre pudiera apetecer, no resultando ni siquiera difícil de lograr. Experiencia era, por consiguiente, otra vez la general divisa, y todo el mundo abría los ojos todo lo que podía; aunque, en realidad, eran los médicos los que más razones tenían para impulsar a ello y ocasión para practicarlo.<sup>39</sup>

Por otra parte, investigaciones e intereses científicos-naturalistas en Alemania atraen elementos materialistas a sus explicaciones deístas y panteístas del mundo físico, que erosionan las estructuras eclesiales católicas, judaístas y protestantes existentes. Sin embargo, su crítica en materia de religión no deriva en sentimiento antirreligioso, ni anticlerical. Foucault explica que Alemania tenía un precedente histórico-religioso fuerte, una reforma religiosa más profunda que en el resto de Europa. La reinterpretación de las sagradas

<sup>38</sup>J.W. Goethe: *Obras Completas*, tomo II, Aguilar S. A., Madrid, 1968, p. 1 824.

<sup>39</sup>Ibid., p. 1 830.



escrituras y estructuras no representaban una novedad. La noción iluminista alemana no se inclinará ya a interrogar y transformar los poderes políticos-religiosos, sino a pensar y efectuar un destino histórico de la cultura occidental. Alemania, de tradición iluminista menos espectacular que la francesa y más avenida a un sentido amplio del iluminismo<sup>40</sup> como concepto, traduce el *sapere aude* kantiano, en saber comprender la vida, desplazar las generalizaciones. Al mismo tiempo, el desgarramiento económico, la desarmonía política bajo el absolutismo alemán, la densidad de su clerocracia, amparaban una supervivencia de lo místico y la religión más fuerte que en el resto de Europa; una comprensión religiosa de la vida y de las relaciones personales, pero en la que el hombre permanece adecuando a sus intereses culturales la religiosidad, en virtud de la centralidad del ideal científico-racional. Las teleologías histórica y divina se manifiestan en Alemania bajo una relación de identidad; lo antropológico, lo histórico-cultural, lo ético-estético, armonizan en Dios, en virtud de una misma y única finalidad: la regeneración del hombre.

La rigidez disciplinar, preconizada por el protestantismo pietista, velaba las posibilidades del racionalismo, introducido por Christian Wolff (1679-1754), en Alemania. Para Wolff, Dios estaba contenido entre las ideas claras y distintas, era principio de razón suficiente, oponiendo su deísmo al pietismo que desligaba las verdades de la razón de los principios de la fe. Al desaparecer la hostilidad entre filosofía y religión wolffianas, se halla la armonía individual y social, beneficiarias de la utilidad pública.

Su tendencia a la idea del equilibrio social a que debe aspirarse pone al mismo nivel derechos naturales de vida y derechos adquiridos como la propiedad, aprendidos del contractualismo y el voluntarismo político francés. La interpretación de lo jurídico se sostenía en aquella contradicción que declaraba formalmente la igualdad de todos los hombres ante la ley, pese a la disarmonía accesibilidad de la mayoría de ellos a los bienes de la cultura.

Las ideas de Wolff procedían del proceso iluminista, como del racionalismo tradicional, de inspiración leibniziana, hasta ir a parar al escolasticismo tardío, más cercano a Duns Scotto. En cualquier caso, su reformulación no fue original, aunque sí propició la reflexión filosófica en Alemania. Leibniz, que había sido un autor maldito, muere siendo un desconocido pese a su talla intelectual. Wolff, que no abandona el espíritu geométrico leibniziano en su gnoseología, y aun cuando reitera y vulgariza el espíritu de la síntesis leibniziana, hace escuela con su sistema filosófico. La *mathesis universalis* leibniziana afirmaba una verdad geométrica creadora, una lógica matemática imaginativa que reforzaba su racionalismo, pero anulaba el error en la reflexión. Leibniz, sin embargo, quería reflejar las relaciones existentes, expresar las estructuras del pensar y el ser. Las matemáticas establecerían el principio sintetizador de toda inventiva universal ética y metafísica. Sus verdades de razón no excluían la existencia de probabilidades ni en las proposiciones matemáticas. Este determinismo racionalista es también el de la comprensión naturalista de Wolff, el principio de no contradicción en el conocimiento y la búsqueda de claridades matemáticas, pero opuestas a las sombras del sentimiento y el placer estético. La fórmula reemplaza el placer, tiene el poder de la unificación y la homogeneización que los deseos destruyen. Para Wolff el mundo funciona como una máquina, donde los fenómenos se interrelacionan necesariamente.

<sup>40</sup> M. Foucault: *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 17.

Pese a las contradicciones y a la ausencia de originalidad en las ideas de Wolff, su impugnación racionalista-liberalista del sombrío panorama alemán se establece como programa ideocultural, rescatado e impugnado por el librepensamiento burgués, del cual él mismo era ya referente. Aun cuando se encuentra en la antesala del iluminismo alemán, la huella sólida de su racionalismo no es desplazada hasta la irrupción de la filosofía kantiana. Baumgarten, padre de la estética y quien introduce el término estética, a mediados del siglo XVIII en Alemania había sido discípulo de Wolff, pero no solo le impugnaba su descrédito de la estética al maestro, sino que separaba la aprehensión estética de la fe. Establecía un espacio de autonomía estética como ciencia del conocimiento sensible y cualificador de las cosas, liberaba los mundos de la creación y la inspiración, para al fin reducir a gnoseología inferior la reflexión sobre lo bello.

El librepensamiento burgués en Alemania es de continuidad y ruptura con el iluminismo precedente, como con su herencia transicional inmediata. La reivindicación de lo cultural tiende a la separación de las generalizaciones y universalismos, mientras se apega al relativismo y el historicismo. En la insatisfacción, los vacíos del espíritu y la estrechez intelectual, anida su genio estético inmanente. ¿Por qué no concebir al hombre desde el juicio estético, el misterio de lo poético, la internalidad literaria, la espontaneidad lingüística, el espíritu de los cánticos populares, además del juicio centrado en las ciencias y las formulaciones lógico-cognoscitivas?

La elevación ética, intelectual y espiritual del hombre se concibe desde la lógica de las simbolizaciones estéticas, sustantivada en las bellas artes y las bellas letras. El terreno de la estética se hace segunda piel, que resguarda al nuevo racionalismo y lo abona.

El valor del análisis empírico de la sociedad acude a la explicación de los actos humanos y su progreso intelectual, moral y espiritual. El referente racional idílico modela la aprehensión estética de la cultura, como a la subjetividad moderna. En esta ascensión y al unísono se concede central importancia al lugar y papel de la religión en la cultura occidental. El hombre como criatura de la naturaleza se construye bajo vitales designios divinos, el modo cristiano de vida es lo que salva. La modernización del cristianismo se basaba en la superación del carácter restrictivo de su moralidad, pero desde la aceptación de la religión como forma de conocimiento y expresión de la cultura.

Gothold Ephraim Lessing (1729-1781) estaba como Voltaire, insatisfecho con los síntomas culturales de excesiva erudición. Había incursionado en la literatura, la dramaturgia y filosofía, por lo que la visualización de sus vínculos y contrastes afloraría en su discurso. El despliegue estético-espiritual del género humano yacía en sus formas. Su *Laocoonte*, tras la necesidad de una renovación de las ideas estéticas y la indagación en torno al cómo de la ascensión estética del hombre, esclarece desde 1766 las diferencias entre poesía, pintura y arquitectura. Allana el camino a la literatura de Herder, displicente ante el racionalismo francés, y abría un horizonte gnoseológico no reductivo a la claridad lógica de la ciencia.

Desde la experiencia histórica, el género humano reflexiona y cree, siente y desea. Lessing piensa lo deseable como la educación espiritual humana, a la que se avienen razonamientos, percepciones estéticas, creencias, valora-

ciones éticas. ¿Cómo conciliar argumentación y experiencia religiosa?, puesto que la experiencia interna de la divinidad posee un elevado valor espiritual, sustraído por el anticlericalismo iluminista, inglés y francés.

*La educación del género humano*, de 1780, restablece las coincidencias ideo-estéticas del progreso de la especie, la ascensión espiritual del hombre es ético-estético-filosófico-religiosa. Se mitifica lo racional y lo religioso cobra valor cognitivo. El hombre se libera de los fantasmas, del fanatismo, anclado a las novedades científicas, artístico-literarias y político-económicas, el conocimiento es su iluminación, la revelación de una cultura nueva que transforma mentalidad y actitudes individuales. Supone, entonces, la reformulación de la religión misma, pero no su desaparición. Sobrevive la función moral de la religión y aparece la idea de su contenido especulativo como estímulo al ejercicio racional y a la reflexión sobre la espiritualidad humana.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) se replantea las nociones iluministas, su autocomplacencia universalista y su dogma del progreso. Herder añora la vuelta a lo propio, a la individualidad cultural compleja y no desinteresada de las lenguas y la literatura universal. La riqueza de la cultura se halla en los detalles, en el lenguaje vivo de los cantares y poesías populares, en las singularidades y creencias, en los gestos espontáneos, que los intelectuales tendrían que traducir como fuentes del espíritu humano y desde sus dimensiones estéticas. El espíritu de una cultura no es sin su conciencia estética. De su pertenencia a la corriente literaria *Sturm and Drang* (“ímpetu y tempestad”), decisiva en el curso de las novedades literarias alemanas, nace el sentido de la crítica para el esclarecimiento, para la deducción de la vitalidad, la solidez y durabilidad de una cultura. La decadencia del iluminismo consiste para Herder en la pérdida del ímpetu vital, del mundo interior de hombres y naciones, de su alejamiento de las pasiones y la vida cristiana, y de su olvido de los signos vitales del pasado histórico. La crítica de Herder apunta a la crisis del ideal racional iluminista, intereses demostrados en su *Otra filosofía de la historia* de 1774. Sin embargo, su rescate de la objetividad en el conocimiento y su noción de barbarie medieval, son dos partes de una misma ecuación.

La religión, por su parte, no posee solo un sentido y función morales, sino status cognitivo y cultural. Para Herder es la religión la suprema humanidad, toda la vida biológico-natural y cultural-espiritual de la especie humana, deriva de una fuerza vital divina. En *Ideas referentes a la filosofía de la historia de la humanidad*, considerada su obra más importante y escrita entre 1784 y 1791, piensa la experiencia religiosa como condición humana, el hombre es libre de pensar a Dios como de creer en su existencia. La unidad racionalismo-religión, persistirá a lo largo de vida, sus *Escritos cristianos* (1794-1798) resultan de una hermenéutica de la religión. La libertad individual nace relacionada a su visión vitalista y relativista de las culturas. La vida de una cultura enraíza en el equilibrio entre las leyes de la naturaleza y la sociedad y las leyes divinas. El relativismo se antepone al autoritarismo. Su vitalismo pone atención a los grupos étnicos y naciones no occidentales, desde Grecia y China hasta la India y Egipto.

Su periodización histórica alertaba de los peligros de las generalizaciones, los esquemas y las ideas preconcebidas que anulaban las complejidades y singularidades culturales. Cada hombre y experiencia cultural hace parte en la obra de la humanidad, en el intento de visualizar un ideal de hombre,

provisto de saberes, de las ciencias, las artes, la lírica. Elevarlo al desarrollo de su capacidad crítica y la fe no en su perfección, sino en su perfectibilidad, el superhombre que ennoblecería al género. A su muerte, refería Goethe de las alianzas y distancias de su fecunda amistad: “Una gran pérdida, aunque por desgracia ya descontada, afligíonos a fines del año; tras largo padecer, déjonos Herder. Ya hacía tres años que me retrajera yo de su trato, pues con su enfermedad habíase agravado su maligno espíritu de contradicción, ensombreciendo su inapreciable y única amabilidad, en el doble sentido. No íbamos a verlo sin holgarnos de su mansedumbre ni volvíamos de allá sin sentirnos ofendidos”.<sup>41</sup>

Su exhaltado optimismo en las potencialidades humanas traía con su idea de la educación el ideal de un hombre por encima de la especie, que *Cartas para la elevación de la humanidad* advierte. Alemania posee un genio creativo, una reflexión propia que incita al reencuentro con la autenticidad cultural. El problema se muestra en sus *Silvas críticas* (1768-69), reaparece en su *Tratado sobre el origen del lenguaje* (1770), en su *Diario de viaje* (1770- 1771) y todavía en su *Metacrítica de la crítica de la razón pura* (1799). Obras que recogen su teoría del lenguaje y su relación con la literatura en Alemania.

Sus *Silvas* tienen por objeto la reflexión sobre la sensibilidad y el lenguaje artístico, responsabilidad de la estética, el reino de la lógica de la simbolización artística y su criterio de objetividad. No todo lo que gusta es bello, el sentido común solo alcanza verdades relativas. El examen estético-filosófico debe proyectarse a las relaciones entre sensibilidad estética y autenticidad cultural.

No era, pues, solo el griego el capaz de llorar y ser valiente a la vez. No todo el que es calificado de bárbaro, el que vivía en un clima rudo y desconocía la cultura de los griegos, era de tal índole, “que para ser valiente tenía que ahogar toda humanidad”. El que los griegos unieran en si ambas cosas no se debía, pues, al alma nacional, al temperamento, al clima, a su cultura. Tienen que haber sido otras las razones que produjeron o dejaron de producir esa mezcla de heroísmo y humanidad. ¿No deberían tales razones llevarnos al camino: en que y por que fueron los griegos tan sensibles?<sup>42</sup>

La sensibilidad y el arte griegos se correspondían con sus circunstancias socio-históricas y culturales. Cómo el occidente ilustrado europeo atentaría, entonces, contra su espiritualidad y sensibilidad propias?

La década del 70 se inclina al análisis empírico en los usos del lenguaje, su contextualidad y estilo en disonancia con el apriorismo y el dogmatismo. Su *Tratado*, es premiado por la Academia de Berlín, mientras su *Diario* reformula el giro conceptual de sus *Silvas* y se vuelve al acento sensualista francés, el naturalismo y el historicismo. La crítica del apriorismo kantiano reside en su desmarque de la experiencia, Herder examina el lenguaje como parte del proceso racional y la experiencia cultural, el lenguaje no tiene origen, sino que es connatural al desarrollo humano. El pensamiento es lenguaje interior, cuyos signos culturales complejizan la unidad y diferencia de sentidos psíquicos y gnoseológicos y el problema de su reforma como necesidad nacional.

El hombre posee, además de razón, instintos, estos últimos se relacionan a la multiplicidad de la experiencia dada y a su síntesis necesaria, es lo que

<sup>41</sup> Ob. Cit., p. 1 934.

<sup>42</sup> J.G. Herder: *Obra Selecta*, Ediciones Alfaguara S. A., Madrid, 1982, p. 22.

Friedrich Schiller (1759-1805) denomina instintos sensibles y formales. Para Schiller ese mundo de inmediatez perceptiva, de sentimientos, se modifica a través signos racionales y su propia transformación alumbró dimensiones de lo racional marginadas. La razón deviene necesaria creación, instinto de juego o liberación del espíritu, que se atreve a conocer la vida, a pensar al hombre, parafraseando el *¡sapere aude!* kantiano, atreverse a ser sabio. Ser feliz es saber pensar y experimentar, una concepción eudemonista de la filosofía, en la que la comprensión de la vida apela al razonamiento como al sentir. Experimentar la vida y sus leyes, como el mundo interior.

Schiller nos ofrece una razón creadora, un devenir estético o desbordamiento de fantasías, la magia del juego, una educación de la capacidad de sentir o lo que se comprende a través del corazón, aquella espontaneidad sustancial del espíritu humano universal. Para Schiller era justamente esto, lo que faltaba al espíritu de los hombres de la ilustración francesa e inglesa. Contrastan el desinterés de Montesquieu en sus *Cartas persas*, por la obra artística en general y el énfasis de Schiller en las funciones educativas y morales del genio artístico.

*Cartas estéticas* proyecta un ciudadano ideal, este sujeto estético que conjuga saberes de la naturaleza y el espíritu, porque las revoluciones en las ciencias, las artes, la literatura, le muestran sus posibilidades y limitaciones, sus alcances y vacíos, sus luces y sombras. Su texto *Sobre las fronteras de la razón* intenta salvar la crisis de la racionalidad iluminista, desde la razón estética. La razón estética es el nuevo ideal en que se sostiene la racionalidad reformada. La reflexión acerca del destino estético de Alemania es la afirmación de su cultura y la posible salida a la crisis de la cultura iluminista europea. Es evidente la influencia que tanto Herder como Schiller ejercen en el romanticismo y el vitalismo posterior. La idea del superhombre y su filosofía de la vida serán nodales en las reflexiones de Nietzsche. Como el ir al reencuentro de un sujeto poeta nietzscheano o heideggeriano.

La develación del yo, a través el ideal estético, arrastraba al librepensamiento alemán hacia una inflexión romántica. Había sido el Rousseau de las *Confesiones*, quien primero reivindicara los instintos y sentimientos humanos desde el iluminismo, sin embargo, es en Alemania donde la razón deviene símbolo estético, fantasía creadora. Es esta actitud, “el método de vida”, lo que lo unió íntimamente a Goethe, quien a sí mismo se asombrara de cuán “...raro es que las personas vengán a ser como mitades de un mismo individuo, que lejos de repelerse, se apeguen entre sí y mutuamente se complementen”.<sup>43</sup>

La más alta figura de literatura alemana, Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), se sumergió en los vacíos de las ciencias del espíritu como de las ciencias de la naturaleza en la sociedad alemana, todavía ajena a la cultura iluminista que él admira, pese a su insolubilidad de las contradicciones clasistas.

En Alemania no se le había ocurrido aun a nadie envidiar a esa masa de privilegiados o disputarle sus afortunadas prerrogativas mundanas. La clase media dedicárase sin estorbo al comercio y las ciencias. Por ese medio y por el muy afín de la técnica elevárase a la categoría de principal contrapeso; ciudades libres, del todo o a medias, favorecían esa actividad, de suerte que en ella sentían los hombres cierto placido bienestar. Quien acrecía su riqueza, quien veía aumentada su actividad espiritual, sobre todo en achaques jurídicos y políticos, podía gozar dondequiera de considerable influjo.

<sup>43</sup>Ob. Cit., p. 1 934.

Demás de esto en los Tribunales Supremos del reino y también en otros, poníase el banco de la nobleza enfrente del de los eruditos el más libre criterio del uno podía hacer buenas migas con la más honda penetración del otro, y jamás en la vida advertíase entre ellos rastro alguno de rivalidad, sentíase segura la nobleza de sus inasequibles privilegios, que el tiempo consagrara, y el burgués estimaba denigrante para su dignidad el afanarse por el relumbrón de anteponer a su nombre una partícula... en conjunto era aquella una época de puro esfuerzo, cual no se viera antes, y cual no podría sostenerse luego mucho tiempo, debido a las alzas interiores y exteriores. Mi posición por aquella época con respecto a las clases superiores era muy favorable. Por más que en el *Wherther* expónese con impaciencia las molestias inherentes a estar lindando con dos clases determinadas, puede ponerse eso en la cuenta de los demás apasionamientos de este libro...<sup>44</sup>

La amistad de Goethe con Schiller y Herder nutre su naturalismo y vitalismo, pese a la falta de un vínculo orgánico sistemático entre ambas concepciones. Había, no obstante, escindido su tiempo entre la botánica y la poesía, la mineralogía y la novelística, como la dramaturgia, el panteísmo naturalista y el vitalismo. Goethe apela al drama como recurso estético, ético y filosófico, racionalidad que exalta la vida, conjunción de regularidad y espíritu, lectura interior de la vida. *Fausto*, *El joven Wherther*, *Guillermo Meister*, entre disímiles y valiosísimos monumentos literarios universales, satisfacen el protagonismo del individuo, sin abandonar su concepción naturalista determinista de la vida y genérica del hombre.

Su panteísmo naturalista proyectaba inconformidad con la ortodoxia cristiana y rehacía al individuo en la contemplación de su entorno natural. "Obra la Naturaleza con arreglo a leyes eternas, fatales y de tal modo divinas, que la propia divinidad no puede alterarlas. Todos los hombres sin saberlo, están totalmente de acuerdo en este punto. No hay más que fijarse en cómo nos produce sorpresa y horror un fenómeno de la Naturaleza que sugiere la idea de inteligencia, razón y hasta libre albedrío".<sup>45</sup> La vida del yo se mostraba en su afuera antagónico o naturaleza. Del naturalismo se deriva la posibilidad de la salvación terrenal humana, más que divina. Se sacraliza la naturaleza. El destino feliz y atormentado del espíritu, temeroso y pleno de ambiciones, que plaga los caminos contradictorios del alma a la conquista de su salvación.

Al mismo tiempo, Goethe halla poesía en la naturaleza, ella puede reflexionarse y experimentarse, en ella se aúnan placer y pensamiento, venidos del orfismo y traídos a un nuevo destino. Busca despertar lucidez reflexiva para acercarse al hombre y su universo cultural, una filosofía íntimamente aliada al placer, a la voluntad individual y social, al azar, la necesidad, pero también a la lírica, lo porvenir, el amor. La poética en *sus Palabras primigenias órficas* quiere alumbrar al espíritu público, cultivarlo, rescatar la historia y cultura universales a que pertenece y que le aportan autenticidad a su cultura propia. Como le parecieran a él, aquellas reflexiones y versos de 1820 son dignos de ser extendidos:

<sup>44</sup> Ibid., p. 1 858.

<sup>45</sup> Ibid., p. 1 837.

“DAIMON (DEMONIO)

Según el día que a este mundo viniste,  
Estaba el sol respecto a los planetas;  
Así fuiste creciendo y prosperando  
De acuerdo con la ley que tu nacer rigió.  
Así siempre has de ser sin que evitarlo puedas,  
Que así te lo auguraron profetas y sibilas  
Y que no hay tiempo o poder que capaz sea  
De anular una forma acuñada que, viva,  
Sigue su desarrollo, de antemano prescrito”.

“TUJI (EL ACASO)

Mas casualmente esa linde traspasa  
Un peregrino, que sin cesar va y viene;  
No estás tú solo, vives en sociedad  
Y actúas al modo que los demás actúan.

Es esta vida un ir de un lado a otro,  
Un zarandeo, y así se la recorre.  
Ya se cerró de los años el círculo;  
La lámpara aguarda la llama que arde”.<sup>46</sup>

“EROS (EL AMOR)

¡No reposa esta nunca!... De los cielos,  
adonde del antiguo desierto se elevara,  
desciende, y adornado de festivo plumaje  
revuela en torno al seno de joven primavera,  
ora parece huir, ora torna enseguida,  
y placer y dolor nos causa a un mismo tiempo.  
Hay más de un corazón que en la turba se pierde,  
Pero el más noble siempre se consagra a uno solo”.

“ANAGKI (NECESIDAD)

Ahí tenéis otra vez lo que querían los astros,  
Que condición y ley y toda voluntad  
Son un querer tan solo, porque así deben serlo;  
Y ante el querer es fuerza que lo arbitrario calle;  
Rechaza el corazón lo que es más amado,  
Al deber se someten capricho y veleidad,  
Y así, al parecer libres, a vueltas de unos años,  
Más que al principio atados nos venimos a hallar”.<sup>47</sup>

“ELPIS (ESPERANZA)

¡Empero esas barreras, esos muros de bronce,  
esa puerta antipática tendrá al cabo que abrirse,  
que solo se sostiene cual sobre vieja roca!  
Un ser se mueve fácil y de ataduras libre.  
Y por sobre las nubes, y la niebla y la lluvia

<sup>46</sup> Ibid., p. 1 955.

<sup>47</sup> Ibid., p. 1 956.



Nos levanta a nosotros, sus alas nos transmite.  
No hay quien no lo conozca, pues está en todas partes.  
Un aletazo solo y atrás quedan eones”.<sup>48</sup>

Goethe simboliza la síntesis de la cultura espiritual alemana, sus gestos estéticos y contradicciones. Alemania contenía las fuerzas de su cultura para una independencia no solo intelectual, sino política. Su humanismo liberalista realza la capacidad creativa del hombre, su visión futurista que invoca un destino ideal, un proyecto ideo-estético para comprender la vida.

## Legado iluminista en Europa y Norteamérica

La declaración de independencia de Estados Unidos, el 4 de julio de 1776, fue el más genuino fruto de las guerras de independencia de las colonias inglesas en Norteamérica. La práctica del coloniaje se había sostenido sobre una servidumbre europea muy heterogénea, la trata de esclavos africanos, que constituirían la principal fuerza del trabajo en las plantaciones y la explotación indígena. La heterogeneidad étnico-religiosa que ello suponía arrastra luego a guerras de religión como a singularidades en el desarrollo de las colonias. Comienzan a prender ideas liberales no solo entre la élite intelectual, sino también clerical, de igualdad racial, libertad de conciencia y tolerancia religiosa, separación iglesia-estado, soberanía popular en la administración civil, incluso, abolición de la esclavitud.

De la mano de vínculos económico-comerciales, agrarios y culturales establecidos entre las 13 colonias, a mediados del siglo XVIII, aparecen las primeras manifestaciones de relaciones económicas capitalistas y de rechazo al monopolio aristocrático-feudal de la tierra, como a las formas del esclavismo supervivientes. A la cabeza del liberalismo en las colonias estarán los whigs y sus representantes más radicales, inspirados en las ideas más progresistas de Europa y Norteamérica. No hay que olvidar los lazos que unieron a Benjamín Franklin y a Francois Aronet de Voltaire, patriarcas de la ideología burguesa naciente, o cómo el interés de Jean Antoine de Condorcet por el curso del proceso independentista de la América inglesa frente al yugo británico traería a debate el problema del colonialismo y la esclavitud.

Los ideólogos de la ilustración lograron prender la llama de la inconformidad con el absolutismo. El libre ejercicio de la crítica aguzó los sentidos en Norteamérica dominada por los ingleses o en Italia dominada por Austria, la idea de unidad nacional constituía la más legítima demanda en pro de una nueva cultura; su punto de partida era la idea de igualdad natural de todos los hombres.

Como Norteamérica, Escocia bajo dominio británico respiraba el ambiente cultural hegemónico europeo, lo que la ataba epistemológicamente a la tradición empirista inglesa, como a la relación imprescindible entre la inmediatez de los datos sensoriales y su procesamiento racional. Lo instintivo, como punto de partida en el conocimiento, acude en la ilustración escocesa a reaccionar frente al idealismo inglés de fines del siglo XVII y principios del XVIII. Los escoceses optan por la huella materialista del empirismo de Locke, Bacon y Newton, en oposición al empirismo espiritualista de Berkeley, sustantivado en Dios como pieza central de su teoría, y el empirismo fenomenista de Hume, como a la idea de inmaterialidad de la sustancia que se diluía en un

<sup>48</sup>Ibid., p. 1 957.



complejo de sensaciones o nos era desconocida respectivamente, pero permanecían alejados de una demitificación de la experiencia.

Fue Shaftesbury quien introdujo la distinción entre sentido común, buen sentido y opinión general. La opinión general tenía un carácter variable y podía mezclar verdad y error, mientras el sentido común normaba la inmediatez, los hábitos y costumbres que regulan y orientan un comportamiento social fijado que no establece verdades objetivas. El buen sentido afirmaría la ética liberalista, de aprehensión intelectual individual y en equilibrio con los intereses de la sociedad. *Investigación sobre la virtud* (1699) y *Carta sobre el entusiasmo* vuelven al sentido estético del estado del buen sentido, de divina inspiración, internalidad en la que no es concebible el entusiasmo sin ascensión espiritual, aquel que arrastra a irracionalismo y a fanatismo.

En la ilustración escocesa el sentido común antecede toda reflexión, allí habitan el mundo perceptual del sujeto, sus opiniones y comportamientos, respecto de las necesidades sociales, indistinta e inexorablemente mediados por el razonamiento y la trascendencia. Esta última dualidad debilitaría su gnoseología, el mundo de los objetos, aparece a imagen y semejanza de una moralidad preestablecida. Si lo instintivo contiene lo volitivo y lo cognitivo, el sentido común expresa juicios y actos inmediatos. Se apela entonces, de una parte, a la experiencia racional del sujeto, la que se hace coincidir con lo real existente, como a la sacralidad que le confiere su sentido último, por otra. Lo racional quedaría despojado de objetividad al establecer solo parcialmente sus vínculos con la experiencia, mientras lo experiencial mismo se retrotrae al instinto donde nace todo conocimiento. Percibimos y pensamos el mundo, exhaltamos la existencia del yo, sucumbimos ante la imagen divina o nos detenemos indiferentes ante su imagen y palabra. Las posiciones se entrelazan en la escuela iluminista escocesa. Thomas Reid, Dugald Stewart, James Oswald, son sus figuras más representativas, exponentes de la contribución escocesa a la ilustración desde los inicios del siglo XVIII y hasta principios del XIX.

Será Thomas Reid (1710-1796) en su *Indagación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764) quien inicia la sistematización iluminista en Escocia. Sus obras *Ensayo sobre la cantidad* (1748), *Ensayo sobre la fuerza intelectual del hombre* (1785) y *Ensayo sobre las fuerzas activas del hombre* (1788), identifican sentido común y moral tradicional, la sociedad se descubre, orienta y alimenta desde las fuerzas de su existencia objetiva misma.

La Italia de mediados del siglo XVIII respiraba un ambiente de restablecimiento de la paz y florecimiento cultural y económico, que a corto plazo demandaría la desaparición de su sociedad feudal. Sin embargo, recuperarse del dominio de los Habsburgo de España, las pugnas bélicas contra Francia y las guerras de sucesión de España, de las que su territorio había sido escenario, como de sus propios conflictos internos, la habían debilitado en política y retardado en el contexto de relaciones capitalistas de Europa. Las luces que alumbrarían su destino la encarnaban hombres de ciencias y letras, con el poder intelectual y económico capaz de agilizar la gestión política que implearía la más retrógrada aristocracia feudal. César de Beccaria representa en Italia la huella iluminista, sensible a los problemas del hombre de su tiempo. De singular valor es también la función de José Moñino, Conde de Floridablanca y representante de España en Roma. El polvorín que se expande bajo sus plumas y acciones no atentará, sin embargo, contra las estructuras

políticas de la sociedad italiana de mediados del siglo XVIII, pero desafió los poderes reinantes.

César de Beccaria (1738-1794) se prestigia de ser el más conocido y versado de los iluministas italianos. Su *Tratado de los delitos y las penas* (1764) denuncia el régimen austriaco de desigualdad y examina las relaciones entre sus estructuras sociales y las formas culturales de violencia. El derecho penal debería orientarse a la prevención delictiva y la supresión de la praxis inquisitorial y la tortura, como medios de investigación criminalista. El secreto confesional vejaba la dignidad de la persona y el maltrato corporal alejaba de la humanización de las sanciones. Convenía revertir en beneficio público y de la administración financiera el procesamiento jurídico. La obra impresionó a Francia y esto le gana reconocimiento intelectual continental.

Pese al tono moderado de la *Sociedad del puño*, club político, liderado por Beccaria, que tan solo avivó la idea de unidad en una Italia desmembrada, serán suprimidas sus publicaciones alusivas a cambios, como la *Revista Café*, de inspiración francesa.

Para la segunda mitad del siglo XVIII las reformas develan su acento liberalista burgués: el proteccionismo al comercio externo y la mediana liberalización del comercio interno, la centralización de la industria y la agricultura, la desacralización de lo económico y las finanzas. El aburguesamiento a que se avocaba la sociedad italiana espanta a su aristocracia feudal, que a fines del siglo se desentiende de la política de reformas iniciada.

Cuando Carlos III de España arriva al poder en el año 1759 tenía ante sí los influjos iluministas no solo de la Francia cosmopolita, que su antecesor regente Felipe V había iniciado, también los vestigios conservaduristas de su ministerio político en Italia. El reformismo de la monarquía de los Borbones, nacido con Felipe V, necesitaba modernizar la sociedad española, lo que sugería conferir crédito al pensamiento más progresista de su tiempo y ponerlo al servicio de las necesidades de cambios, tributarias al centralismo político monárquico. Cuando el conde Aranda, Pedro Pablo Abarca de Bolea, sustituye en su gestión al marqués de Esquilache, sus reformas traían los aires del ideal de rey-filósofo, un militar ilustrado, que no duda en la represión a los motines populares contra los elevados impuestos, ni a la expulsión de los jesuitas seguidores de la política papal. Otros, como Pedro Rodríguez de Campomanes, favorecen el terreno de la industria, las artes y los oficios, se declaran a favor de la enseñanza laica, cambios que afectan los terrenos de la economía y la administración, desplazando la autocracia del status feudal y sin erosionar los poderes políticos absolutistas.

La España del siglo XVIII asume la convicción reformista de sus predecesores y la necesidad de modernización del país. Existen, no obstante, resistencias estructurales al cambio, antiiluministas, desde los estratos populares hasta las esferas de poder, lo que pudiese explicar la polémica en torno a la autenticidad o ausencia de iluminismo en España. A ello se relaciona su sociedad estamental y la mezcla de formas capitalistas y feudales de vida, la ausencia de una élite hegemónica burguesa, garante de la sistematicidad del proceso, y de un aprendizaje popular de lo político, el retraso rural y la centralización comercial, financiera y de la propiedad. Sin olvidar el papel aquietador de la religión y el desinterés de buena parte de grupos de poder en movilizar una mentalidad de cambio estructural.

Aparece un momento de esplendor iluminista bajo Carlos III, que favorece un ambiente de creación e investigación científica, literaria y política: la insta-

lación de la crítica, los censos demográficos (de Aranda y Floridablanca), el desarrollo de las sociedades económicas y la prensa periódica, los espectáculos públicos, la urgencia de adaptar el pensamiento eurooccidental más progresista a las necesidades de España o, más bien, a las de la minoría cultural y económicamente pudiente, como caracteriza al iluminismo.

La ensayística, como presupuesto polémico de Feijóo, se ubica en la antecámara de un proceso hispano de reformas. La línea de investigación crítico-histórica que inaugura el clasicismo y austracismo de Gregorio Mayáns y Ciscar, en el inicio de la plenitud de la cultura iluminista española. Las ideas de Jovellanos, Floridablanca, Campomanes, Cabarrús, en pleno contexto de cambios, intentaban la modernización del país y representaban una minoría aristocrático-burguesa que evitaba la subversión popular y desaprobaba la violencia. La reforma tiene asimismo un carácter dual: estratificación clasista y conciencia revolucionaria, contradicción fundamental de la ilustración, de la cual España no es la excepción. El tratamiento de las ideas iluministas en España es heterogéneo y multidireccional, interesado en la ciencia naturalista, la economía y la agricultura, las artes y la literatura.

Será la corte de Carlos III la que agrupa lo mejor de la intelectualidad autónoma y oficial, reuniendo hombres de la talla de Nicolás Fernández de Morán, José Cadalso, Francisco Cerda, Juan Bautista Muñoz, este último fundador del archivo de Indias y padre del americanismo español, sin olvidar a José Vargas Ponce y Mateo Aymerich y Gregorio de Mayáns, entre otros, quienes vitalizan el método de la crítica histórica. La experimentación, como base de la ciencia moderna, enarbola el enfoque de partida de la renovación científica en España, se atribuye a Juan de Cabriada, en su *Carta filosófica-médico-química*, el mérito. Y de la experimentación en las ciencias a la experiencia cultural, es el mismo sujeto quien piensa la extensión.

En la experiencia cultural española las ideas de modernización se adecuan según contexto. Ir a una profilaxis social, anticipada por Campomanes, contra la mendicidad y la ociosidad públicas, era una crítica muy en sintonía con la preocupación inglesa mandevilleana, pero afín a idéntica cultura elitista y oficialista. Campomanes comprende la necesidad de ilustrar a los estratos medios y populares, para bien de la sociedad, pero ante el espejo de un modelo cultural al que solo puede tener acceso una élite que puede pensar los cambios en las ciencias y en las artes. Los artesanos y las innovaciones en sus oficios están, no obstante, en desventaja cultural y económica.

El padre benedictino fray Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1676-1764), nacido en Galicia, considerado por unos renovador científico y filosófico en los umbrales del reformismo español o, por otros, pseudoiluminista, no dejará de influir el curso de las reflexiones del siglo XVIII en España. Su proyección reaccionaba contra el retraso intelectual de España respecto del resto de Europa y la desidia nacional que lo acompañaba. Su cultura científica desterraba milagros y supersticiones. Entre sus textos se destacan *Teatro crítico universal*, *Cartas eruditas y curiosas* y sus discursos.

Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) aportará continuidad y espíritu crítico reformador, su cultura descollante, sus memorias reivindicadoras de la mujer, sus elogios, frutos de la sabia enciclopedista eurooccidental. A tono con el despliegue instrumental de la razón, su interés en la renovación de estudios se apegaba a las ciencias útiles, tributarias primerísimas del liberalismo económico y la creación de sociedades económicas. Interés por la urgencia del cambio y moderación transitaban paralelamente, sin exonerarlo de

censura, persecución, cárcel, destierro y muerte. Su ortodoxia religiosa y la ausencia de una propuesta de transformación radical de las estructuras feudales de poder tampoco lo exculpan de sus críticas a los privilegios señoriales, sus opiniones jansenitas (agustinianas), conciliadoras de un catolicismo ortodoxo y el conocimiento racional-naturalista o su acuerdo con las posturas clericales de avanzada, preconizadoras de una enseñanza laica, no solo cristiana. Su liberalismo moderado, pero cuestionador de nobleza, como de institución eclesiástica y propiedad privada burguesa, atenta contra las posturas aristocráticas más conservadoras.

Así funcionarios del régimen como Aranda o Godoy alejan de las cortes el progresismo de Jovellanos o Campomanes, aun si sus contradicciones les impidieran extraer conclusiones revolucionarias de sus impelaciones. La revolución en Francia es finalmente el freno a la avalancha iluminista y el apego a la vida religiosa y la autoridad política. España termina siendo muy conservadora, retractándose de sus reformas y paralizada por el miedo a la revolución.

Portugal, que fue primero colonia española, no es muy original durante su período iluminista, hacia la segunda mitad del siglo XVIII. El marqués de Pombal se pone del lado de la laicización de la enseñanza, la modernización de la industria, la marina y el ejército, amparado en la coerción política. Encuentra, no obstante, su espacio de expresión, la cultura popular, como en su cercana España, muestras de resistencia cultural, bien a través de las fiestas públicas, romerías, festivales o el carnaval, satirizador de las maneras de la corte.

En general, la razón unificadora iluminista emerge de un proyecto contradictual: la liberalización del individuo, de una parte, y el interés disciplinar de la sociedad y la cultura, de otra. Su afán de objetividad, centrado en el rigor y la exactitud de la ciencia, derivaría en idealismo, el conocimiento sustantivado en exclusivos parámetros racionales, esencialistas; un sujeto estrictamente gnoseológico que escindiría pensamiento y placer, unilateralizando la experiencia. Dígase la legitimación de la experiencia burguesa que relega la vivencia individual y que establece la cara del depósito ideológico en el que enraíza la crisis de la cultura occidental. Mientras, a la par, el iluminismo cimenta el rumbo de las posibilidades de extensión humanas y la universalización de sus capacidades más progresistas, la apertura a un espíritu de disenso y revocación social, del cual no se sustraen los estratos populares y su imaginario; un status y memoria traducidas al anticlericalismo y, más tarde, al anticolonialismo y el antiesclavismo. Indicaba un estudio crítico de la historia, una lectura interna y civil de la humanidad y lo humano, su fisonomía de emancipación de la cultura y la vida.

# Notas biográficas

.....



## John Toland (1670-1722)

Precursor del iluminismo en Inglaterra. Nacido en una familia irlandesa de tradición cristiana y estudioso ávido de la ciencia naturalista, las lenguas y la cultura universal; se convierte al protestantismo luego de 1696.



La crítica de Toland a la vida inglesa sucede a través de su concepción naturalista de la religión y la cultura. Fue primero quien más lejos llevó las ideas del racionalismo en Inglaterra. La introducción del racionalismo en su crítica de la religión es puente de reformulación deísta y posibilidad de sumergirnos en la polémica entre la dogmática cristiana existente y una comprensión de la religión, nueva y original. La nueva religiosidad aparecía comprometida con aprehensiones terrenales, incluso, su contradictoria y tardía inclinación al panteísmo. Se trataba, no de una salvación trascendente, sino de la posible felicidad terrena. A esto último se relacionan, tanto las ideas de materialidad y movilidad del mundo físico de Toland, como su concesión de electividad ético-racional humana.

Sus reflexiones acerca de la materialidad y movimiento de la naturaleza aparecen básicamente en 1704 cuando escribe sus *Cartas a Serena* y como parte de un período de madurez que había iniciado su texto cumbre: *Cristianismo sin misterios*, ocho años antes. En 1696, ni su Irlanda natal, ni Inglaterra, donde buscará espacio para la reflexión de su más importante obra, lo aceptan. Toland antepone a la religión principios racionales, desde los cuales el hombre se conduce moral y culturalmente. La transformación interna de la religión responde a la observación de una experiencia cultural heterogénea en función de una actualización del saber y el hacer, y en torno a un inédito contexto de liberalización burgués. Se desplazaba la política feudal centrada en la religión por la política burguesa centrada en la razón.

De sus ideas panteístas da fe explícitamente en su publicación *Panteisticon*, de 1720. Otros títulos de interés son *Amyntor*, de 1699 y *Nazareno o judío, gentil y cristiano mahometano*, escrita en 1718.

### **Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713)**



El destacado moralista escocés pertenecía a la aristocracia londinense. Sus primeros estudios estarán a cargo de John Locke, a partir de quien reformula y profundiza la crítica de las formas autoritarias de la ética, la estética, la política y la religión. Identificado con los códigos y destinos del proyecto liberalista que inaugura Inglaterra, se afilia al partido whig del parlamento inglés que representa la ruta del libre comercio y la utilidad pública. Su activismo político y su compromiso ético con la vida de Inglaterra lo conducen del monarquismo al parlamentarismo, lo que le valió acusaciones y exilio. Había sido miembro del Parlamento Corto en 1640, dirigió el Ministerio de Finanzas en 1661 y perteneció a la Cámara de los Lores.

Liberalización del comportamiento moral y las expresiones estéticas y exploración de las posibilidades cognoscitivas del hombre, conforman una tríada relacional inmanente en Shaftesbury. Los nuevos códigos liberalistas de moralidad laceran las formas cristianas caducas de religiosidad. Shaftesbury introduce la idea de la autonomía de la ética en Inglaterra, objeto central de la ilustración inglesa. La ética emerge con independencia de la religión y, al unísono, la unidad y armonía del mundo emanan de una interpretación novedosa de Dios. Si bien habita en la especie humana, un innato sentimiento moral y estético, afines a su capacidad cognoscitiva común, Dios concede constancia y perfección. La purificación del oficialismo religioso cristiano hacía de la fe una capacidad interna al hombre y constitutiva del todo. Shaftesbury construye un modelo ético-filosófico, una ética del deber ser y aspira tanto a la investigación del hombre, como a la legitimación del liberalismo inglés.

De ello atestiguan algunas de sus obras: *Investigación sobre virtud y mérito* (1699), *Carta sobre el entusiasmo* (1708), *Sentido común. Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor* (1709), *Los moralistas, una rapsodia filosófica* (1709). En 1711 aparece una publicación conjunta bajo el título *Características de los hombres, maneras, opiniones, tiempos*, ampliada y revisada en 1713, entre otras.

### **Bernard Mandeville (1670-1733)**



Polémico y destacado moralista holandés, nacido en una familia de intelectuales, en ejercicio de la medicina o el arte militar. Su formación profesional transcurre en la célebre universidad inglesa de Cambridge. Filosofía, medicina, literatura, convergen en la crítica de la religión, la política y la economía.



El distanciamiento del tutelaje religioso o político que abría el racionalismo moderno a principios del siglo xviii se agudiza ante el avance del orden racional burgués, abierto a códigos de independencia ideo-cultural, curial y moral, como al utilitarismo e individualismo de su condición de clase. Mandeville es exponente típico de una ética orientada a los fines de la burguesía, a la satisfacción del interés personal y la competencia, como de la creatividad y la motivación individual. La sociedad se beneficia y alimenta de los motivos y apetitos individuales. Su crítica del optimismo ingenuo y del innatismo del sentimiento moral shaftesburyano advierte, de una parte, el carácter esencialmente egoísta del hombre por naturaleza y, de otra parte, la variabilidad y temporalidad de los códigos morales.

En 1705 aparece su poema “El panal rumoroso o la redención de los bribones”, que antecede su título *La fábula de las abejas o los Vicios privados, hacen la prosperidad pública*, herético ante la vieja moral, escandaliza a los más retrógrados sectores aristocráticos y clericales, la idea de trascendencia se sacrifica al utilitarismo. La fábula constituía una crítica del rigorismo ético judío-cristiano, suplantado por un realismo ético liberalista. La experiencia mostraba el carácter impracticable de la religión oficial y la imposibilidad de los ideales racionalistas tradicionales.

Por otra parte, los usos de la ironía, la sátira y de un espíritu anticonvencional, inherentes a su estilo literario, vienen a corroer los moralismos, academicismos y las intervenciones estatales que retardan el *laissez-faire*. Si bien Mandeville describe las diferencias sociales y los privilegios reinantes, elude el análisis de la contradicción central capital-trabajo. Su diagnóstico deriva en la justificación de una realidad necesaria.

### Charles-Louis de Sécondat, barón de Montesquieu (1689-1755)

Célebre filósofo y jurista francés. Interesado en el objeto de la ciencia política del siglo xviii, se sumergió en el estudio del constitucionalismo europeo, y en la crítica de las instituciones jurídicas, políticas y religiosas de Francia. Sus *Cartas persas* (1721), de publicación anónima, iniciaban la crítica del derecho y la satirización de las condiciones del absolutismo y el clericalismo, llegando al cuestionamiento de lo cotidiano y las costumbres. La influencia del sensualismo, el constitucionalismo y el deísmo inglés, explican su metodología, su énfasis en los derechos del hombre y su apriorismo ético. Es con estas ideas que ingresa a la Academia Francesa en 1728.

La aplicación del análisis empírico a la explicación de la relación derecho, filosofía, política, aspiraba a la reforma de la sociedad y la cultura. Había nacido en 1689, el mismo año en que Luis XIV asciende al poder constitucional en Inglaterra. El escenario de libertades civiles, percibido en 1727 durante su



· viaje a Inglaterra, ganan su admiración. Tolerancia, equilibrio y  
· separación de poderes harían parte de la reforma de la mo-  
· narquía absolutista en Francia. A este interés tributa su publi-  
· cación de 1729: *Consideraciones sobre el auge y decadencia de*  
· *los romanos*, donde se interesa por el análisis de la causalidad  
· en la historia y evalúa las consecuencias del absolutismo para  
· Francia.

· En 1748 escribe no solo su texto cumbre, sino uno de los  
· más significativos del siglo: *El espíritu de las leyes*, considera-  
· do una filosofía de la historia revolucionaria, en función de la  
· validez relativa de los hechos, en la construcción de las leyes  
· sociales. Las construcciones jurídicas de las naciones deben  
· traducir sus aspiraciones, su idiosincrasia, su dinamismo o in-  
· movilismo, respecto de su realidad cultural y política, sus con-  
· diciones económicas y su medio físico. Necesidades objetivas,  
· relaciones causales y condiciones socio-físico-culturales, se  
· complementan en la reconfiguración de la historia.

· De su moderación en política deriva una solución aristocráti-  
· ca, antidespótica y liberal, para Francia metropolitana, con in-  
· tención de equilibrar los poderes socio-políticos.

## François-Marie Arouet Voltaire (1694-1778)



· El prestigioso filósofo francés se erigió en símbolo y síntesis  
· iluminista. El *siglo de las luces* puede referirse en la historio-  
· grafía filosófica como el *siglo de Voltaire*. Hace gala de la pa-  
· sión neoclásica por la crítica. La libertad de pensamiento es  
· para Voltaire la primera de las libertades. Parisino, irreverente  
· y amante de las letras, le convierten en un intelectual versátil y  
· de talla universal.

· Lo distinguen sus posiciones anticlericales y antidespóticas  
· y su deseo de reforma de la religión y la política francesa y  
· europea. Su *Tratado de metafísica* (1734) constituye su modi-  
· ficación deísta del cristianismo. La idea de trascendencia, apa-  
· rece como un hecho cultural, de cuya demostración se infieren  
· la existencia del mundo físico y de la moralidad. De sus  
· diatribas, contra la corrupción en las cortes, las debilidades  
· políticas y los abusos político-administrativos, bajo la regen-  
· cía del Duque de Orleáns, resultan su encarcelamiento y des-  
· tierro, y luego el rechazo de Federico II de Prusia y la orden de  
· expulsión de París dada por Luis XV. A Voltaire le interesa,  
· sin embargo, reformar la monarquía absolutista, mejorar los  
· procedimientos judiciales y los manejos administrativos, bajo  
· la égida de un monarca presto a ilustrar la sociedad y la cul-  
· tura; legitima un despotismo ilustrado. Su publicación de *Trata-  
· do de la tolerancia* (1763) programa los ideales científicos y  
· políticos de la naciente burguesía, un proyecto que procedía  
· de la necesidad de una legitimación clasista.

· Otros de sus más conocidos textos: *Elementos de la filosofía*  
· *de Newton* (1737) y *Metafísica de Newton* (1740) indican las  
· influencias de la física clásica y del modelo empirista inglés de

la ciencia, o *Cartas filosóficas* (1768), su admiración por las libertades e instituciones inglesas y su crítica de Blaise Pascal. *El siglo de Luis XIV* (1751), *Ensayo acerca de la historia general y de las costumbres y el espíritu de las naciones, de Carlo Magno a nuestros días* (1756), *Historia del imperio de Rusia bajo Pedro el Grande* (1759), *Ascenso y caída de los romanos* (1776), *Filosofía de la historia* (1765), explican la idea volteriana de la historia, donde se refuerza su interés por la cultura universal y el patrimonio intelectual y moral de la humanidad. Le interesa una historia del cómo en la diversidad de las culturas eurooccidentales, americanas y orientales. La teleología divina tradicional es desplazada por la teleología histórica moderna, que muestre a la posteridad el espíritu del siglo, sus costumbres, instituciones, artes: su reformulación del tratamiento de la historia.

Merecen mención su *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756), donde se replantea su visión optimista del mundo, *Cándido o el optimismo* (1759), su crítica del optimismo de Leibniz y la idea de que este es el mejor de los mundos posibles, como de la armonía del todo de Shaftesbury. También cabe destacar su *Diccionario filosófico* (1764), *El filósofo ignorante* (1766) y *Comentario al libro sobre delitos y penas de Beccaria* (1766), entre otros.

### Julien Offray de La Mettrie (1709-1751)

La Mettrie es el primero en consagrarse al materialismo en Francia. Filósofo de vocación y médico de profesión. Influidó por el sensualismo de Locke, la física mecánica de Newton, la crítica del cartesianismo y la radicalidad del ateísmo de Pierre Bayle, concede prioridad a las estructuras físico-sensoriales en su metodología.

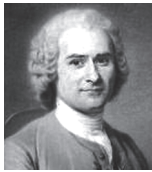
Sus investigaciones científico-naturalistas profundizan en el estudio de las relaciones entre fisiología y psiquis, entre materia y espíritu. La experimentación científica condiciona la aparición de su preocupación por la fisis natural y humana. El estudio de la corporalidad, la observación de su movilidad y de los procesos fisiológicos, el examen de las funciones orgánicas del cerebro, explican la inexistencia de la divinidad como sustrato último, la idea de trascendencia se sacrifica a la ciencia. Y a la par, se sacralizan la idea de la materialidad del mundo y de su movimiento inherente. Su cultura intelectual científica y laica, su concepción ética hedonista, le ganan censura, persecución, destierro y la pérdida de la protección de Federico II de Prusia.

Su *Historia natural del alma* o *Tratado del alma* (1745) perfila su sensualismo metodológico, la relación de dependencia a los sentidos y a la organización física de las ideas. El año 1748 es prolífico para la creación literaria de La Mettrie, escribe su obra más conocida: *El hombre máquina*, publica su *Discurso sobre la felicidad* y aparece *El hombre planta*. Su materialismo



se contamina del mecanicismo cartesiano y lo reformula a la extensionalidad de la materia cartesiana, y su carácter pasivo, la complementan la movilidad y sensoriedad esenciales de lo material, mientras al dualismo cartesiano, alma-cuerpo, opone la base y funciones fisiológicas determinantes de la vida psíquica. La naturaleza-material es sustrato único, en la multiplicidad de sus formas, de los reinos de inteligible y lo moral: su monismo materialista. La idea de máquina asemeja al sujeto al contexto de industrialización y maquinización continental a mediados del siglo XVIII y, su vez, el hombre es concebido como materialidad mecánica, separado del objeto, contemplativo. El determinismo en su gnoseología vulgariza su ética, reduciendo a la sensoriedad, la felicidad y la moral. Sus textos *El sistema de Epicuro* (1751) y *El arte de gozar o escuela de la voluptuosidad* (1751) profundizan su realismo moral. La superación al fatalismo de su propia dicotomía sujeto-objeto, hombre-máquina, la resuelve, de una parte, en la imagen naturalista del hombre-planta, que ilustra con más claridad la idea de un organismo viviente y autosuficiente, y que convive con la imagen del hombre-máquina y, de otra parte, en un mesianismo cognitivo, una idea de educación *per se*, puente posible en la reforma de la cultura y brecha gnoseológica que cuestionaría el axioma mecanicista.

### Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)



Reconocido filósofo y enciclopedista francés, ginebrino de nacimiento e hijo genuino del iluminismo. Su atipicidad respecto de su tradición la marcan su crítica de la modernidad tecno-científica, de las desigualdades sociales y de los modismos tradicionales. Es católico o protestante indistintamente, en lo que juegan razones o necesidades de índole personal y de lo que no debe traducirse una falta de sentimiento religioso.

Examina el divorcio entre el avance científico y técnico y el progreso moral en su discurso de 1750: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, premiado por la Academia de Dijón. Acerca del carácter histórico de los males sociales, reflexiona en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1753), dedicado a su Ginebra natal, donde cuestiona las formas socio-estructurales y políticas de dominio europeas, sin alcanzar a dilucidar el meollo contradictual de la propiedad estamental o privada.

Premiado o rechazado, se sumerge en la investigación filosófica e incursiona en la música, la botánica, la crítica histórica y del lenguaje. Polemiza con los enciclopedistas, en un clima de franca rivalidad, con Voltaire, en su *Carta sobre la providencia* (1756), o en su *Carta a D'Alembert* (1758). La idea de volver al estado originario humano y a su noción interior de lo justo, que esboza frente al público enciclopedista, era la del despojo de los vicios, de la *civilización del dominio*. Aparecen sus *Cartas morales* (1757-1758), *Julia o la nueva Eloísa* (1759), su ideal de comunidad política, *El Emilio o de la educación* (1759), su reflexión acerca de educación y religión, *El*

*contrato social o principios del derecho político* (1762), su reforma ético-política posible y modelo de lo justo, a partir de un cambio en la interpretación y función cultural de las instituciones, en la que no se distinguen ni el cómo, ni el sujeto del cambio, o bien, la reforma de la educación *per se* traería el perfeccionamiento de la cultura. De interés también resultan su artículo sobre “Economía política” en la *Enciclopedia*, sus *Cartas autobiográficas a Malesherbes* (1762), sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1762), y su *Proyecto de constitución para Córcega* (1762). Además de sus *Fragmentos políticos* o sus *Cartas escritas desde la montaña* (1763-1764), aparecen también sus textos autobiográficos *Diálogos de Rousseau con Jean-Jacques*, *Confesiones* (1767-1771) y *Ensoñaciones de un paseante solitario*, texto inconcluso de deconstrucción de la razón, contra la extrema racionalización y en busca de la naturaleza extraviada del hombre, entre otras.

## Denis Diderot (1713-1784)

Figura cimera del iluminismo francés. Promotor y director del *Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, conocido como la *Enciclopedia Filosófica*. Filósofo y científico naturalista, además de novelista y crítico literario. Estudió en el Colegio de los jesuitas de Langres y de París, y más tarde en la Sorbona. Le influyen el librepensamiento inglés, el sensualismo de Pierre Bayle, Condillac e Isaac Newton, el interés de Francis Bacon en el análisis de la relación filosofía-ciencias, el monadismo de Leibniz y la ética de Shaftesbury; de este último traduce al francés su título *Investigación sobre el mérito y la virtud* (1745).



Su crítica del cristianismo y la clerocracia francesa comienza con sus *Principios de filosofía moral* de 1745, pero ello no supone una dejación de la idea de Dios, sino una reinterpretación de la religión. Le serán insuficientes el deísmo de partida, como el panteísmo y el pansiquismo que emergen más tarde. *Pensamientos filosóficos* (1746) y su *Ensayo sobre religión natural* (1747) vienen a profundizar su inclinación deísta, mientras *Paseo de un escéptico*, de ese mismo año, descubre un panteísmo naturalista, en contradictual convivencia con su deísmo. Mientras se aguzan sus dudas, más cerca estará de la proscripción clerical y parlamentaria y de la cárcel. *Carta sobre los ciegos* (1749) y *Carta sobre los sordomudos* (1751) vienen a allanar la contradicción, a partir de la experimentación científica a la sazón.

Con la publicación de los primeros escritos enciclopedistas, Diderot está inmerso en el proyecto y pese a los obstáculos financieros, censatarios y políticos, ejercerá su directiva hasta el final del proyecto. Más que traducir la enciclopedia de Ephraim Chambers, que había sido la motivación inicial de la obra, redefine, amplía y actualiza el lugar y funciones del saber.

Publica en Londres *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* (1754), escribe sus dramas *Hijo natural* (1757) y

· *Padre de familia* (1758), publica su diario *Salones* (1759), su  
· *Carta sobre la tolerancia* (1760), *El sobrino de Rameau* (1761),  
· *Conversaciones entre D'Alambert y Diderot* (1769) y, en 1769,  
· se define explícitamente su materialismo filosófico con *El*  
· *sueño de D'Alambert* y la profundización de su fundamentación  
· fisiológico-material de los fenómenos psíquicos. Los cuer-  
· pos son agregados de átomos y movimiento. La existencia  
· está regida por la necesidad de una organización física, cósmica y humana. *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento* (1770) revitaliza su empirismo y la idea de la materialidad del mundo. Su ética advierte, azar, impulsos y voluntad de la corporalidad, la libertad ausente en su determinismo materialista.

· Escribe, además, *Suplemento al viaje a Bouganville* (1796), su  
· novela *La religiosa* (1796), *Jacques el fatalista* (1796) y, póstu-  
· mamente, se publican *La paradoja del comediante* (1830), *Joyas indiscretas*, *Pequeños papeles*, *Viaje a Holanda*, entre otras. Su biblioteca es comprada por Catalina II de Rusia ante la precaria situación económica del autor, en 1773, de quien acepta protección y el encargo de un programa para la creación de universidades.

### · Claude-Adrien Helvetius (1715-1771)



· Filósofo y médico. Nació en París y estudió en el Colegio parisino de los jesuitas "Louis le Grand". Designado recaudador general de las rentas reales, en 1738, conoció de cerca y siendo muy joven los manejos corruptos de la vida en las cortes y entre los estamentos privilegiados.

· Su crítica socio-filosófica lo sitúa entre las posturas intelectuales más radicales de la tradición iluminista en Francia y lo convierte en autor maldito. *Del espíritu* (1758) escandaliza a clérigos, políticos y autoridades civiles. Se le retiran los privilegios de edición y las protecciones reales. La conmoción se relaciona a su reformulación de la idea de igualdad rousseauiana, en un contexto de explícita denuncia y demanda social de reforma e igualdad fiscal, y de iguales derechos para clases diversas. A Helvetius le interesa una crítica a la pasividad del espíritu y a los prejuicios sociales, que enraíza en la igual capacidad racional humana y en la necesaria igualdad político-jurídica del género.

· Educar en el ejercicio de la crítica del egoísmo inherente a la naturaleza humana es parte del proyecto de reformas. Su crítica de los prejuicios tiene como centro la desmitificación de las virtudes apriorísticas del poder, la idea de superioridad auto-atribuida de la realeza en Francia, mecanismo de su reproducción eficaz. Sin embargo, un cambio de la mentalidad colectiva necesitaría de la reforma de la educación misma. Para Helvetius el cambio de principios educativos es posible solo en su relación con el Estado iluminista, en control de la creación racional. La reforma de la educación no es sin cambiar la sociedad.



*Del hombre, sus facultades intelectuales y su educación* (1772) trae propuestas programático-reformadoras puntuales: la redistribución gradual y equitativa de la tierra y los recursos, de la mano de la crítica de las arbitrariedades en la impartición de justicia y en materia de administración. Ello podría explicar por qué es este texto de publicación póstuma. Igual suerte correrá su *Ensayo sobre el pensamiento*, publicado en 1807, en el que se contraviene el carácter restrictivo de las religiones y el ascetismo cristiano, en particular. Se reduce a sensibilidad corpórea, la felicidad humana y el juicio a la percepción y el sentimiento; la extrapolación de elementos de su determinismo materialista a la comprensión de la ética. A la cualidad reduccionista de su concepción ética la acompaña su visión relativista y utilitarista: la variabilidad y temporalidad de las relaciones morales y la utilidad pública como normas a ser conservadas.

### Étienne Bonnot, abate de Condillac (1715-1780)

Fundador de la escuela sensualista en Francia. Estudió en el colegio de los jesuitas de Lyon y, además, en Saint-Sulpice y La Sorbona. Se había iniciado en el sacerdocio junto a su hermano, el abate de Mably, orientándose más tarde a la investigación y la instrucción. Fue miembro de la Academia francesa desde 1768 y preceptor del sobrino de Luis XV, Fernando de Borbón, hijo de los duques de Parma, hasta 1767, y allí escribe su *Curso de estudios para la educación del príncipe*, en 13 volúmenes.



A Condillac le interesaba el examen del problema del origen y estructura del conocimiento, como la crítica socio-política y de la cultura. Sus obras de juventud, marcadamente influidas por la filosofía de John Locke y su rechazo del innatismo de las ideas, establecen el origen sensorial del conocimiento y muestran interés en las funciones metodológico-culturales del lenguaje. En 1749, en su *Tratado de los sistemas*, aparece su crítica al espíritu geométrico y sistémico del siglo XVII, y su énfasis en la experimentación como único método de validez cognoscitiva. Su período de madurez comienza en 1754 con su obra cumbre: *Tratado de las sensaciones*, de relativa independencia respecto de su inclinación lockeana y donde aflora el problema cardinal de su sensualismo extremo. Al quedar la multiplicidad de lo real reducida a la percepción sensorial, podemos afirmar la existencia objetiva del mundo físico, pero no la posibilidad de un conocimiento cierto acerca de él. Este carácter insoluble que deriva de su generalización de la experiencia contamina su visión deísta de la religión, podemos comprender la idea de lo externo sensorial o divino, pero no comprobar su existencia.

Pese a su escepticismo y agnosticismo ante el conocimiento, aún en 1780, y por encargo del gobierno polaco, escribe su *Lógica elemental*, que contiene su crítica de las condiciones

socio-culturales absolutistas francesas y profundiza su concepción voluntarista de la cultura. Advierte el malestar como síntoma de la cultura eurooccidental, lo que reaparece en la filosofía posterior como inconformidad con la construcción subjetiva moderna. Propone desaprender el hábito de no cuestionar, la parálisis de la voluntad. Si bien la inmediatez de los hábitos facilitan el mimetismo y dificultan pensar antes de actuar, aún podemos rehacerlo todo, reformular la funcionalidad de la educación y reformar la cultura.

## Jean le Rond D'Alembert (1717-1783)



Connotado enciclopedista francés, nacido en París. Inició sus primeros estudios en el colegio jansenista de Mazarin, pero se distinguirá en el futuro por su idea de creación de una Academia científica, alejada del escolasticismo. Inclinado a la investigación científico-naturalista, matemática, literaria y curial, y partícipe de la crítica histórica, filosófica y política de Francia; representa el tono moderado y antidogmático del enciclopedismo. Su *Ensayo sobre la sociedad de gente de letras* contiene su contribución teórica y su posición respecto de la historia y la política de Francia. Recibe el influjo del sensualismo de Locke y Condillac, y hace aportes a las matemáticas, la dinámica y la medicina, que forman parte del cuerpo fuerte en la configuración e interés del proyecto enciclopédico. Es recibido en la Academia francesa tras su *Tratado de dinámica* (1743), en la que ejerce como secretario desde 1772. Publica su *Investigación sobre las cuerdas vibrantes* (1746) y entra a la Academia de Berlín.

Protegido de Federico II de Prusia, no se exime de los efectos de la política literaria censataria, las confrontaciones políticas, los problemas de financiamiento editorial y otros peligros, para el curso del proyecto enciclopedista que lidera, hasta su abandono en medio de las prohibiciones y la crisis de 1758, en torno a decretos clericales y monárquicos que prometían castigar a los quebrantadores del *status quo*. Se concentra en la necesidad de una academia científica, distinta del jansenismo (seguidores de San Agustín) y el tomismo de los jesuitas. Su obra contiene elementos de materialismo no mecanicistas, lo que no se traduce en una separación de sus inclinaciones deístas y las funciones morales de la nueva religión.

Autor del "Discurso preliminar" (1751), a la *Enciclopedia*, tiene en sus manos las claves ideológicas de un proyecto, la declaración de principios de la ilustración, la conciencia iluminista de sí misma. Resalta la dimensión revolucionaria del iluminismo en sus *Elementos de filosofía* y propone una nueva metafísica, reivindicadora de la experiencia y las relaciones entre los hechos en la historia. D'Alembert demanda libertad crítica pese a sus posiciones tibias respecto de los poderes monárquicos. Es ajeno al análisis de las contradicciones socio-clasistas francesas, como a las posturas más radicales y antimonárquicas de su tiempo.



## Paul Von, barón de Holbach (1723-1789)

Destacado filósofo y enciclopedista alemán. Nació en Edesheim, pero fue París el escenario de sus reflexiones científico-naturalistas y filosóficas. Le interesó, además, la filología y la colección artística. Holbach reunía en torno a su salón personalidades de la cultura de la época que, si bien podían rechazar su determinismo materialista y su ateísmo radical, los unía un diseño común de intereses y libertades civiles burguesas.

Recibió el influjo de la francmasonería, del sensualismo inglés de Bacon, Locke, Hobbes y del empirismo francés de Condillac y La Mettrie. Fue notable su contribución al texto enciclopedista en materia de geología, química y metalurgia, como sus traducciones de obras filosóficas.

En 1767 escribe *El cristianismo desenmascarado o examen de los principios y de los efectos de la religión cristiana*, que introduce su crítica de la religión, concebida como el más fuerte instrumento del absolutismo político. La idea se despliega en su *Sistema de la naturaleza, o sobre las leyes del mundo físico y del mundo moral* (1770), su obra más importante, publicada bajo el seudónimo de Jean-Baptiste de Mirabaud, que tipifica la crítica social del materialismo francés. Se examinan la instrumentalidad de las religiones y de la religiosidad como síntoma de temores e ignorancia y los prejuicios cimentados de las formas del poder absolutista, como problemas políticos.

La propuesta de un orden social nuevo suplantaba esta herencia sin pretender el colapso de la monarquía. El sistema de la naturaleza es la sociedad existente, determinada por leyes físico-sociales. No existe un plan divino, sino relaciones naturales, empíricamente constatables. Esperanza y expectativa social se traducían en pensamiento laico y ética liberalista y el amor propio, en garantía de la existencia social.

Aparecen más tarde los títulos *El buen sentido del sacerdote Meslier o Ideas naturales opuestas a ideas sobrenaturales* (1772), *La política natural* (1773) y *La moral universal* (1776).

## Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

Filósofo y teólogo, precursor del iluminismo en Alemania. Nace en Kamenz y era hijo de un pastor protestante. Orientado al estudio estético-filosófico, como tendencia intelectual característica del librepensamiento burgués alemán, se interesa por la literatura y su crítica, la dramaturgia y el arte. Graduado de Leipzig y Wittenberg, estudia además medicina e incursiona en la arqueología. Participa en la vida política, siendo secretario del gobernador de Breslau, Polonia, y en la fundación del teatro nacional de Hamburgo en 1767.

Recibió influencias heterogéneas de la cultura eurooccidental de Leibniz, Spinoza, Shakespeare. Berlín se convierte en el centro de su actividad intelectual, entabla relaciones con



· Voltaire y el poeta Ewald Christian von Kleist, además de  
· Friedrich Nicolai y Moses Mendelssohn. Publica el periódico  
· *Cartas sobre la literatura moderna* (1759-1765) en Leipzig, don-  
· de el genio nacional es reivindicado, su llamada de atención  
· al talento propio. Había escrito para el teatro *El joven eru-  
· dito* (1748) y *Los judíos* (1749).

· En 1766 aparece su ensayo *Laocoonte o los límites entre la  
· pintura y la poesía*, su definición estética, en distinción de la  
· ciencia y como expresión del espíritu iluminista. *Cartas so-  
· bre temas de la antigüedad* (1768-1769) y *Cómo representa-  
· ban la muerte los antiguos* (1769) documentan su investigación  
· arqueológica.

· Entre 1773 y 1781 está escribiendo sus *Contribuciones a la  
· historia y la literatura*, y en 1780 publica *La educación del  
· género humano*, consistente en superar el carácter restricti-  
· vo de la moral cristiana, lo que no implica la desmitificación  
· de su concepción histórica. Razón, naturaleza y humani-  
· dad, se identifican con Dios, que se nos revela a través de  
· la historia como la elevación espiritual ético-estética de-  
· seable. Aparece la huella del panteísmo spinosista y a la  
· par se introduce la idea de la religión como momento de la  
· experiencia.

### Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794)



· Filósofo, científico y político francés, el único iluminista de  
· Francia que vive el antes, el durante y el después de la Revo-  
· lución francesa de 1789. De formación jesuita e inclinado  
· decididamente a la investigación, escribe en 1765 su *Ensayo  
· sobre cálculo integral* e ingresa cuatro años más tarde a la Aca-  
· demia de ciencias y en 1782 a la Academia francesa. Desde  
· muy joven incursiona en las matemáticas, luego en la literatu-  
· ra, la crítica económica y política, hasta su propuesta consti-  
· tucional de reforma de la cultura.

· Desde 1773 aparecen sus elogios a importantes figuras de la  
· época y sus ideas reformadoras de la economía, antimonopoli-  
· listas e industrialistas, definitorias de su liberalismo políti-  
· co, hasta 1786 cuando le inspira el republicanismo político  
· de Montesquieu y Rousseau, y examina los principios libera-  
· les y fisiocráticos de Turgot en su texto *Vida de Turgot*; su  
· crítica del cristianismo llega con *Vida de Voltaire* (1789).

· La Academia de Berlín premia en 1777 su *Teoría de los come-  
· tas*, mientras en 1783 Francia proscribía sus *Crónicas de París*  
· o sus *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros* (1784), unos  
· años antes de la declaración de independencia de los Esta-  
· dos Unidos. Las luchas frente al yugo británico habían impac-  
· tado a las naciones europeas y llamado su atención.

Su crítica del absolutismo y las formas de la violencia inducen su rechazo de la época del terror en la Francia de 1793, no obstante, la acogida de su revolución. Había sido parte en la membresía de la Asamblea Legislativa y su presidente en 1792. Su actitud girondina le gana la expulsión de la Asamblea y su proscripción. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794-1795), pese a nacer a la sombra de la guillotina, formula su reforma de la constitución y la educación y se erige crítico de las formas de la violencia en la historia. La linealidad en su concepción del progreso humano determina la perfectibilidad indefinida de la especie, que se orientaría a la igualdad de derechos socio-clasistas y entre las naciones.

### Johann Gottfried Herder (1744-1803)

Filósofo y teólogo, crítico de la literatura, la historia y el lenguaje. Nació en Mohrunge, Prusia Oriental, educado bajo los códigos del pietismo paterno. Estudia medicina y se ordena pastor protestante en 1765. Conoce a Kant en Königsberg y, a través de él, a Rousseau, Hume y Wolff. Polemiza con el enciclopedismo de Diderot y D'Alambert.



A mediados de los años 60, durante su estancia en Riga, aparecen sus primeras reflexiones estéticas. *Fragmentos acerca de la literatura alemana moderna* (1766-1767) es su reivindicación de la espontaneidad y el genio nacional. La imitación de la literatura foránea alejaba a la Alemania del perfeccionamiento de lo propio. Su teoría del lenguaje se inserta en la preocupación alemana por la literatura nacional y la necesidad de establecer que la lógica del arte difiere de la lógica de la ciencia. La lógica de la simbolización artística define lo estético; desde sus *Silvas críticas*, de 1769, en disposición de examinar el lenguaje del arte. El problema del lenguaje domina su atención, es parte en la explicación del proceso del desarrollo humano. Su *Tratado sobre el origen del lenguaje* (1770), premiado por la Academia de Berlín, su *Diario de viaje* (1770-1771) y, más tarde, *Metacrítica de la crítica de la razón pura* (1799), ponen énfasis en el lugar de lo empírico en los usos de lenguaje y en la comprensión del pensamiento como lenguaje interior.

La preocupación por la literatura nacional y la diversidad cultural, los cánticos populares y la poesía, serán tratados desde *Sobre el estilo y el arte alemán* (1773), escrito con Goethe, a dos manos, ya siendo parte de la corriente prerromántica, *Sturm und Drang* (Tormenta e impulso), hasta *Otra filosofía de la historia* (1774), de cara al problema de la objetividad en el conocimiento y a la relación humanidad, culturas, hombre. Los cuatro volúmenes de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), reconocido como su texto cumbre, síntesis de su ideario estético-filosófico, acuñan su cristianismo

liberal y reconsideran el papel del cristianismo en la cultura eurooccidental; asociado a la capacidad humana de reconocimiento divino y a la idea de la religión como suprema humanidad. Entre otros de sus libros se hallan *Cartas para la elevación de la humanidad* (1793-1797) y *Escritos cristianos* (1794-1798).

Su crítica del universalismo iluminista y del elitismo intelectual de la clase media, sus reflexiones en torno a la historia y la cultura, lo colocan entre los más destacados librepensadores iluministas de Alemania.

## Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)



La más alta figura de la literatura alemana y genio de la cultura universal. Incursiona en la filosofía, la ciencia naturalista y el derecho. Nació en Francfort, de familia aristocrática e hijo de un funcionario del gobierno. Su inflexión de juventud hacia el romanticismo de la corriente literaria, *Sturm und Drang* (Tormenta e impulso), se conjuga con su comprensión de los motivos más fecundos del iluminismo, atravesados por un profundo sentimiento de independencia cultural y política para Alemania. Fue consejero político y director del teatro de Weimar. Cultivó la novela, el drama, la poesía, la música, la pintura y, paralelamente, la botánica, la mineralogía, la química y la anatomía. Son notables las influencias de Spinoza, Leibniz, Kant, Klopstock y Lessing, en su ideario estético-filosófico.

Sus obras tempranas *Las aflicciones del joven Werther*, parte del *Faust* y *Guillermo Meister*, impactan decisivamente el curso del romanticismo. *La naturaleza* (1781-1782), *La metamorfosis de las plantas* (1790), *Formación y transformación de la naturaleza orgánica* (1807), entre otras, demarcan sus intereses científico-naturalistas y sus concepción panteísta de la religión. Su vitalismo, no obstante, embarga su crítica de los vacíos del espíritu y de las investigaciones de la naturaleza en Alemania.

Su propuesta ideo-estética reivindica la vida, aborda la interioridad humana desde su íntima relación con la naturaleza y su creador. La poética en sus comedias, tragedias y pensamiento filosófico, emerge en *El capricho del enamorado* (1767), *Los cómplices* (1768), *Palabras primigénias órficas* (1820), entre otras.

Su humanismo liberalista y futurista se pliega a la creación y en torno a la naturaleza, mientras su propio determinismo naturalista se debilita ante la fantasía, el desbordamiento interior y la metamorfosis humana, sustentada en los gestos estéticos, configurativos de una racionalidad que reivindica la vida: su proyecto ideológico y cultural de cambios para su Alemania y en pro del destino cultural eurooccidental.

## Johann Christoph Friedrich Schiller (1759-1805)

Filósofo e historiador, figura cimera en la reflexión estética alemana y eurooccidental. Nació en Marbach (Württemberg), hijo de un cirujano al servicio del ejército, realiza estudios de derecho y medicina en una academia militar. Deserción de la vida militar e inmersión en la vida artística, como método, lo empujan de la cárcel a la proscripción y el clandestinaje.



La extensión y versatilidad de su obra sirven a satisfacer sus intereses artístico-literarios y sus inquietudes socio-políticas. Incursiona en la poesía, la tragedia y el drama, como en el análisis histórico-político-filosófico. Fue profesor de historia y estética en la Universidad de Jena. Participa del entusiasmo de 1789 y del desencanto de 1793, durante la época del terror jacobino, en Francia.

Schiller descubre, tras la pérdida de la armonía griega, los vacíos de la racionalidad occidental y renueva las dimensiones de la razón en la conjugación de espontaneidad y necesidad. El devenir estético de la razón transcurre mientras el hombre perfecciona sus instintos sensibles y formales, toda vez que los signos racionales modifican el reino de la inmediatez, el mundo de fenómenos dados. La idea de educación del sentir, del atreverse a conocer la vida, madura en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), idea que profundiza en su texto *Sobre las fronteras de la razón*, la razón estética como recurso de salida a la crisis de la racionalidad iluminista y como instrumento de emancipación intelectual y moral.

Entre otras de sus obras se cuentan *Historia de la insurrección de los Países Bajos* (1788), *Historia de la guerra de los Treinta Años* (1791-1793), parte de su interés de investigación histórico, *El teatro como institución moral* (1785), *De la utilidad de lo moral de las costumbres estéticas* (1793), *De la poesía ingenua y sentimental* (1795-1796), su poema "El ideal y la vida" (1796) y su *Oda a la alegría*, parte de la Sinfonía No. 9 de Ludwig van Beethoven.



# Selección de fragmentos y textos de los filósofos .....





# John Toland

## Cristianismo sin Misterios<sup>49</sup>

### (SELECCIÓN)

## De la razón

1. ...Los problemas en que se desglosa el asunto que nos ocupa se disponen en el orden que me propongo observar, y que es el siguiente: primeramente, mostrar qué se entiende por “razón” y cuáles son sus propiedades; a continuación, demostrar que ningún dogma evangélico contradice a la “razón”; y posteriormente probar, además, que ninguno es inaccesible a la razón y, por consiguiente, ninguno constituye un misterio, inescrutable.

### Capítulo 1. ¿Qué no es la razón?

2. Empecemos por lo primero, esto es, la razón. Me parece muy extraño que los hombres, en general, pueden necesitar que se les defina y explique de qué se valen para definir y explicar todo lo demás, o que no sean capaces de llegar a un consenso en cuanto a lo que todos —como ellos mismos afirman—, por lo menos en cierta medida poseen, y que constituye su único privilegio, en comparación con los animales y los seres inanimados, de los que se lisonjean. Pero, por experiencia, descubrimos que la palabra “razón” se ha convertido en vaga y ambigua como cualquier otra; aunque quienes no se dejan llevar vanidosamente por la extravagancia ni les excita el deseo de rivalizar, sustentan en el fondo de su alma un mismo criterio con relación a ella.
3. Se equivocan quienes consideran la razón como el alma vista de forma abstracta, pues lo mismo que la idea general del oro no es la guinea, sino cualquier moneda que tenga valor determinado y una presentación exterior adecuada a ella, la razón no es el alma misma sino el alma que actúa de modo particular y determinado.

En igual medida se equivocan quienes consideran como razón la regla y el vínculo o relación que existe, naturalmente, entre todos los fenómenos,

<sup>49</sup>Tomado de *Ciencias Filosóficas*, No. 2, 1976. Traducido del ruso por Juan Guerra, Sec. Traducciones DICT-UH.

ya que no son ellos sino los pensamientos los que el alma forma con relación a los fenómenos, en concordancia con el vínculo, la relación, etcétera, que existe entre ellos, los que pueden aspirar verdaderamente a que se les denomine así.

Tampoco aciertan más quienes denominan con esta palabra sus inclinaciones particulares o la autoridad de otros. Pero una idea más clara acerca de lo que es la razón, se tendrá a partir de los criterios que se expondrán a continuación.

4. Por experiencia, cada cual sabe que posee una propiedad o capacidad para formar las diferentes ideas de las cosas, para afirmar o negar, en dependencia de que las mismas, por apreciación propia, concuerden o no concuerden entre sí, y por tanto, para querer y desear lo que le parece bueno y detestar y evitar lo que le parece malo. La utilización correcta de todas estas capacidades es lo que denominamos sentido común, o en términos generales, razón. Sin embargo, que el solo acto de la percepción de las ideas por la mente ocurra mediante la penetración en ella de las sensaciones, por ejemplo, del color, de la figura, del sonido, del olor, etcétera, o, en cambio, que estas ideas sean simples acciones del alma, en sentido de lo que ella, como simple conciencia obtenga así del exterior, por ejemplo, el conocimiento, la afirmación, la negación, sin los cuales o con la consideración ulterior de las mismas, se trataría sólo de un acto de representación de tales ideas por la propiamente; hablando en rigor, no es la razón, porque el alma permanece pasiva por completo. Cuando el objeto correspondiente se muestra debidamente ante la vista, el oído o cualquier órgano de los sentidos se muestra debidamente ante la vista, el oído, o cualquier otro órgano de los sentidos, con la percepción necesaria para el caso, el mismo produce impresiones a cuya percepción no puede renunciar, al mismo tiempo, la mente. Y descubrimos que no puede evitar percatarse de sus propios pensamientos o acciones con relación a este objeto. Así, cuando mis ojos no están enfermos y los mantengo abiertos, como ahora, no sólo surge en mí la idea del cuadro que se encuentra ante mí, sino también sé, percibo y afirmo que lo veo, que me gusta, que lo estudio y que quisiera tenerlo. Y por tanto, formo, o, más bien, he formado por primera vez las ideas del conocimiento, percepción, afirmación, negación, estudio, deseo y anhelo y las ideas de todas las acciones restantes de la mente, las cuales de esta forma son provocadas por las impresiones sensibles procedentes de los objetos.
5. Entiendo por la palabra idea, la cual utilizo tanto ahora y seguiré utilizando aún más en el siguiente tratado, el objeto inmediato de la mente, cuando ella reflexiona, o cualquier pensamiento que utiliza la mente en relación a una cosa cualquiera, sea el pensamiento la imagen de cualquier cuerpo o de su reflejo, por ejemplo, la idea del árbol; o sea, en cambio, la sensación provocada por un cuerpo cualquiera, por ejemplo, la idea del frío y del calor, de los olores y de los sabores o, por último, un pensamiento simplemente intelectual o abstracto como por ejemplo, la idea de Dios y de los espíritus creados, de la discusión de la esperanza falsa, del pensamiento en general, y así sucesivamente.

## Capítulo 2. ¿En qué consiste la razón?

6. Pero a pesar de que estas ideas simples y claras contenidas de este modo en el gran depósito de la mente, no constituyen como fue señala-

do, lo que llamamos razón en el sentido estricto de la palabra, solo ellas componen tanto el material como la base esencial de todo nuestro pensamiento, el razonamiento (*reasoning*), ya que la mente, en el momento oportuno, las compara entre sí, las reúne en ideas complejas y las enriquece, las simplifica o las separa, cuando descubre si esto lo permite o no las condiciones en que ellas se forman. De modo que nuestro conocimiento, en esencia se reduce solamente a la percepción de la concordancia o la discordancia de un número mayor o menor de nuestras ideas, sea cual fuere esta concordancia o discordancia, y ya que esta percepción puede ser directa o indirecta, nuestro conocimiento puede ser de género ambiguo.

7. En primer lugar, cuando la mente, sin la ayuda de cualquier otra idea percibe directamente la concordancia o discordancia de dos o más ideas, por ejemplo; que dos y dos son cuatro, y que el rojo no es azul; a esto no se le puede llamar razón, aunque aquí se observa un alto grado de evidencia (*evidence*), ya que en este caso no hay necesidad de razonar o de comprobar, la evidencia excluye cualquier tipo de duda o de confusión. Tales postulados son tan claros de por sí, que no necesitan ser demostrados ya que su sentido es comprendido inmediatamente; y son conocidos, por lo general, como axiomas o máximas. Además, podemos ver fácilmente que su número es indefinido y no se limita sólo a dos o tres situaciones abstractas formuladas (como todos los axiomas) sobre la base de observar los fenómenos concretos, por ejemplo: el conjunto es mayor que cualquiera de sus partes, la "nada" (*nothing*) no puede tener ninguna propiedad.
8. Pero, en segundo lugar, cuando la mente no puede percibir directamente la concordancia o discordancia de determinadas ideas, porque no se les puede acercar bastante para compararlas, se vale de una o varias ideas intermedias para descubrir sus interrelaciones; tal y como ocurre cuando al medir con un metro dos casas distantes una de otra, uno descubre en qué medida concuerdan o no en longitud, lo que no podría determinarse con la vista. Así, en virtud de la fuerza del movimiento del aire y del espacio que el ocupa, uno sabe que posee densidad y extensión, y que por esto es un cuerpo (aunque no lo pueda ver) como los árboles o las piedras, con las que concuerda en las propiedades citadas. En este caso, la densidad y la extensión son la medida con la que se determina que el aire y el cuerpo son iguales entre sí, o que el aire es un cuerpo, ya que la densidad y la extensión concuerdan con ambos. Demostramos la divisibilidad de la partícula más pequeña de la materia, sólo imaginables, demostrando que todos los cuerpos son divisibles porque cada partícula de la materia es en igual medida un cuerpo. Y de manera semejante, en virtud de la divisibilidad de todos los cuerpos vivos se llega a la conclusión de su mortalidad. Este método del conocimiento se llama propiamente razón (*reason*) o demostración (*demonstration*); y el anterior, evidencia o intuición. El mismo se puede definir de la forma siguiente: la facultad del alma que demuestra la certeza de algo dudoso o confuso, al compararlo con algo conocido a cierta ciencia.
9. De esta definición se deduce con toda evidencia que la idea intermedia no puede servir de demostración, si su concordancia con ambas ideas del problema abordado no es evidente, y que si para revelar la concordancia de las ideas iniciales se necesita más de una idea, la evidencia es necesaria para cada una de ellas. Es así, porque si la unión de todas las partes de la demostración no es irreprochable, en general, no podemos estar

seguros de la conclusión o deducción mediante la cual unimos los dos extremos; de modo que aunque la evidencia excluye la razón, en resumidas cuentas, toda demostración, se hace evidente. Es aún más claro que cuando no tenemos noción o idea de una cosa, en general no somos capaces de razonarla; pero cuando no encontramos las ideas, incluso intermedias, que deben mostrar la concordancia o discordancia necesaria y constante, entonces no podemos ir más allá de la probabilidad. A pesar de que tenemos la idea de lo habitable y la idea de la Luna, no tenemos la idea intermedia que mostraría el vínculo necesario entre ellos, para que nos obligara a llegar a la conclusión de que el mencionado planeta es habitable, por verosímil que pueda parecer. Entonces, ya que la probabilidad no es conocimiento, elimino todas las hipótesis de mi filosofía, pues aunque las reconociera, mis conocimientos no aumentarían en lo más mínimos y en vista de que entre mis Ideas no se manifestaría ninguna relación evidente, existe la posibilidad de que tome la parte errónea de la cuestión por la verdadera lo que equivaldría a una ausencia total del conocimiento sobre la cuestión tratada. Cuando adquiero conocimientos, obtengo todas las satisfacciones que lo acompañan; cuando logro sólo la probabilidad, me abstengo de expresar mi juicio, y si vale la pena gastar esfuerzos busco lo incuestionable.

### Capítulo 3. Acerca de las posibilidades de obtener conocimiento

10. Además de aquellas propiedades de la razón que ya hemos explicado, nos queda aún diferenciar muy minuciosamente en ella, los métodos para obtener el conocimiento a partir del convencimiento, pase la negligencia de realizar esta diferencia perceptible con facilidad, lleva a los hombres a infinitos errores, lo que demostraré antes de que termine mi trabajo. Denomino métodos de obtener conocimiento, aquellas vías, con cuya ayuda cualquier cosa, nos es simplemente conocida sin exigir obligatoriamente que estemos de acuerdo con ella. Entiendo por base de la convicción aquel comienzo, mediante el cual juzgamos toda la verdad y que es aceptado por la mente de modo irrefutable. La experiencia y la autoridad son los métodos para obtener el conocimiento. La experiencia [...] puede ser externa, ya que nos da la idea de los objetos sensibles; o interna, la cual nos muestra la idea de la acción de nuestra propia mente. Esto es una fuente común y de apoyo de todos nuestros conocimientos; y no podemos obtener la idea por cualquiera otra vía, hasta que no tengamos nuevos órganos o nuevas facultades.
11. La autoridad, llamada incorrectamente así, es como si todas las comunicaciones notificadas por ella debieran aceptarse incondicionalmente y no someterlas al análisis, sean humanas o divinas. Se llama autoridad humana a la moral evidente, cuando por ejemplo, creo en la comunicación juiciosa de mi amigo, porque no tengo base para sospechar de su falsedad y él no tiene ningún interés en engañarme. Así, todos los hechos posibles de la realidad, están debidamente testimoniados por los contemporáneos como conocidos y posteriormente narrados por otras personas pertenecientes a otras épocas y pueblos, que con diferentes intereses, no se van a engañar a sí, ni van a actuar en confabulación para engañar a los demás (en todo caso, por justeza, no es posible sospechar de ellos); los cuales debemos percibir como definidos e indudables como si los viésemos con nuestros propios ojos o los escuchásemos con nuestros propios oídos.

Gracias a este método creo que existió la ciudad de Karfaguen, que vivió el reformador Lutero y que existió el reinado de Polonia. Cuando todas estas reglas se unen en cualquier hecho de la realidad, entonces acepto esto como prueba que no es más que el testimonio irrefutable correspondiente a hechos auténticos. Pero si faltan algunas de estas condiciones, entonces es indefinido o en el mejor de los casos solamente probable, que para mí no tiene gran diferencia.

12. La autoridad de Dios, o la revelación divina, es la manifestación de la verdad por la propia verdad que no puede mentir. Esto se detallará más adelante, en el capítulo 2 de la parte siguiente. Todo lo que existe en la naturaleza lo podemos conocer precisamente por cualquiera de estos tres métodos: la experiencia sensible, la inteligencia y la revelación humana o divina.

## Capítulo 4. Acerca del fundamento del conocimiento

13. En vista de que nos engañamos muy fácilmente si no tenemos algún principio factible, frecuentemente podemos aceptar cualquier suposición dudosa por un axioma, los cuentos de las abuelas por moral indudable, y el engaño humano por revelación divina. La evidencia es principio infalible, o base de todo el conocimiento verdadero, que consiste en la concordancia precisa de nuestras ideas o pensamientos, con el objeto o cosa sobre el cual pensamos, pues en la medida en que tenemos solamente ideas y no a los objetos mismos, es precisamente sobre la base de las primeras que debemos hacernos juicios sobre los segundos.
14. Por consiguiente, como la idea representa los objetos, su evidencia, como es natural, consiste en su propiedad de tener que representar los objetos con veracidad. No pienso que para cada idea haya una representación perfecta, la cual exprese que por ejemplo, la idea de la longitud y del movimiento en mi mente se parecen a la longitud y al movimiento de una pluma que sostengo en mi mano; ya que algunas de las ideas son sólo el resultado de la acción de fuerzas determinadas, que poseen las partículas de los cuerpos las cuales nos provocan sensaciones especiales; así la dulzura del azúcar y el frío del témpano de hielo les son inherentes en igual medida, que el dolor del cuchillo que me cortó o el asco de la fruta con la cual me harté. A pesar de que esas ideas, que surgen de objetos determinados (ocasionalmente), no existen fuera de nuestra imaginación; sin embargo, la satisfacción, la insatisfacción y otras cualidades estimulantes nos muestran el bien o el mal que nos pueden causar los objetos, lo cual hace su conocimiento tan beneficioso, como el conocimiento de aquellas propiedades que existen en los objetos mismos.
15. ¿Sin el calor y la luz del fuego para qué serviría su forma y magnitud? ¿Y qué determina el valor del ámbar crudo sino es el aroma? Entonces la causa por la cual tengo la idea de una rosa, evidentemente, es la representación real que de ella percibo. Sé que ello es verdadero porque la rosa debe conservar todas aquellas propiedades que muestre su idea, sean reales, como el tallo y la forma, sean ocasionales (la acción sobre los órganos de los sentidos) como el color, el gusto y el olor. No lo puedo dudar porque estas propiedades deben pertenecer a la causa que provoca la idea, a “la nada”, o ser los frutos de mi propia mente.

Pero el vacío no puede tener ninguna propiedad y no puedo crear ni una idea por mi parecer y no puedo apartarme de la percepción de la idea cuando los objetos actúan en mis sentidos, como consecuencia de esto hago la conclusión de que las propiedades de la rosa no son los frutos de mi imaginación, sino de la causa que provoca la idea, o sea, del objeto.

15. La evidencia de la idea de la acción de la inteligencia es irrefutable, así como la evidencia de nuestra existencia y si como resultado de alguna situación completamente imposible, ponemos en duda lo último, entonces esto sirve sólo para darnos aún mayor seguridad de la existencia, ya que además de la suposición inevitable de nuestra existencia en la misma confirmación —dudo si existo— también está claro, que el fenómeno que expresa duda debe ser por necesidad en igual medida lo que el fenómeno que expresa la confirmación y este algo lo denomino —el yo—. Ahora exijamos solamente esta evidencia: rigurosamente, en todos los casos de conformidad o inconformidad de nuestras ideas en relación a los fenómenos puramente especulativos; y en la medida de las posibilidades, en lo habitual y cotidiano (pues en ellos a veces, por necesidad, hay que admitir la probabilidad para compensar la falta de pruebas); y sin confiar en la autoridad (que cubre nuestra pereza), el movimiento hacia el infinito que provoca escepticismo, podemos buscar la verdad exitosamente y sacarla a la luz de todas aquellas cuevas subterráneas donde, como se piensa, está escondida.

Hasta ahora la evidencia es nuestra guía; no podemos equivocarnos y lo haremos sólo cuando nos apartamos de ella, cuando abusando de nuestra libertad, neguemos algo que le pertenece, o le atribuyamos lo que no vemos en su idea. Esto constituye la fuente principal y general de todos nuestros errores.

16. Sin embargo, Dios, el sabio creador de todo, cuyo nombre debe pronunciarse con veneración y sobre quien debe siempre meditarse, nos dio las capacidades de percibir los fenómenos y extraer nuestros juicios sobre ellos, nos dio también la capacidad de abstenernos de expresar juicios en relación con todo que no es determinado y estar de acuerdo sólo con lo que claramente percibimos y con nada más. Él solamente no nos pone ante la necesidad de equivocarnos, sino al contrario, nos coloca en una situación privilegiada, brindándonos por una parte la facultad de protegernos del prejuicio o de la imprudencia, al concedernos la libertad de elegir sólo lo que es indiferente o en sí dudoso y confuso; por otra parte Él se preocupó porque pudiéramos diferenciar concebir la verdad, haciéndolo de tal forma que no podemos dejar de estar de acuerdo con lo evidente. Debemos creer, por necesidad, que una misma cosa pueda ser y no ser al mismo tiempo, es imposible. En efecto, nadie nos puede persuadir de que haya que dudar de esto. Mientras no obtengamos la prueba correspondiente, no tendremos que reconocer que la naturaleza no resiste al vacío (*void*) o que la Tierra realiza una vuelta alrededor del Sol todos los años.
17. Si las personas expresan si reflexionar su aprobación, bien porque opinan que la búsqueda de la verdad está acompañada de dificultades mayores que las que son capaces de superar, bien porque, les parece que lo saben todo, en ello radica su culpa.

Por eso achaquemos todos nuestros conceptos falsos a nuestra propia prisa y falta de atención. Confesemos que nosotros mismos nos busca-

mos una muerte rápida, y con alegría agradezcamos a nuestro buen guía que nos ha unido por una ley, que nos compromete a inclinarnos ante la luz y la grandeza de la evidencia. Efectivamente si nos indujeran a equivocar conceptos claramente definibles, entonces no pudiera haber nada definido; ni la conciencia, ni el mismo Dios se tomaría en consideración, no podría existir ninguna sociedad o estado. Pero en igual medida, es justo también, que si no pudiéramos abstenernos de expresar nuestra conformidad con afirmaciones dudosas o confusas, entonces la bondad todopoderosa sería la verdadera causa de todos nuestros errores (lo cual es imposible).

18. Se puede preguntar, ¿por qué a veces no se aprueban las afirmaciones verdaderas, si la evidencia necesariamente lo requiere? Respondo: porque las confirmaciones no se han hecho evidente, ya que lo claro y lo impreciso son conceptos relativos, y lo que para mi es una cosa, para otro puede ser lo contrario. Si el objeto de la conversación se expone con palabras incomprensibles para el oyente, si no está demostrado que concuerda con otras verdades ya absolutamente claras, o no se hace en la conversación, entonces el oyente no puede comprenderlas. De igual manera, sino se mantiene el orden natural de las cosas y la simplicidad debida, no puede comprender si son evidentemente verdaderas o falsas, y por eso se abstiene de expresar su juicio (si no influye en él ningún sentimiento) donde quizás otro se siente plenamente satisfecho. De aquí que muchas veces atribuyamos, con indignación y asombro, a la ignorancia y la terquedad de otros lo que es fruto de nuestro propio razonamiento confuso, ya que nosotros mismos hemos procesado con poco cuidado nuestras propias ideas, o hemos utilizado intencionalmente expresiones ambiguas, u otras de las que la otra persona no tiene ni la menor idea o las que tiene difieren de las nuestras.



# Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury

Los moralistas<sup>50</sup>

(SELECCIÓN)

## Primera Parte

### Capítulo I. La Moral

Pero por muy bajo que haya caído la filosofía, si se admite que de ella forma parte la moral, por fuerza también la política ha de corresponderle. Porque para comprender las costumbres y las leyes de los hombres en comunidad se hace necesario estudiar al hombre individual; hay que conocer a la criatura en sí misma, antes de considerarla en compañía, esto es, cuando participa de un Estado, o se agrupa en pueblos y comunidades. Nada más familiar que la reflexión acerca del hombre en su condición de miembro de una sociedad, en sus relaciones nacionales ya como miembro natural, ya naturalizado. Sin embargo, considerarlo en su calidad de ciudadano o miembro del mundo, rastrear su linaje hasta llegar a encontrar sus fines y su esencia en la misma naturaleza, sería cosa que podría parecer a algunos especulación prolija o superflua.

Tal vez pueda alegarse, como causa de esta timidez general en lo que a cuestiones morales se refiere, que las gentes a quienes más correspondían ocuparse de estas cosas, lo hicieron de manera tal que los mejores de entre ellos quedaron desconcertados con las empresas. El asignarse su consideración a la escolástica hizo que el asunto mismo se conformara al modo y manera de la misma. Hay sitios formales y fijos en los que, parecería, ya se ha dicho y enseñado todo lo que había que decir y enseñar sobre estas graves cuestiones. En sociedad no se puede dar cuartel a nada semejante. La sola mención a cuestiones de esa índole provoca malestar y mal humor. Si es saber lo que se nos presenta, lo llamamos pedantería; si moralidad, entonces decimos que se nos está sermoneando.

<sup>50</sup>Tomado de Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 1965.

## Capítulo II. De la misantropía

Perdóname, Pelemón, dije; veo que estás ofendido y no sin razón. ¿Mas qué me dices si te compenso por esta conducta escéptica mía, haciendo uso de un privilegio escéptico y afirmando rotundamente la causa a la que hasta ahora me oponía? No imaginas que atreva ni siquiera a aspirar a convertirme en defensor de la religión revelada, o de los santos misterios de la fe cristiana. Soy indigno de una tarea semejante, sin contar, con que con ello la profanaría. Yo sólo hablo de filosofía. No pretendo intentar aquí sino lo que está a mi alcance; hacer frente a los principales argumentos del ateísmo, y restablecer lo que ofrecí desatar en el sistema del teísmo.

### *Del deísmo*

Tu proyecto, dijiste, intenta reconciliarme con tu carácter, del que yo empezaba a desconfiar. Pues por muy adverso que yo fuera a la causa del teísmo, o al nombre que delata en cuanto excluyente de la revelación, tenía yo para mí que, en sentido estricto, necesario era reconocer que la raíz de todo estaba en el teísmo y que para ser buen cristiano menester era, antes que nada, ser buen teísta. Pues al teísmo sólo se puede oponer el politeísmo y el ateísmo; no tengo tampoco paciencia para escuchar cómo se vitupera al deísta (el más encumbrado de todos los hombres) y se lo opone al cristianismo. Como si nuestra religión fuera una especie de magia que no dependiera de la creencia en un único ser supremo. O como si la firme y racional creencia en tal ser, fundamentada en razones filosóficas, lo descalificará a uno para creer en otra cosa. Excelente conjetura; mas para quienes están naturalmente inclinados a no creer en la revelación, o para quienes por vanidad afectan tener libertad semejante. [...]

## Capítulo III. De la sociedad, de la virtud, del universo

El goce de una belleza singular no basta tampoco para satisfacer a un alma entusiasta que aspira a combinar otras bellezas y quiere saber mediante qué coalición de las mismas se puede constituir una sociedad bella. Ella tiene siempre presente la sociedad, la amistad, los parentescos, los deberes; examina con qué armonías del espíritu individual se compone la armonía general para que se realice la felicidad de todos.

No satisfecha con el bienestar público de una sola comunidad, se forja, el alma entusiasta, un objeto más noble, y con sentimientos así ensanchados busca el bien de toda la humanidad. Ella mora gozosa en la razón y en el orden en que os fundan aquella justa proporción y aquellos nobles intereses. Las leyes, las constituciones, los ritos civiles y religiosos; todo lo que civiliza y pule a la inculta humanidad; las ciencias y las artes, la filosofía; la moralidad, la virtud; el mejoramiento de las condiciones humanas, el perfeccionamiento de la naturaleza del hombre, son sus más caras esperanzas, este es el hechizo de la belleza que le atrae.

## Segunda Parte

### Capítulo I. De Filocles a Palemón

#### *De la felicidad. Del bien*

Según esta regla, Teocles, díjele, no habría ni felicidad ni bien en la tierra, pues si el goce pronto acaba y se torna penoso, se muda en otra cosa, esta a su vez en otra, y así indefinidamente. Estoy seguro de que si la soledad sirviera de remedio o escapatoria para las cosas del mundo, no habría en cambio nada que sirviera de escapatoria a la soledad que sin embargo lo necesitaría más que ninguna otra cosa. De modo que no podría haber ningún bien fijo o constante. Y la felicidad sería inalcanzable; sólo podría encontrársela en el cambio continuo.

Ah, Filocles, replicó, me complace comprobar que por mucho que te extravíes vas tú en pos de la felicidad y el bien. Pues aunque dudes de que tal cosa exista, basta para no perder las esperanzas, con qué razones. Mira cómo sin darte cuenta te has comprometido. Pues si crees haber destruido el bien porque de todo lo que tú puedas pensar tal, no hay nada que lo sea constantemente, has fijado entonces la máxima (muy justa a mi juicio) que dice: "Nada que no sea constante puede ser bueno". Admito, dije, que las satisfacciones mundanas que yo conozco son todas inconstantes. Las cosas que las proporcionan nunca son estables, y el mismo bien, sea lo que fuere, depende no menos del humor que del azar. Pues lo que el azar no destruye, lo destruye el tiempo. La edad, el cambio de humor, la diversidad de pensamientos o de pasiones, nuevos compromisos, giros de la vida o de conversación, bastan; el más mínimo de estos cambios es fatal y suficiente por sí para destruir la felicidad.

Pues aun cuando el objeto siguiera siendo el mismo, el goce que de él se tuviera cambiaría y el efímero bien expiraría. Mucho me asombraría que pudieras tú citar una sola cosa de la naturaleza que no cambiara, que no estuviera sujeta al mismo destino de saciedad y hartazgo.

Advierto, entonces, replicó, que la noción corriente de bien no alcanza a satisfacerte. Logras, en efecto, mostrarte escéptico donde otras sólo vacilarían. Pues en este punto casi todo el mundo filosofa dogmáticamente. Todos concuerdan en una cosa: en que "el verdadero bien es el placer".

#### *Del placer*

Quizá lograra satisfacerme si me informaran, díjele, de qué placer, o de qué género de tal se trataba, si se fijara de una vez por todas la verdadera especie y clase a que debería pertenecer para que siguiera siendo el mismo y resultara igualmente deseable. Mas puesto que voluntad y placer son sinónimos; puesto que todo lo que nos agrada se denomina placer, y no elegimos ni preferimos sino lo que nos agrada, insensato sería afirmar: "el placer es el bien". La cuestión se reduciría entonces a saber si experimentamos el placer más justo o si elegimos lo que tenemos que elegir.

Pues por muy gozoso que se muestre el niño con sus pompas, o cualquier otra cosa que atraiga sus tiernos sentidos, no podemos por cierto admirar ese goce suyo, ni imaginar que posea ningún extraordinario bien. Sus sentidos, sin embargo, son tan agudos y susceptibles al placer como los nuestros. Lo mismo hemos de concluir por fuerza con respecto de los animales,

que en lo que a vitalidad y sutileza de los sentidos se refiere son, muchos de ellos, más aventajados que nosotros. Y en cuanto a algunos bajos y sórdidos placeres de la especie humana, por mucho que se los goce y se los aprecie, jamás podría yo darles el nombre de felicidad o bien. [...]

#### *De la moral*

Adornada con gracias y beneficios miles, ¿serías incapaz de imaginar la gracia o la belleza de aquella libertad original e innata que nos libera de tantas tiranías congénitas y nos hace poseedores de nosotros mismos, nos hace ser nosotros mismos e independientes? Es esta, tengo para mí, una suerte de propiedad tan sustancial como la que nos proporcionan nuestras tierras y nuestras rentas.

Yo creería, dijo continuando con el tema, que muy bien podría pintarse el retrato de esta señora, la moral, de la misma manera como se pinta a su hermana, la política, a quien tú tanto admiras y a quien describías “en su atuendo de amazona con un cierto aire varonil que mucho le sentaba”; llevarla por guardia, a modo de escudo, la ley con sus tablas escritas; por séquito las riquezas, el comercio y la abundancia con su cornucopia; y por cortejo, jugando cual niños, las artes y las ciencias. El resto es fácil de imaginar: el triunfo sobre la tiranía y las licenciosas reglas de la lujuria y las pasiones. ¡Mas cuál no sería el triunfo de su hermana! ¡Qué monstruos de pasiones salvajes no habría subyugado! Por ella la orgullosa ambición, la lujuria, el desorden, el desenfreno —con todos los otros demonios que se desatan en el corazón humano— encadenados serían. Y cuando la misma fortuna, reina de las lisonjas, y aquel príncipe del terror, la muerte, se arrastraran, cautivos, tras su carro triunfal, ¡cuán natural parecería contemplar de nuevo a la fortaleza, la magnanimidad, la justicia, el honor y toda la pléyade de acompañantes que trae consigo este nuestro íntimo huésped, la señora libertad! Y ella, cual recién nacida diosa, adornaría la carroza de su madre; no renegaría de su humilde cuna en la templanza, madre protectora de todas las virtudes a quien, al par que a Cibeles, madre de los dioses, se podría representar arrastrada por sometidos leones que no se revelan contra el yugo en la cabeza un tocado en forma de torre, imagen del poder de resistencia y fortaleza de ánimo.

#### *De la virtud*

Con este cuadro había proporcionado Teocles, advertí, entretenimiento a sus huéspedes, quienes a partir de este bosquejo por él trazado, se dieron a proyectar otros sobre el mismo tema, copiando en esto a los antiguos; a todos agotaron, incluyendo a Pródico y a Cebes.

Señores, dije, estas descripciones que acabáis de hacer, son sin duda las más bellas; pero después de todo, y no obstante haber mostrado a la virtud con toda la gloria y el esplendor que os pliego, yo voy a mostrar un cuadro, opuesto a aquel, donde podréis ver el mismo triunfo pero invertido; cautiva la virtud; sometida a un orgulloso conquistador, degradada, despojada de todas sus honras y tan mutilada que no haya en ella rasgo alguno de auténtica belleza.

Les propuse continuar, mas no pude, pues se me opusieron violentamente los otros dos invitados quienes afirmaron que jamás admitirían un cuadro de tal modo detestable. Uno de ellos, caballero muy solemne algo entrado en años, me dijo en tono agrio y contemplándome con expresión severa, que él hasta ahora había puesto en mí alguna esperanza, a pesar de advertir

la libertad con que yo me expresaba y de oír cómo se me calificaba de apasionado amante de la libertad. Mas le apesadumbraba ver que mi principio de la libertad llegaba incluso a despojarme de todo principio (así se expresaba), y nadie, en su opinión, sino un libertino, podría aprobar una definición de la virtud que sólo el ateo tendría la insolencia de permitirse.

Mientras tanto Teocles se mantenía en silencio. Advertía que a mí no me inquietaban los adversarios, pues permanecía con los ojos fijos en mí esperando me dijera algo. Hasta que por fin, con un profundo suspiro, me dijo: “Filocles, ¡cuán bien has sabido apoderarte de esa causa que te has propuesto defender! Cuán bien conoces el modo de sacar ventaja para la peor de las causas, del manejo imprudente a que someten a las mejores, quienes se empeñan en defenderlas. Yo por mi parte no me atrevo, como lo hacen mis dignos amigos, a afirmar que sólo el ateo carga a la virtud con semejante peso, ni a pintar de ella un cuadro tan desdichado. No. Otros hay demasiado oficiosos como para que se sospeche que en realidad le hacen más daño, aunque de cariz diferente.

”Que la virtud pueda (dijo volviéndose a sus huéspedes), con ciertos visos de razón tornarse víctima, según tan vehementemente ha afirmado Filocles, es cosa que os parecerá extraña. Difícil os resultará imaginar un fundamento tolerable para tal espectáculo. En este triunfo inverso esperásteis quizá ver exaltada la figura de algún conquistador foráneo: fuera este el vicio mismo, o el placer, el talento y la filosofía espuria, o alguna falsa imagen de la verdad o de la naturaleza. ¡No imaginábais, sin duda, que el cruel enemigo que se opondría a la virtud, iba a ser la religión misma. Mas recordaréis que aun inocentemente y sin ningún pérfido designio, traicionan a la virtud, quienes se proponen magnificar al máximo la corrupción del corazón humano; quienes denunciando la falsedad de la humana virtud, creen exaltar a la religión. ¡Cuántos escritores religiosos, cuántos sagrados expositores hay que desenvainan su espada para castigar a la virtud moral como si fuera una especie de hermanastra o rival de la religión! ‘Ni nombrar a la moralidad; nada puede pretender la naturaleza: la razón es el enemigo; la justicia un desatino; y la virtud sólo miseria’. ¿Quién no iba a ser depravado si pudiera elegir? ¿Quién se iba a abstener, si no fuera por el temor del más allá?”

Por cierto, dijo el anciano interrumpiéndolo, si fuera este el triunfo de la religión, tan grande sería que ni siquiera su mayor enemiga, en mi opinión, lo negarla. Mas aún pienso, con permiso de Filocles, que no habla mucho en favor de la religión, el hecho de que haya fanáticos que crean se deba sacrificar a la virtud para honrarla.

Quizá sal sea, dije, mas admitirás que existen en el mundo muchos de estos fanáticos. Y que existe una cierta armonía entre este celo y lo que tú llamas ateísmo, ya has oído a Teocles admitir. Mas dejemos que se explique, si es que desea mostrarnos lo que piensa de la generalidad de los escritores religiosos y de sus métodos para enfrentarse con el enemigo común, el ateísmo. Es este un tema que quizá necesite aclaración. Pues es notorio que los opositores del ateísmo escriben basándose en principios opuestos unos a otro, tanto, que parecerán refutarse entre sí. Muy celosos son algunos de estos sostenedores de la virtud, y en este punto también realistas. Otros podrían denominarse silo nominalistas de la moral, pues afirman que la virtud es en sí misma nada, sino hija de la voluntad, o simple un nombre que la moda otorga. Lo mismo ocurre con la filosofía natural. Hay quienes

adoptan una hipótesis, otra. Me gustaría poder conocer los verdaderos momentos; saber distinguir a los que verdaderamente reiteran todos sus antagonistas y no sólo a los ateos; a los que defienden la causa conjunta de la virtud y la religión.

En esto, Palemón, se cumplieron mis deseos. Pues gradualmente llevó a Teocles a revelar su pensamiento acerca de estas cuestiones que servirían de prólogo a las que nos van ocupar en la mañana siguiente, tan ansiosamente esperada por mí. Si sus especulaciones iban a ser de carácter racional, estas meditaciones previas, sabía yo bien, me ayudarían a comprenderlas; y el solamente fueran agradable fantasía, me ayudarías de todas maneras a gozar más con aquellas.

Aquí comenzó Teocles su crítica a los escritores que se extendió en un prolongado discurso. Tanto, que haber ocurrido esto en una universidad, hubiese pasado Teocles por algún solemne teólogo o profesor de ética, que da a sus discípulos la clase vespertina.

### Capítulo III. Del ateo

Tal vez, dije interrumpiéndolo, sea verdad lo que dijera una vez cierta persona que gran celo mostraba por la religión: “Nadie escribió nunca mejor contra el ateo, que el clérigo que redactara el acta de su ejecución”.

Si esto fuera en verdad escribir, replicó, se terminarían todas las disputas y discusiones sobre el caso. Pues donde impera la fuerza, nada puede la razón. Mas por otra parte, mientras la razón sea necesaria, es la fuerza la que ha de apartarse. Pues nada hay que refuerce a la razón, si no la razón misma. Y si hemos de esgrimir razones contra los ateos, hemos de hacerlo como se hace con el resto de los hombres: no hay en el mundo otro modo de convencerlos.

Lo admito, dijo, parece razonable y justo. Mas temo que los devotos se muestren dispuestos a abandonar el método paciente en favor de otros más concisos. Y aunque quizá parezca injusto emplear la fuerza donde falta la razón, tu otro método de emplear la razón sin la fuerza, encontrarla, tengo para mí, muy pocos adeptos.

Tal vez lo que nos preocupa no sea más que bambolla, dijo Teocles. El término o nombre de ateo quizá perturbe por cuanto se refiere tanto al que niega sin más cuanto al que sólo duda. [...]

### Capítulo IV. Del sistema del mundo

Pero si ninguna de estas partes es independiente, antes bien, todas están visiblemente unidas, el todo constituirá un sistema completo que responde a un plan único, simple, coherente y uniforme.

Insistimos, pues, en nuestra tesis principal: no puede admitirse que ni el hombre, ni ningún otro animal, por muy completo que sea el sistema que constituye internamente con sus partes, sea igualmente completo con respecto del todo exterior; han de contemplarse al mismo tiempo sus otras relaciones sistemáticas con los demás individuos de su especie. Y luego el sistema de la especie, con el sistema animal; este con el del mundo (nuestra tierra); y esta a su vez con el del mundo más amplio y con el universo.

Todas las cosas del mundo están unidas entre sí. Porque del mismo modo como la rama está unida al árbol, está el árbol ligado inmediatamente a la tierra, al aire y al agua que lo alimentan. Y de la misma manera como la tierra se adapta al árbol, o como el fuerte y erecto tronco del roble o del olmo se adaptan a las trepadoras ramas de la vid o la hiedra, así también se adaptan a los distintos animales las hojas, las semillas y los frutos de los árboles. Y los animales, en cierto modo, cual apéndices, se adaptan y unen unos con los otros y con los elementos en que viven, ya mediante alas para el aire, escamas para el agua, pies para la tierra y otros miembros internos de los más curiosos tejidos y estructuras. De modo que al contemplar la tierra tenemos que considerarla necesariamente como un todo unido en un tronco común. Lo mismo ocurre con el sistema del anchuroso mundo. ¡Contempla allí la mutua dependencia en que se encuentran las cosas! La relación de las unas con las otras; del Sol con esta tierra habitada, de la tierra y los otros planetas con el Sol. ¡El orden, la unión y coherencia del todo! Repara, mi ingenioso amigo, cómo mediante este panorama, te verás obligado a admitir un sistema universal, un esquema coherente de todas las cosas, un sistema verificado por abundantes pruebas, suficientes para convencer a cualquier justo y honesto contemplador de las obras de la naturaleza. Difícilmente pueda creerse, hasta no realizar este examen del panorama universal, en una unidad tan evidente —probada mediante numerosas y potentes instancias la correspondencia y relaciones mutuas— del todo, que se extiende desde los grados y órdenes más ínfimos del ser, hasta las más lejanas esferas.

Ahora bien, no es de maravillarse que en esta grandiosa unión haya relaciones no muy fáciles de discernir de unas partes con las otras, ya que los fines y usos de las cosas no se revelan con nitidez en todos los casos, pues no es sino la que por necesidad y no de otra manera debe suceder, lo que no podría haber sido distintamente ordenado por el intelecto supremo. Pues en la infinidad de cosas de esta manera relacionadas, el intelecto no infinito es incapaz de ver nada en su totalidad. Y puesto que todo detalle se relaciona en general con el todo no puede conocer ninguna relación perfecta o verdadera en un mundo imperfecto y parcialmente conocido.

Esto vale también en lo que a la disección de animales, plantas o flores se refiere. Quien no sea anatomista, o versado en historia natural, advierte que las diversas partes se relacionan con el todo, cosa que hasta el más ligero examen podría comprobar, mas sólo conocerá las exactas relaciones de las partes entre alguien como tú, amigo mío, haya mostrado curiosidad por conocer la obra de la naturaleza y haya sido admitido en el conocimiento de los mundos animal y vegetal. [...]

#### *De la materia y del pensamiento*

Concluido que hubo Teocles de hablar, fue felicitado formalmente por nuestros dos acompañantes. Yo iba a agregar algo del mismo cariz, mas Teocles me detuvo diciendo que mucho le extrañaría que yo lo elogiara, y que no criticara, según convenía a mi manera de ser, alguna parte de su largo discurso.

—Siendo así, repliqué, permíteme, en primer lugar, extrañarme de que en lugar de los muchos argumentos que se suelen utilizar como prueba de la existencia de la divinidad, sólo hayas usado uno para construir tu teoría. Esperaba oírte hablar, según se acostumbra, de una primera causa, de un ser originario y un comienzo de movimiento. De cuán cristalina resultaba la idea de una sustancia inmaterial; de cuán evidente parecía que en algún momento la materia hubiera sido creada. Mas sobre todo esto callabas. En cuanto



al dicho “De una sustancia material no pensante jamás puede originarse una sustancia inmaterial pensante”, te lo concedo; mas con una condición: que la máxima que reza “nada sale de la nada” valga tanto para mi como para mis adversarios. Supongo, por lo tanto, que mientras perdure el mundo se encontrará dificultad en asignar el comienzo de la materia o en concebir la posibilidad de su destrucción. El espiritualista, por su parte, podría afirmar hasta el cansancio y de la manera más elocuente posible “que la materia no puede jamás, por mucho que se la conciba de mil modos diferentes, unida o desunida, variada y modificada hasta la eternidad, dar de sí un solo pensamiento, ser causa u origen de nada que pueda llamarse razón o pensamiento”. Estos argumentos quizá valgan contra un Demócrito o un Epicuro o cualquier otro atomista, antiguo o moderno. Pero un académico cualquiera sabría esgrimirlos contra aquel. En efecto, diría, separadas las dos sustancias, consideradas de distinta especie, tanta razón habría, tantos buenos argumentos en contra de la sustancia inmaterial que se podría decir igualmente: “Haced de ella lo que os plazca; modificadla de mil maneras diferentes; purificadla, exaltadla, sublimadla, torturadla hasta el infinito, atormentadla, como se acostumbra decir, con el pensamiento; jamás podría hacerse que fuera capaz de producir u obtener de ella la sustancia contraria”. La pobre escoria de la triste materia no puede salir más fácilmente de la sustancia simple y pura del pensamiento inmaterial, que los espíritus elevados del pensamiento o la razón de la grosera sustancia de la pesada materia, hagan los dogmáticos de este argumento lo que quieran.

En cuanto a ti, continué, según planteaste la cuestión, no se trata tanto de qué es primero y principal, como de qué es lo inmediato y actual en el ser. Porque sí la divinidad fuera al presente y existente; si fuera evidente que existe en este momento un espíritu universal, podría muy fácilmente concluirse que siempre lo hubo. Este sería tu argumento.

Te basas, si me permites así expresarlo, en hechos. Quieres probar que las cosas se encuentran actualmente en un estado y condición tales que, de ser así, no quedaría posibilidad de discusión alguna. La unidad es la base en la que te sostienes. ¿Mas cómo la demuestras? ¿Qué pruebas has presentado? ¿Qué puedes ofrecer sino una mera probabilidad? Tan lejos estás de haber demostrado nada, que si este esquema armónico fuera tu principal argumento en pro de la divinidad —como tácitamente lo admites— lo único que habrías demostrado sería que no hay en esto posibilidad alguna de demostración. Pues, dices, ¿cómo es posible que un intelecto limitado lo perciba todo? Y la verdad es que si no lo ve todo, es como si no viera nada. La demostración está todavía muy lejos. [...]

#### *De la naturaleza humana*

—¿Y allí te detienes en tu acusación? dijo Teocles. Tengo para mí que te resultaría fácil proseguir, ahora que te has puesto en camino. Y en lugar de hacer el reclamo por unas pocas ventajas de que gozan las otras criaturas, deberías reclamar por todas, quejarte de que el hombre no debiera ser nada sino la plenitud total de los beneficios y privilegios que la naturaleza sea capaz de acordar. No preguntes solamente por qué el hombre está desnudo, desprovisto de pezuñas, por qué es más lento que las bestias. Pregunta también por qué no tiene alas para volar, aletas para nadar y todo lo demás que la permita adueñarse de los elementos y reinar por doquier.

—No tanto, dije. Sería colocarlo demasiado alto. Como si fuera por naturaleza dueño y señor de todo, que es más de lo que yo le adjudicaría.

Bastantes concesiones se le hacen, replicó. Pues admitida una subordinación si la naturaleza por ejemplo, no estuviera hecha para el hombre sino el hombre para la naturaleza, tendría el hombre que someterse voluntariamente a los elementos de la naturaleza y no ellos a él. Pocos de estos se adecuan al hombre y ninguno a la perfección. Si se le suspende en el aire, cae, pues alas no le fueron concedidas; en el agua pronto se hunde; en el fuego se consume; en la tierra se sofoca.

—A decir verdad, no me preocupa saber qué dominio pueda tener naturalmente sobre los otros elementos, pues es capaz de superar por el arte las ventajas que la naturaleza confirió a las otras criaturas. Mas en lo que al aire se refiere, creo que la naturaleza podría haber tenido la generosidad de concederle alas.

#### *De la anatomía; el cerebro*

— ¿Qué hubiera ganado?, replicó Teocles. Piensa en las alteraciones de forma que ello significaría. Advierte que toda la estructura de las criaturas aladas está al servicio de este propósito, que cualquier otra ventaja que pudiera tener se sacrifica en aras de esta única función. Repara en cómo toda la anatomía de estas criaturas parece haberse tornado alas; cómo casi todo su volumen está concentrado en don enormes músculos, que toman posesión de la fortaleza de los demás y absorben, por así decir, la economía de la estructura total. De este modo los corredores aéreos están capacitados para movimientos rápidos y vigorosos incomparables a los de cualquier otra especie, pues exceden con mucho la pequeña fuerza que a aquello les han tocado en suerte. Esto se debe a que esas partes alcanzan en ellos proporciones tan elevadas que las otras, sus compañeras, parecen haber quedado desposeídas.

Si ahora a la estructura del hombre, tan diferente en todos los órdenes, hubiera de agregársele alas, ¿no sería ello en detrimento de los demás miembros; no se despojarían unas a otras las demás partes? ¿Cuál sería, en tu opinión la suerte del cerebro? ¿No quedaría como extenuado? ¿O preferirías mantenerlo en ese mismo nivel superior, y que se nutriera a costa de todo el resto? [...]

#### *De la sociedad*

Las crías de todas las otras especies, continuó, se valen inmediatamente por sí mismas; astutas, vigorosas, saben cómo evitar los peligros, saben buscarse el sustento. Sólo la cría humana es indefensa, endeble y enfermiza. ¿Y por qué no habría de estar así dispuestas? ¿Qué ha perdido con ello la especie? ¿O en qué se encuentra el hombre disminuido por esta carencia, con tanto como tiene? ¿Acaso no es por este defecto como se liga más fuertemente en sociedad; no es por esto que, debe reconocerlo, no por mero accidente, sino con un propósito determinado, ha sido hecho racional y sociable, y no puede progresar o subsistir, sino en ese intercambio social, en aquella comunidad que constituye su estado natural? ¿No se deduce de aquí, no se basan en esta misma indigencia, tanto el afecto conyugal como los sentimientos naturales hacia padres y deberes civiles: o el amor a una ciudad común, a la comunidad o a la patria, así como los otros deberes y hábitos sociales? ¿Qué mejor que esa indigencia si puede ser ocasión de tanto bien? ¿Qué más dichoso que esa deficiencia tan abundantemente recompensada, con tanto goce paga? Ahora bien, si hubiera de encontrarse hombres que aun en medio de tanta indigencia no se avergonzaran de sentirse con derecho al aislamiento, que negaran, esto es, ser sociables por naturaleza,

¿dónde estaría su vergüenza si la naturaleza proveyera a esas necesidades en diverso modo? ¿En qué deberes u obligaciones es hubiere podido pensar? ¿En qué respeto o reverencia a padres, magistrados, patria, semejantes? Ese estado de total autosuficiencia ¿no lo hubiera determinado más bien a desechar la naturaleza, a negar los fines y el autor de su creación. [...]

### *Del fanatismo*

Como siguiera el debate sobre este punto, se dividió la opinión de los dos compañeros. Pues mi antagonista —el anciano— sostenía que renegar de los milagros en la actualidad significaba dar ventajas a los ateos. El más joven, su compañero, preguntábase si el admitirlo no significaría, en cambio, beneficio para los fanáticos y sectarios en perjuicio de la iglesia nacional, siendo en su opinión, de los dos, este el mayor peligro tanto para la religión como para el estado. Decidía, por tanto, tomar en el futuro la precaución de examinar críticamente todos los milagros modernos, y esto con todo el ahínco con que en el pasado los había buscado. Nos contó muy agradablemente cuán aventurado había sido en estas cuestiones; en cuántas reuniones se había encontrado con gentes que estaban siempre sobre la pista de prodigios o apariciones, de cualquier advenediza o profecía. Esto, pensaba, era un verdadero y caprichoso fanatismo. Ahora había él terminado con esta cacería visionaria; ya no iría a vagabundear por los oscuros vericuetos del mundo, como lo había hecho en compañía de todos los fantasmagóricos cazadores de espíritus que corrían tras las brujas, pensando siempre en endemoniadas historias y en diabólicos pactos. No había ninguna necesidad, estimaba, de recurrir a ningún ingenio infernal para probar el poder celestial y la existencia de Dios. Comenzaba a ver el ridículo que significaba atribuir importancia a todo esto. Como si la providencia dependiera de ello; como si se jugara el destino de la religión cada vez que se hacía cuestión de cualquiera de estos insólitos sucesos. Tenía conciencia de que había muchos y muy buenos cristianos que estaban en favor de esta causa, pero él, ahora que había comenzado a pensarlo, no podía menos de ponerla en duda y recapacitar. [...]

### *Del testimonio divino*

El joven consintió y yo continué expresando su intención de establecer en primer lugar un fundamento racional y justo de nuestra fe, de modo que se le pudiese liberar del reproche de carecer de milagros que la sostengan. Lo hubiese hecho sin duda, dije, mostrando cómo teníamos ya pruebas suficientes de nuestros sagrados oráculos en el testimonio de los muertos cuya vida y personalidad respondían de la veracidad de lo que se atribula a Dios. Esto no quería decir que se constituyeran en testigos de Dios, como el fanático caballero se había apresurado a afirmar. Pues serlo era algo que estaba tanto por encima de los hombres como de los milagros. Tampoco podía Dios dar cuenta de sí al hombre, ni afirmar su existencia de otro modo que revelándose a la razón, apelando al sano juicio del hombre, y sometiendo su propia obra a la censura y frío razonamiento de aquel. El espectáculo del mundo, y las leyes que lo rigen era, afirmó, el único medio susceptible de cimentar una creencia honesta en la divinidad. Porque ¿qué se podría demostrar por el solo hecho de que los sentidos se vieran asediados por incontables milagros, y el alma estremecida no tuviera reposo? ¿Qué, si de pronto se abrieran los cielos, y aparecieran toda clase de prodigios, y se oyeran voces, o se leyeran inscripciones? ¿Qué habían poderes que obraban

todo esto? ¿Pero qué poderes? ¿Uno, o más; poderes superiores o subalternos; mortales, o inmortales; prudentes o insensatos; justos o injustos; buenos, o malvados? Todo lo cual seguiría siendo tan misterioso, como es misteriosa y oculta la verdad de la intención, la infalibilidad o certidumbre de cualquiera fuera la cosa que esos poderes pretendieran afirmar. [...]

*De la sustancia; material e inmaterial*

—¿No se puede por otra parte, replicó Teocles, preguntar tampoco de cuál de las dos sustancias consideradas tú que está constituido tu propio y verdadero yo? ¿O preferirlas más bien no estar constituido por sustancia alguna, antes bien ser modo o accidente?

—A decir verdad, díjeme, por muy accidental que pueda parecerme la vida, por muy azaroso el genio que la gobierna, no conozco, después de todo, nada más real o sustancial que yo mismo. De modo que si existiera eso que tú llamas sustancia, doy por supuesto que yo lo soy. Mas en cuanto a cualquier otra determinación referida al asunto en cuestión, conoces ya mis principios escépticos: no me pronuncio por ninguna.

Permíteme entonces, mi buen Filocles, replicó, adoptar a este respecto el mismo privilegio escéptico, puesto que en nada afecta a nuestro asunto cómo nos pronunciamos, o podamos pronunciarlos sobre este punto. Como puedas advertirlo la cosa no varía por muy grande que sea la dificultad, ya se refiera a tu propio ser o al ser de cuya existencia estoy tratando de persuadirte. En ambos casos podrías plantear objeciones; tu dilema quizá tuviera fuerza en lo que al modo de existencia de un tal ser supremo se refiera. Pero después de todo, el dilema queda en pie, pues muy difícil te sería responder acerca de ti mismo. [...]

# Bernard Mandeville

## La Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública

(SELECCIÓN)

### Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad<sup>51</sup>

(SELECCIÓN)

La caridad es la virtud que nos impulsa a transferir parte de ese sincero amor que nos profesamos, puro y sin mezcla, a otros seres a los que no nos unen lazos de amistad o parentesco, simples desconocidos hacia quienes no tenemos ninguna obligación y de los que nada esperamos. Si atenúamos de algún modo el rigor de esta definición, parte de su virtud desaparece. Lo que hacemos por nuestros amigos y parientes lo hacemos, en parte, por nosotros mismos. [...]

El ejercicio de esta virtud es de opinión o de acción y se manifiesta en lo que pensamos de los demás o en lo que hacemos por ellos. Por lo tanto, para ser caritativos, debiéramos, en primer lugar, interpretar, más favorablemente de lo que en realidad se merecen, todo lo que los demás hacen o dicen. Si un hombre construye una bonita casa, la amuebla ricamente y gasta un capital en platería y buenos cuadros, sin demostrar la menor inclinación a la humildad, no deberíamos pensar que lo hace por vanidad, sino que su propósito no es otro que el de estimular a los artistas, procurar trabajo al pobre y contribuir al bienestar de su país; y si un hombre se duerme en la iglesia, con tal de que no ronque, deberíamos pensar que si cierra los ojos es para aumentar su atención. La mayor avaricia pasaría por frugalidad, y por religión lo que sabemos que es hipocresía. En segundo lugar, será indudable esta virtud en nosotros cuando otorguemos nuestro tiempo y trabajo desinteresadamente o apliquemos el crédito que tenemos de otros al beneficio de aquellos que lo necesitan, aunque sepamos que nosotros, en caso de necesidad, no podríamos esperar ayuda semejante, ni de nuestros amigos ni de nuestros parientes más cercanos. [...]

Los que tienen una imaginación exaltada y vívida, y pueden representarse las cosas con el pensamiento como si en ese momento las tuvieran delante,

<sup>51</sup> Selección de *La Fábula de las abejas o vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

pueden, fabricarse así, ellos mismos, algo que se asemeja a la compasión; pero esto no es sino una imitación de la piedad, obra del arte, a la que contribuye a menudo un poco de entusiasmo; el corazón no toma parte, y el sentimiento es tan tenue como el que experimentamos al ver la representación de una tragedia en la que nuestro juicio deja una parte de la mente en la ignorancia y, entrando en un perezoso desenfreno, consiente en dejarse inducir en un error, cosa necesaria para despertar una pasión cuyos ligeros golpes no nos resultan desagradables cuando el alma está en un estado de inactiva ociosidad.

Así como confundimos frecuentemente, y en nuestro propio caso, la piedad con la caridad, también ésta asume la forma y adopta el mismo nombre de aquélla; un mendigo os pide que practiquéis esta virtud en nombre de Jesucristo, pero al mismo tiempo, su principal objetivo es despertar vuestra piedad. Con este fin expondrá ante vuestros ojos la parte más lamentable de sus dolencias y deformidades corporales; os dirá palabras escogidas, un resumen de sus calamidades verdaderas o ficticias; y mientras aparenta rogar a Dios que os ablande el corazón, lo que hace realmente es atacaros por los oídos; el mayor libertino de ellos apela al auxilio de la religión, y presta a su plegaria un tono dolorido y una estudiada lasitud de ademanes; pero el muy ladino, no confiando en una sola pasión, halaga vuestro orgullo con títulos y nombres honorables y distinguidos; ablanda vuestra avaricia [...]

La gente no acostumbrada a las grandes ciudades, al verse así acosada por todos lados, se siente por lo general obligada a ceder y siempre acaba por dar algo, aunque no esté en condiciones de desprenderse de nada. ¡Cuán caprichosamente nos maneja el amor propio! Siempre alerta para defendernos y, sin embargo, por amortiguar una pasión predominante, nos obliga a obrar contra nuestro interés; pues cuando la piedad se apodera de nosotros, si podemos, aunque sea imaginarnos que contribuimos a aliviar a quien compadecemos y que nuestra intervención ayuda a disminuir sus penas, sentimos un gran bienestar y a esto se debe que las personas compasivas den a menudo limosnas, aunque comprendan que realmente no están en condiciones de hacerlo. [...]

Pero pasa con la piedad lo mismo que con el miedo: cuanto más acostumbrados estamos a los objetos que excitan una u otra pasión, menos impresión nos producen, y aquellos a quienes la costumbre ha hecho familiares estas escenas y cantinelas, no sienten mayor impresión. [...]

El reverso de la piedad es la malicia; ya hablé de ella al tratar de la envidia. Los que saben lo que es examinarse a sí mismos, pronto confesarán que es muy difícil rastrear las raíces y el origen de esta pasión. [...]

Las opiniones caritativas con frecuencia son estúpidamente falsas; cuando los hombres han muerto, debiéramos juzgar sus acciones como se juzgan los libros, y no dañar ni su opinión ni la nuestra. [...]

Un rico avaro, empedernido egoísta, que quiere recibir el interés de su dinero aun después de la muerte, no tiene otra cosa que hacer sino defraudar a sus parientes y dejar su dinero a alguna famosa universidad: son los mejores mercados para comprar inmortalidad a costa de poco mérito; en éstos, el saber, el ingenio y la penetración son, diría yo, algo así como la manufactura propia del lugar. Allí los hombres poseen un profundo conocimiento de la naturaleza humana y saben muy bien lo que sus benefactores pretenden; en ellos, todos los que sean extraordinariamente generosos recibirán siempre

una extraordinaria recompensa y la medida de las alabanzas irá siempre en proporción a la cuantía del regalo. [...]

En cuanto a la religión, quienes constituyen los sectores más inteligentes y educados de la nación, en todas partes, son los que menos tienen de ella; el artificio tiene más poder para hacer bribones que la estupidez y, en general, el vicio no predomina en ninguna parte más que donde florecen las artes y las ciencias. La ignorancia, dice un proverbio, es la madre de la devoción, y lo cierto es que precisamente entre las gentes menos ilustradas, los pobres y bobalicones campesinos, es donde se encuentra más generalmente la inocencia y la honradez. Lo que a continuación hay que considerar son los modales y la urbanidad que las Escuelas de Caridad inculcan a la clase pobre de la nación. Confieso que, en mi opinión, el poseer en algún grado esta cualidad es algo frívolo, si no perjudicial, y para el trabajador pobre, en el mejor de los casos, es completamente inútil. No son cumplidos los que esperamos de ellos, sino trabajo y asiduidad. Pero renuncio gustosamente a esta cuestión; quedaremos en que los buenos modales son necesarios para todo el mundo, pero, ¿cómo se les pueden inculcar en una Escuela de Caridad? Allí se enseñaría a los muchachos a saludar quitándose la gorra, sin distinciones ante todos los que se encontraran, a menos que se trate de un mendigo; pero que, además de esto, lleguen a adquirir en ellas alguna otra civilidad, no lo puedo concebir. [...]

Lo que realmente influye en la mentalidad de los chicos es el precepto y el ejemplo de los padres y de los que comen, beben y conversan con ellos: unos padres malvados de mala conducta y que no se preocupan por sus hijos, mal pueden tener vástagos corteses y bien educados, aunque éstos acudan a una Escuela de Caridad hasta el momento de su matrimonio. Las personas honradas y trabajadoras, por pobres que sean, si tienen alguna idea de la bondad y de la decencia, tendrán a sus hijos sumisos y nunca consentirán que de día vaguen en libertinaje por las calles, y estén ausentes de sus casas por las noches. Los que trabajan y tienen sobre sus hijos alguna autoridad, les hacen realizar una u otra actividad de provecho, por poco que sea, tan pronto como estén en condiciones de ello; y a aquellos que son definitivamente ingobernables, para los cuales las razones y bofetadas resultan completamente inútiles, no hay Escuela de Caridad que pueda enmendarlos; más aún, la experiencia nos enseña que entre los jóvenes que asisten a ellas, hay muchos que juran y blasfeman sin cesar, y excepto por las ropas, son como cualquiera de los tunantes que producen Tower-hill o Saint James.

Ahora voy a referirme al enorme número de crímenes y la vasta multitud de malhechores que se atribuyen a la carencia de esta notable educación. Esa abundancia de atracos y robos que diariamente se cometen en la ciudad y sus alrededores, así como la gran cantidad de gente que anualmente sufre la muerte por esos crímenes, son innegables. Pero como siempre se acude a esto cuando se trae a colación la utilidad de las Escuelas de Caridad, como si no estuvieran en entredicho y fueran, con mucho, su remedio, faltándoles sólo tiempo para impedir esos desórdenes, me propongo analizar las verdaderas causas de estos males tan justamente lamentados, y no dudo que demostraré que las Escuelas de Caridad, y todas las cosas que sólo promueven la ociosidad y alejan del trabajo al pobre, son más cómplices del aumento de la villanía que el no saber leer ni escribir y aun que la más burda ignorancia y estupidez. [...]



Es una afirmación muy fuerte decir que es preferible que quinientas personas culpables escapen al castigo, a que lo sufra un solo inocente; esta máxima únicamente es verdad en cuanto a la posteridad y en relación con otro mundo; pero respecto al bienestar temporal de la sociedad es completamente falsa. Quitar la vida a un hombre inocente del crimen de que se le acusa es, en verdad, algo terrible; sin embargo, tan extrañas pueden ser las circunstancias que se reúnan en la infinita variedad de los accidentes que, tal vez, a pesar de toda la sabiduría de los jueces y la rectitud de los jurados, pudiera llegar a suceder semejante cosa. Pero donde los hombres se esfuerzan por impedir las con todo el cuidado y precaución de que es capaz la prudencia humana, aunque tales desgracias ocurrieran una o dos veces cada diez años, a condición de que durante todo este tiempo se administrara la justicia con toda rectitud y severidad, y no se consintiera la impunidad de un solo culpable, esto sería una gran ventaja para la nación, no solamente por seguridad de la propiedad en particular y la paz de la sociedad en general, sino también para salvar la vida, de centenares, cuando no miles de miserables desamparados que mueren ahorcados diariamente por pequeñeces y a los cuales nunca se les hubiera ocurrido atentar contra la ley o al menos aventurarse a cometer crímenes capitales, si la esperanza de salir libres, en el caso de verse capturados, no hubiera sido uno de los principales motivos que contribuyeron a su resolución. En consecuencia, cuando las leyes son sencillas, claras y severas, todas las negligencias en su ejecución, la lenidad de los jurados y la frecuencia de los indultos son, en el fondo, para un reino o Estado populoso, una crueldad mucho mayor que el empleo del potro y los tormentos más refinados. [...]

Como auxiliares a estas causas de la maldad, podéis añadir el hábito de la ociosidad, la pereza y una invencible aversión al trabajo y además la costumbre, que fatalmente adquieren todos los jovencitos que no están acostumbrados a trabajar. [...]

Por tanto, no es precisamente el no saber leer y escribir la causa de que las naciones grandes y opulentas sean perpetuos semilleros de abandonados libertinos, sino la concurrencia y la complicación de males más sustanciales. [...]

La naturaleza humana es en todas partes la misma: el talento, el ingenio y las dotes naturales, siempre se agudizan con el ejercicio, y pueden muy bien mejorarse con la práctica de la peor villanía, como pueden serlo con la práctica de la industria o de la virtud más heroica. No hay nivel de la sociedad en el que no puedan ponerse en juego, el orgullo, la emulación y el amor a la gloria. Un joven ratero que se burla de su furioso perseguidor y diestramente desvía a la vieja justicia en pro de su inocencia, será envidiado por sus iguales y admirado por toda la cofradía. Los pícaros tienen las mismas pasiones que satisfacer que los demás hombres y tanto aprecia uno del otro el honor, la fidelidad, el coraje, la intrepidez y otras muchas virtudes, como sucede entre las personas de profesiones más honorables; y en las empresas arriesgadas, un ladrón puede ostentar su arrojo con tanto orgullo como el que puede demostrar un honrado soldado que lucha por su país.

Por tanto, los males que lamentamos obedecen a causas completamente distintas de las que nosotros les asignamos. Muy irresolutos han de ser los hombres en sus sentimientos, si no inconsecuentes consigo mismos, para sostener unas veces que la inteligencia y el saber son los medios más eficaces para fomentar la religión, y otras afirmar que la ignorancia es la madre de la devoción.

Pero si las razones alegadas para generalizar esta educación no son las verdaderas, ¿a qué se debe que, en todo el reino, grandes y pequeños sean tan unánimemente entusiastas de ella? Ninguna conversión milagrosa se cuenta entre nosotros, ni tampoco se nota que se extienda por la Isla una universal inclinación hacia la bondad y la moralidad; continúa existiendo la misma maldad de siempre, la caridad es tan fría como de costumbre, la verdadera virtud igualmente rara; el año de mil setecientos veinte ha sido tan prolífico en lamentables villanías, y tan notable por sus pérfidas y premeditadas maldades, como cualquiera de cualquier otro siglo que quiera señalarse; y muchas de estas fechorías no son cometidas por pobres e ignorantes bribones que no saben leer ni escribir, sino por gentes de mejor clase en cuanto a bienes y educación, a tal punto que la mayoría de ellos fueron notables maestros en aritmética y gozaron de gran reputación y esplendor. [...]

El verdadero origen de este desatino actual es ciertamente muy recóndito y difícil de descubrir, pero quien en asuntos de gran oscuridad enciende la más pequeña luz, hace un excelente servicio a los investigadores. Estoy dispuesto a conceder que, al principio, el designio de fundar estas escuelas fue bueno y caritativo; pero para saber cuál fue el motivo que las hizo aumentar tan desafortadamente y quiénes son ahora sus principales promotores, tenemos que encaminar nuestras investigaciones hacia otro rumbo y dirigirnos a los rígidos partidarios que defienden celosamente su causa, bien sea el episcopado o el presbiteriado; pero como este último no es sino una pobre parodia del primero, aunque igualmente pernicioso, nos limitaremos a la Iglesia Nacional y daremos una vuelta por alguna de las parroquias que todavía no han sido bendecidas con una Escuela de Caridad. [...]

Quienes saben analizar la naturaleza humana, siempre descubren que es esto último lo que con más afán pretenden siempre dichas personas, y que lo que todos niegan rotundamente es siempre su principal motivo. No hay hábito o cualidad que más fácilmente se adquiera que la hipocresía, ni nada se aprende con más prontitud que negar lo que sentimos en nuestro interior y las razones que nos obligan a obrar; pero las semillas de todas las pasiones nacen con nosotros y nadie viene al mundo sin ellas. [...]

Es apenas concebible que los hombres conozcan tan mal sus sentimientos e ignoren hasta tal extremo sus verdaderos instintos como para confundir la fragilidad, la pasión y el entusiasmo con la bondad, la virtud y la caridad; sin embargo, nada es más cierto que el hecho de que la satisfacción, la alegría y el transporte que se sienten con los actos meritorios que he nombrado, los aceptan estos miserables jueces como principios de piedad y religión. Quiquiera que pondere lo dicho en estas dos o tres últimas páginas y deje ir su imaginación un poco más lejos de lo que haya oído y visto acerca de esta cuestión, se encontrará equipado con bastantes razones distintas del amor de Dios y el verdadero cristianismo, para comprender por qué las Escuelas de Caridad gozan de tan inusitado favor y son tan unánimemente aprobadas, y admiradas por gentes de todas clases y condiciones. [...]

Otro de los encantos que hacen a las Escuelas de Caridad tan irresistibles para la multitud es la opinión establecida de que no solamente son provechosas para la sociedad en cuanto a la felicidad temporal que producen, sino además, la cristiandad las goza y requiere de nosotros que las erijamos por nuestra futura salvación. Todo el clero las recomienda encarecida y fervientemente, y derrocha en su honor más trabajo y elocuencia que en ningún otro de sus deberes cristianos; y esto, no sólo los párrocos jóvenes

o los pobres seminaristas de poco crédito, sino nuestros prelados más ilustres y los eminentes ortodoxos, aun los que no suelen afanarse en ninguna otra ocasión. Respecto a la religión, no cabe duda que saben muy bien lo que principalmente exige ésta de nosotros, y por consecuencia lo más necesario para la salvación; y en cuanto al mundo, ¿quién podría comprender mejor los intereses del reino que los sabios de la nación, de la cual los pares son parte tan importante? La consecuencia de esta sanción es, primero, que aquellos que con su bolsa o su poder son útiles para el aumento o el mantenimiento de estas escuelas, se sienten inclinados a dar, con lo cual alcanzan un mérito mayor del que, de otro modo, habrían supuesto merecer. Segundo, que todos los demás que, porque no pueden o no quieren, no contribuyen en nada a la creación de estas escuelas, tienen, sin embargo, una excelente razón para hablar bien de ellas; pues aunque sea difícil obrar rectamente en cosas en que intervienen nuestras pasiones, siempre está en nuestro poder desear el bien, puesto que esto puede hacerse a bajo costo. Difícil es encontrar entre los supersticiosos vulgares uno tan malvado que en las simpatías que siente por las Escuelas de Caridad no vislumbre la esperanza de que esto pueda ser un atenuante de sus pecados, por el mismo principio de que los más viciosos se reconfortan con el amor y la veneración que sienten por la Iglesia, y los mayores libertinos encuentran en esto la oportunidad de demostrar la rectitud de sus inclinaciones sin que les cueste nada. [...]

Puesto que sobre la tierra toda pesa una maldición y hemos de ganarnos el pan con el sudor de nuestra frente, muchas son las penas que el hombre se ve obligado a soportar para suplir las necesidades de su subsistencia y el mero sostenimiento de su corrompida y defectuosa naturaleza, en tanto que individuo. Pero es infinitamente más difícil hacer la vida cómoda en una sociedad civilizada, donde los hombres se han convertido en animales instruidos y un gran número de ellos, por convenio mutuo, forman un Estado político; y a medida que el conocimiento del hombre, ya en este nuevo estado, ha ido aumentando, mayor es cada vez la labor requerida para procurar su comodidad. Es de todo punto imposible que una sociedad pueda subsistir mucho tiempo y soportar que muchos de sus miembros vivan en la ociosidad, disfrutando de todas las comodidades y placeres que puedan inventarse, sin tener al mismo tiempo grandes multitudes de gentes que, para compensar esta deficiencia, transijan con lo contrario, y a fuerza de costumbre y paciencia, lleguen a habituarse a trabajar, no sólo para ellos mismos, sino también para los demás.

La abundancia y la baratura de las provisiones, depende en gran parte del valor que se dé al trabajo y del precio con que se le recompense; por tanto, el bienestar de todas las sociedades, aun antes de estar contaminadas de lujos superfluos, requiere que estas labores las realicen aquellos de sus miembros que sean, en primer lugar, fuertes y robustos, que nunca hayan conocido las comodidades, ni sepan lo que es la ociosidad; y en segundo lugar, que se conformen con cubrir las necesidades más indispensables de sus vidas; éstos aceptan satisfechos, en todo lo que usan, las manufacturas más deficientes, y, respecto a la comida, no tienen otra pretensión que alimentar su organismo cuando el estómago los impulsa a comer, sin dar importancia al gusto o condimento, y no rehúsan ningún alimento sano que pueda ingerir un hombre hambriento, ni al beber tienen otro objeto que el apagar la sed. [...]

Si han de existir personas de este género, puesto que una gran nación no puede ser feliz si no dispone de un gran número de ellas, ¿no es deber de

un sabio legislador procurar su multiplicación con todo el cuidado imaginable y precaver su disminución lo mismo que debería prevenir la escasez de vituallas? Ningún hombre sería pobre ni se fatigaría para ganarse la vida, si lo pudiera remediar; la necesidad absoluta de alimentos y bebidas, y, en los climas fríos, ropas y albergue, les hacen someterse a cualquier cosa que con paciencia pueda soportarse. Si nadie tuviera necesidades, nadie trabajaría; pero las mayores penalidades se consideran como verdaderos placeres cuando evitan al hombre la muerte por inanición.

Por lo que se ha dicho queda bien demostrado que en una nación libre, en la que no se permite la esclavitud, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos; porque además de ser éstos el infalible vivero del ejército y de la marina, sin ellos no podrían existir los placeres, y los productos de todos los demás países serían desconocidos. Para hacer feliz a la sociedad y tener contentas a las gentes, aun en las circunstancias más humildes, es indispensable que el mayor número de ellas sean, al tiempo que pobres, totalmente ignorantes. El saber amplía y multiplica nuestros deseos, y cuantas menos cosas ambicione un hombre, mucho más fácilmente se satisfarán sus necesidades.

Por tanto, el bienestar y la felicidad de todo Estado o reino exige que los conocimientos de la clase pobre trabajadora se limiten a la esfera de sus ocupaciones y que nunca se extiendan (respecto a las cosas visibles) más allá de lo que se relacione con su profesión. Cuanto más sepa del mundo y de las cosas ajenas a su trabajo o empleo un pastor, un labrador o cualquier otro campesino, más difícil le será soportar las fatigas y penalidades de su oficio con alegría y satisfacción.

El saber leer, escribir y conocer la aritmética, es muy necesario para aquellos cuyos negocios requieren tales conocimientos, pero donde la subsistencia de la gente no depende de ellas, estas artes son muy perjudiciales para el pobre obligado a ganarse el pan de cada día mediante su tarea diaria. Pocos son los niños que hacen algún progreso en la escuela; pero si al mismo tiempo algunos de éstos son capaces de emplearse en una u otra tarea, cada hora que estos infelices dedican a sus libros es otro tanto de tiempo perdido para la sociedad. La asistencia a la escuela, comparada con cualquier trabajo, es holgazanería; cuanto más tiempo continúen los menores en este cómodo tipo de vida, más ineptos serán cuando crezcan, tanto en fortaleza como en disposición para el trabajo al que estén destinados. Los hombres que han de permanecer hasta el fin de sus días en condiciones duras de vida, aburrida y penosa, cuanto antes empiecen a practicarla, más pacientemente se someterán a ella para siempre. El trabajo forzado y la mala alimentación son el castigo indicado para ciertas clases de malhechores, pero la imposición de cualquiera de estas dos cosas a quienes no han sido acostumbrados y criados en ambas, o cuando no existe un crimen de que acusarles, es una de las mayores crueldades.

A leer y escribir no se aprende sin ningún esfuerzo cerebral y sin cierta asiduidad, y antes de que una persona esté regularmente versada en una de estas dos cosas empieza a considerarse muy por encima de los totalmente ignorantes, a menudo con tan poca justicia y falta de moderación como si pertenecieran a otra especie superior. Todos los mortales tienen, naturalmente, una innata aversión a molestias y afanes; y siempre estamos dispuestos a atribuir valor excesivo a las cualidades que hemos logrado adquirir a costa de sacrificar, durante años enteros, de nuestra comodidad y tranquilidad. Los que pasan gran parte de su juventud en aprender a leer, escribir y

calcular, esperan, no sin motivos, obtener un empleo en el que estas cualidades puedan serles útiles; la mayoría de ellos miran con sumo desprecio al trabajo corriente; quiero decir al que se realiza para otros en el estadio más bajo de la vida, y con la mínima consideración. [...]

A quienquiera que trabaje sujeto a la malquerencia del público, siempre se le atribuirán crímenes que nunca cometió; y es muy probable que se sospeche que yo he contribuido a borrar las Sagradas Escrituras, y hasta se afirmará, quizá, que gracias a mi intervención las pequeñas biblias publicadas por patente el año 1721, y que se usan principalmente en las Escuelas de Caridad, resultaron casi ilegibles por la deficiencia de la impresión y el mal papel; pecado éste del que, pese a todo, soy tan inocente como un niño en el vientre de su madre. [...]

El buen sentido debería gobernar a los hombres tanto en la ciencia como en la industria. No hay individuo al que se le pueda ocurrir confiar el aprendizaje de su hijo a un orfebre, si quiere hacer de él un lencero; entonces, ¿por qué, para hacerle abogado o médico, le pone bajo la tutela de un teólogo? Verdad es que los idiomas, la Lógica y la Filosofía deberían ser estudios primordiales de todas las profesiones letradas; pero, es tan poca la ayuda para la medicina en nuestras universidades, que son tan ricas, y donde a tanta gente ociosa se le paga espléndidamente por comer y beber, en las que, asimismo, tienen alojamientos cómodos y magníficos, que la falta de libros, común a las tres facultades, permiten que un hombre pueda muy bien prepararse en Oxford o Cambridge lo mismo para comerciar en pavos, que para ser médico; lo cual, en mi humilde opinión, es una prueba indudable de que parte de la gran riqueza que poseen estos centros no está tan bien empleada como debiera.

Los profesores, además de los estipendios que les concede el erario, deberían recibir cierta gratificación por cada estudiante que instruyen, pues el interés, así como la emulación y el amor a la gloria, estimularían su trabajo y asiduidad. Cuando un hombre se distingue en algún estudio o rama especial de la ciencia y está capacitado para enseñar a otros, si se lo puede comprar con dinero, se debería procurar su concurso, sin tener en cuenta ni a qué partido político pertenece, ni, desde luego, su nacionalidad, sea blanco o negro. Las universidades deberían ser mercados públicos para todo género de literatura, a semejanza de las ferias anuales que se acostumbran en Leipzig, Francfort y otros lugares de Alemania, para exhibir diferentes efectos y mercaderías, donde no se hace ninguna diferencia entre nativos y extranjeros, y a las cuales acuden hombres de todas partes del mundo, con la misma libertad e iguales privilegios. [...]

Respecto al pago de las gratificaciones de que hablo, yo excluiría a todos los estudiantes destinados al ministerio del Evangelio. No hay facultad más necesaria al gobierno de una nación que la de Teología, y puesto que debemos tener un gran número de sacerdotes para el servicio de la Isla, no me gustaría que a las personas pobres se las desalentara de destinar a sus vástagos a esta función. [...]

El gran cuidado que pondría en mejorar aquella parte del saber más inmediatamente útil a la sociedad, no me haría descuidar las otras más exquisitas urbanas, pues si pudiera realizar mi deseo estimularía, en todo el reino, más de lo que ahora están, todas las artes liberales y las distintas ramas de la literatura. En cada condado fundaría por lo menos una gran escuela, erigida a expensas del erario público, para la enseñanza del latín y el griego, dividida en seis o más clases, con profesores especializados en cada una de ellas. [...]

La variedad de servicios que se requieren para proveer los deseos desenfrenados de lujo, así como las necesidades elementales del hombre, con todos sus oficios subordinados es, en una nación como la nuestra, verdaderamente prodigiosa; sin embargo, lo cierto es que, aunque el número de estas diversas ocupaciones sea excesivamente grande, está lejos de ser infinito; si se añade uno más de los que se requieren, éste tiene necesariamente que ser superfluo. [...]

Cuando todas las industrias y oficios están sobreabastecidos es señal cierta de que la dirección del conjunto dista de ser perfecta; porque es imposible que la cantidad de personas sea excesiva si el país es capaz de alimentarlas. ¿Están caras las provisiones? ¿De quién puede ser la culpa, cuando hay terreno sin cultivar y manos desocupadas? Pero se me contestará que, para aumentar los productos agrícolas, habría a la larga que arruinar al granjero o disminuir las rentas en toda Inglaterra. [...]

Y nadie que pueda evitarlo hará el trabajo sucio y abyecto. Yo no les censuro; pero todas estas cosas indican que las gentes de la clase más baja saben demasiado para sernos útiles. [...]

Que los más instruidos no son precisamente los más religiosos, será evidente si hacemos un experimento entre gentes de diferentes capacidades, aun en el caso en que el ir a la iglesia no constituya, como debería, una obligación para el pobre y el analfabeto. [...]

Los defensores más apasionados de la libertad, que siempre vigilan y arman escaramuzas contra el poder arbitrario, a menudo, cuando no están en peligro, no son, hablando generalmente, muy supersticiosos, ni parecen dar gran importancia a ningún apostolado moderno; sin embargo, también algunos de éstos hablan ruidosamente a favor de las Escuelas de Caridad, pero lo que esperan de ellas no tiene relación alguna con la religión o la moralidad; las consideran solamente como los medios apropiados para destruir y desvirtuar el poder de los sacerdotes sobre los laicos. El saber leer y escribir aumenta el conocimiento y, cuanto más saben los hombres, mejor pueden juzgar por sí mismos, y se imaginan que si fuera posible universalizar la enseñanza, el pueblo no se dejaría controlar por los sacerdotes, cosa ésta, para ellos, la más temida de todas. [...]

No quisiera que me creyeran cruel, y estoy seguro, si en realidad me conozco algo, de que aborrezco la inhumanidad; pero ser excesivamente compasivo cuando la razón lo prohíbe y el interés general de la sociedad requiere firmeza de pensamiento y resolución, es debilidad imperdonable. Sé muy bien que siempre se argüirá en mi contra que es bárbaro negar a los hijos de los pobres la oportunidad para desarrollar sus facultades, puesto que Dios los dotó de dones naturales y genio igual que a los ricos. Pero no creo que esto sea más penoso que su falta de dinero, cuando tienen las mismas inclinaciones a gastar que los demás. No niego que ha habido hombres grandes y útiles a la humanidad que surgieron de los hospicios, pero también es muy probable que, cuando a éstos se los empleó por primera vez, se haya desdénado a otros muchos, tan capaces como ellos, que no se educaron en hospicios, los cuales, con la misma buena suerte, podrían haber hecho tanto bien como ellos si se hubieran tomado en lugar de los otros.

Muchos son los ejemplos de mujeres que han destacado en las ciencias y aun en la guerra, pero esto no es razón para que enseñemos a todas latín y griego o bien la disciplina militar, en lugar de la costura y el gobierno de una casa. No escasea entre nosotros la viveza ni el ingenio y no hay suelo ni



clima donde las criaturas humanas puedan envanecerse de estar mejor formados, interior o exteriormente, que las que generalmente produce esta Isla. Pero no es talento, genio o docilidad lo que necesitamos, sino diligencia, aplicación y asiduidad.

Mucho es el trabajo duro y sucio que es necesario hacer, y hay que resignarse a la vida dura. ¿Cómo podemos encontrar mejor solución para remediar estas necesidades sino recurriendo a los hijos de los pobres? Nadie, por cierto, es más adecuado para esto. Además, las cosas que llamo penalidades ni lo parecen ni son tales para los que se han criado entre ellas y no conocen nada mejor. No hay personas más felices entre nosotros que los que trabajan en las faenas más duras y están más lejos de conocer la pompa y las exquisiteces del mundo.

Éstas son verdades innegables; pero bien sé que serán pocas las personas a las que agrade que se divulguen; lo que las hace odiosas en una cierta irrazonable corriente de mezquina veneración hacia el pobre, que es común a la mayoría de las personas, particularmente de esta nación, y que es resultado de una mezcla de lástima, necedad y superstición. [...]

Ningún pueblo ha alcanzado más alta perfección en la manufactura de la lana que el nuestro, tanto en la rapidez como en la calidad del trabajo, por lo menos en los artículos más importantes, y, por tanto, la causa de nuestras quejas radica sólo en la diferencia que hay, en el manejo que se hace de los pobres, entre otras naciones y la nuestra. Si en un país, los obreros trabajan doce horas diarias seis días a la semana, y en otro la jornada es solamente de ocho horas diarias y nada más que cuatro días a la semana, el último se verá obligado a emplear nueve hombres para hacer lo que el otro hace con cuatro. Pero si el costo de la vida, la comida y las prendas de vestir, y lo que consumen los obreros industriales, cuestan solamente la mitad del dinero que se gasta entre un número igual del otro país, la consecuencia será que el primero tendrá el trabajo de dieciocho hombres por el mismo precio que al otro le cuesta el trabajo de cuatro. No pienso, ni es mi propósito insinuar con esto, que la desigualdad, tanto en la diligencia como en las necesidades de la vida entre nosotros y la de cualquier otra nación vecina, sea tan grande como la que indiqué; sin embargo, conviene tener en cuenta que la mitad de esta diferencia, y aun mucho menos, es suficiente para compensar la desventaja bajo la cual esos países trabajan, en cuanto al precio de la lana. [...]

Ser feliz es estar satisfecho, y cuanto menos noción tenga un hombre de otra existencia mejor, más contento se sentirá con la suya; al contrario, según aumente sus conocimientos y experiencia, más refinados serán sus gustos, y cuanto más agudamente aprenda a juzgar las cosas en general, más difícil será, sin duda alguna, darle satisfacción. No es mi intención proponer nada que sea cruel o inhumano; pero cuando un hombre se divierte, ríe y canta, y demuestra en su actitud todos los indicios del contento y de la satisfacción, yo lo llamo feliz, sin que esto nada tenga que ver con su ingenio o capacidad. Nunca hurgo en la racionalidad de su regocijo; por lo menos, no lo juzgo según mi capacidad ni me pongo a especular sobre el efecto que podría hacer en mí la cosa que hace feliz a otro. [...]

La razón por la que la generalidad prefiere ser rey que labriego, radica primero en el orgullo y la ambición, tan profundamente incrustadas en la naturaleza humana la que, para quedar satisfecha nos hace ver diariamente a hombres que acometen y desafían los mayores azares y dificultades. Y en segundo lugar, en la diferencia que existe en la fuerza con que, según los objetos



sean materiales o espirituales, obran sobre nuestros afectos. Las cosas que alcanzan directamente nuestros sentidos externos actúan con más violencia sobre nuestras pasiones que las que son resultado de la reflexión y del dictamen más especulativo de la razón, existiendo en el primer caso una predisposición mucho más fuerte para ganar nuestra simpatía o nuestra aversión que en el último. [...]

Así como combatiendo la pobreza con artificio y constancia podréis instar al pobre al trabajo sin violencia, también, criándolo en la ignorancia, podréis acostumbrarlo a los trabajos realmente penosos, sin que se percate de que lo son. Al decir criándolos en la ignorancia, lo único que quiero dar a entender, como anteriormente he indicado, es que respecto a los asuntos terrenales su conocimiento debe confinarse dentro de la esfera de sus ocupaciones, o por lo menos que no debemos tomarnos el trabajo de sacrificarnos por extenderlo más allá de estos límites. Cuando por medio de estos dos resortes hayamos acumulado provisiones y, consecuentemente, abaratado el trabajo, infaliblemente aventajaremos a nuestros vecinos y, al mismo tiempo, aumentaremos nuestras riquezas. He aquí la manera noble y humana de hacer frente a los rivales de nuestro comercio y, a fuerza de mérito, sobrepujarles en los mercados extranjeros.

Para atraer a los pobres empleamos con éxito, en algunos casos, la política. ¿Por qué hemos entonces descuidado en el punto más importante, que es cuando se vanaglorian de no vivir como los pobres de otras naciones? Si no podemos cambiar su decisión, ¿por qué aplaudimos la justicia de sus sentimientos contra el interés común? Antes me preguntaba a menudo cómo un inglés, que pretende tener puesto su corazón en el honor y la gloria así como en el bienestar de su país, podía deleitarse en la noche oyendo a uno de sus inquilinos, vago de profesión, que le debía más de un año de renta, ridiculizar a los franceses por usar zuecos de madera, si por la mañana había tenido la mortificación de oír al gran rey Guillermo, aquel monarca tan ambicioso como notable estadista, hablar abiertamente al mundo y quejarse, con pena e indignación en su mirada, del exorbitante poder de Francia. Sin embargo, yo no recomiendo los zuecos, ni las máximas que propongo requieren poder arbitrario en manos de una sola persona. Creo que la libertad y la propiedad pueden permanecer seguras y, sin embargo, el pobre estar mejor empleado de lo que está, aunque sus hijos rompan sus ropas en una labor útil, y algunas veces las ennegrezcan con el polvo de la tierra, en vez de desgarrarlas jugando, y de mancharlas inútilmente de tinta. [...]

La conveniencia del público siempre debería estar al cuidado del público, y ningún interés particular, de un pueblo o de todo un condado, debiera nunca poner obstáculos a la ejecución de cualquier proyecto o plan que tendiera manifiestamente al mejoramiento del conjunto; y todos los miembros del cabildo, amigos de obrar como hombres sabios y conscientes de su deber, más que buscar favores adulando abyectamente a sus vecinos, deberían preferir el menor beneficio que alcanzara a todo el reino, a cualquier evidente ventaja del lugar al que sirven. [...]

Las personas timoratas y cautas, siempre celosas de su libertad, gritarán seguramente que donde las multitudes a que me refiero pudieran recibir normalmente su salario, la propiedad y los privilegios serían precarios. Pero se les podría replicar que no sería difícil hallar medios más seguros, y que se podrían establecer normas respecto de las manos a las que se confiaría la organización y dirección de estos trabajadores, hasta el punto de que se hiciera imposible que el príncipe o cualquier otro malgastaran el numerario de ellos.

Me figuro que lo que acabo de decir en los cuatro o cinco últimos párrafos provocará en mis lectores una sonrisa despectiva y lo menos malo que pensarán es que mis proyectos son castillos en el aire; pero la cuestión está en saber si la falta es mía o suya. Cuando los habitantes de una nación han perdido todo sentimiento patriótico, quedan incapacitados para perseverar en cualquier empresa y simultáneamente se tornan tan mezquinos, que les causa malestar, aun pensar en cosas cuya ejecución se salga de lo corriente o requiera largo tiempo; en semejantes condiciones, cualquier cosa que sea noble o sublime ha de considerarse quimérica. Cuando se desarraiga una ignorancia profunda, reemplazándola por una ruin ilustración que alcanza a todo el mundo, el amor propio transforma el conocimiento en astucia y en el país que más prevalezca ésta, mas la gente concentrará todos sus intereses y solicitud en el tiempo presente, sin considerar lo que vendrá después, ni apenas pararse a pensar en lo que esté más allá de la generación siguiente. [...]

Los hombres parecen actuar según el principio de “cada cual por su propio interés y que el diablo se lleve a quien venga después”. En lugar de sembrar robles, que requerirán ciento cincuenta años para que sea útil talarlos, construyen casas destinadas a no tenerse en pie más de doce o catorce años. Todas las mentes cavilan sobre la incertidumbre de las cosas y las vicisitudes de los negocios humanos. Las matemáticas llegan a ser el único estudio valioso y se usan en todo, aún donde es ridículo, y los hombres parecen no poner más confianza en la Providencia que la que pondrían en un mercader en bancarrota. [...]

Remediar los defectos de la sociedad es asunto del público, que debe atender primeramente a aquello que más han descuidado los individuos particulares. Los contrarios se curan mejor con los contrarios y, por tanto, como el ejemplo es más eficaz que el precepto para enmendar los errores nacionales, la legislatura debiera decidirse a abordar alguna gran empresa, que fuera muy vasta y significara a la vez el trabajo de varias edades, de suerte de convencer al mundo de que nada debe hacerse sin un solícito interés por la posteridad más lejana. [...]

Cuando esta Isla esté cultivada y cada pulgada de ella sea habitable y útil, y el conjunto el más conveniente y agradable lugar sobre la tierra, todo el gasto y el trabajo sembrado en ella quedará gloriosamente recompensado con el incienso de quienes vendrán después de nosotros; quienes, ardiendo en el noble celo y deseo de inmortalidad, toman sobre sí el cuidado de mejorar su país, pueden descansar satisfechos, pues todavía, durante mil o dos mil años vivirán en el recuerdo y en los perpetuos elogios de las edades futuras que disfruten de él. [...]

# Charles De Sécondat, barón de Montesquieu

## Grandeza y decadencia de los romanos<sup>52</sup>

(SELECCIÓN)

### Capítulo III: Cómo pudieron engrandecerse los romanos

...Los fundadores de las antiguas repúblicas habían repartido igualmente las tierras; sólo esto constituía un pueblo poderoso, es decir, una sociedad bien organizada; esto también era lo que formaba un buen ejército, porque cada individuo tenía gran interés en defender a su patria.

Cuando las leyes no eran estrictamente cumplidas, ocurría lo mismo que hoy entre nosotros; la avaricia de algunos particulares y la prodigalidad de otros hacía que la propiedad se reuniese en pocas manos, y enseguida se introducían las artes, por las mutuas necesidades de los ricos y de los pobres. Con esto no había ya casi ni ciudadanos, ni soldados; porque los fondos antes destinados a su sostenimiento se empleaban en el de esclavos y artesanos, instrumentos del lujo de los nuevos poderosos, sin lo cual el Estado, que a pesar de su desorganización debe subsistir, hubiera perecido. Antes de la corrupción, las ganancias primitivas del Estado se repartían entre los soldados, es decir, los labradores; cuando la república degeneró pasaban primero a manos de los ciudadanos ricos, de éstos a los esclavos y artesanos, de quienes se sacaba por medio del tributo, una cantidad para sostener a los soldados.

Y esta clase de gentes no era apta para la guerra; cobardes, y ya corrompidos por el lujo de las ciudades, y por su arte mismo; sin patria propiamente dicha; ejerciendo su industria en todas partes, no tenían gran cosa que perder ni conservar. [...]

La división de la tierra en partes iguales es lo que puso a Roma en condiciones de salir pronto de su medianía; esto se notó más cuando se inició la corrupción de costumbres. [...]

<sup>52</sup>Tomado de Espasa Calpe, Madrid, 1962.

## Capítulo VI: De la conducta que siguieron los romanos para someter a todos los pueblos

En el transcurso de tantas prosperidades, durante las cuales suele decaer la atención, obró siempre el Senado con el mismo profundo sentido: mientras los ejércitos lo arrollaban todo, no permitía levantarse a los que encontraba caídos.

Se erigió en tribunal para juzgar a todos los pueblos; al fin de cada guerra decidía las recompensas y castigos que cada uno había merecido. Una parte del dominio del pueblo vencido se la daba a los aliados; con esto conseguía dos cosas: unía a Roma a los reyes de los que no tenía nada que temer y mucho que esperar, y debilitaba a otros de los que no esperaba nada y temía todo.

Empleaba a los aliados para hacer la guerra a un enemigo; pero inmediatamente después destruía a esos aliados. [...]

Cuando tenía muchos enemigos a un tiempo, concedía tregua al más débil, que se consideraba dichoso de obtenerla, estimando en mucho el haber diferido su ruina.

Cuando los romanos estaban en una guerra de importancia, el Senado pasaba por toda clase de injurias, y aguardaba en silencio a que llegase el momento del Castigo; y si algún pueblo le entregaba los culpables, rehusaba castigarlos, prefiriendo considerar como criminal a toda la nación y reservarse una venganza útil. [...]

Como ocasionaba a sus enemigos daños inconcebibles no se formaban ligas contra Roma, porque el que estaba más lejos del peligro no quería aproximarse a él.

Por eso casi nunca se veían los romanos atacados, sino que ellos declaraban siempre la guerra, en el tiempo, modo y con la gente que les convenía. [...]

No hacían nunca la paz de buena fe, y en su deseo de invadirlo todo, sus tratados no eran, en realidad, más que una suspensión de hostilidades, y ponían en ellos condiciones que comenzaban siempre por arruinar al Estado que las aceptaba. [...]

Después de haber destruido los ejércitos de un príncipe, arruinaban su hacienda con tasas excesivas o tributos, a pretexto de hacerles pagar los gastos de la guerra: nuevo género de tiranía, que obligaba a los reyes a oprimir a sus súbditos y perder su cariño.

Cuando concedían la paz a algún príncipe, tomaban en rehenes a alguno de sus hermanos o hijos; esto les proporcionaba el medio de soliviantar aquel reino a su capricho. [...]

Pero nada sirvió tanto a Roma como el respeto que inspiró al mundo. Redujo a los reyes al silencio, y los dejó atónitos de terror. No se trataba del grado de su poder: su misma persona era atacada. Arriesgarse en una guerra era exponerse al cautiverio, a la muerte, a la infamia del triunfo. Reyes que vivían en el fausto y los placeres no se atrevían a mirar cara a cara al pueblo

romano, y perdiendo el valor esperaban diferir con su paciencia y sus bajas las desgracias que los amenazaban. [...]

Era preciso esperar a que las naciones se acostumbrasen a obedecer, como libres y aliadas, antes de mandarlas como a sometidas, y que fuesen poco a poco disolviéndose en la república romana. [...]

# El espíritu de las leyes<sup>53</sup>

## (SELECCIÓN)

### Primera parte

#### Libro I:

#### *De las leyes en general*

##### 1. De las leyes en sus relaciones con los diversos seres

Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo. [...]

El hombre, en cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que el mismo establece. A pesar de sus limitaciones, tiene que dirigir su conducta. Como todas las inteligencias finitas, está sujeto a la ignorancia y el error, pudiendo llegar incluso a perder sus débiles conocimientos; como criatura sensible está sujeto a mil pasiones. Un ser semejante podría olvidarse a cada instante de su Creador, pero Dios le llama así por medio de las leyes de la religión; de igual forma podría a cada instante olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles.

##### 2. De las leyes de la naturaleza

Antes que todas esas leyes están las de la naturaleza, así llamadas porque derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas bien hay que considerar al hombre antes de que se establecieran las sociedades, ya que las leyes de la naturaleza son las que recibió en tal estado.

<sup>53</sup>Tomado de Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

La ley que imprimiendo en nosotros la idea de un creador nos lleva hacia él, es la primera de las leyes naturales por su importancia, pero no por el orden de dichas leyes. El hombre en estado natural tendría la facultad de conocer, pero no conocimientos. Es claro que sus primeras ideas no serían ideas especulativas. Pensaría en la conservación de su ser antes de buscar su origen. Un hombre así sólo sería consciente, al principio, de su debilidad; su timidez sería extrema. Y si fuera preciso probarlo con la experiencia, bastaría el ejemplo de los salvajes encontrados en las selvas, que tiemblan por nada y huyen de todo. En estas condiciones cada uno se sentiría inferior a los demás o, a lo más, igual, de modo que nadie intentaría atacar a otro. La paz sería, pues, la primera ley natural.

Al sentimiento de su debilidad el hombre uniría el sentimiento de sus necesidades, y, así, otra ley natural sería la que le inspirase la búsqueda de alimentos.

He dicho que el temor impulsaría a los hombres a huir unos de otros, pero los signos de un temor recíproco, y, por otra parte, el placer que el animal siente ante la proximidad de otro animal de su especie, les llevaría al acercamiento. Además, dicho placer se vería aumentado por la atracción que inspira la diferencia de sexos. Así, la sollicitación natural que se hacen uno a otro constituiría la tercera ley.

Aparte del sentimiento que en principio poseen, los hombres pueden, además, adquirir conocimientos. De este modo, tienen un vínculo más del que carecen los animales. El conocimiento constituye, pues, un nuevo motivo para unirse. Y el deseo de vivir en sociedad es la cuarta ley natural.

### 3. De las leyes positivas

Desde el momento en que los hombres se reúnen en sociedad pierden el sentimiento de su debilidad; la igualdad en que se encontraban antes deja de existir y comienza el estado de guerra.<sup>54</sup>

Cada sociedad particular se hace consciente de su fuerza, lo que produce un estado de guerra de nación a nación. Los particulares, dentro de cada sociedad, empiezan a su vez a darse cuenta de su fuerza y tratan de volver en su favor las principales ventajas de la sociedad, lo que crea entre ellos el estado de guerra.

Estos dos tipos de estado de guerra son el motivo de que se establezcan las leyes entre los hombres. Considerados como habitantes de un planeta tan grande que tiene que abarcar pueblos diferentes, los hombres tienen leyes que rigen las relaciones de estos pueblos entre sí: es el derecho de gentes. Si se les considera como seres que viven en una sociedad que debe mantenerse, tienen leyes que rigen las relaciones entre los gobernantes y los gobernados: es el derecho político. Igualmente tienen leyes que regulan las relaciones existentes entre todos los ciudadanos: es el derecho civil.

El derecho de gentes se funda en el principio de que las distintas naciones deben hacerse, en tiempo de paz, el mayor bien, y en tiempo de guerra el menor mal posible, sin perjuicio de sus verdaderos intereses.

<sup>54</sup>La ley, dijo Plutarco, es la ruina de todos: mortales e inmortales.



El objeto de la guerra es la victoria; el de la victoria, la conquista; el de la conquista, la conservación. De este principio y del que precede deben derivar todas las leyes que constituyan el derecho de gentes.

Todas las naciones tienen un derecho de gentes; lo tienen incluso los iroqueses que, aunque se comen a sus prisioneros, envían y reciben embajadas y conocen derechos de la guerra y de la paz. El mal radica en que su derecho de gentes no está fundamentado en los verdaderos principios.

Además del derecho de gentes que concierne a todas las sociedades, hay un derecho político para cada una de ellas. Una sociedad no podría subsistir sin gobierno. La reunión de todas las fuerzas particulares, dice acertadamente Gravina, forma lo que se llama un estado político.

La fuerza general puede ponerse en manos de uno solo o en manos de muchos. Algunos han pensado que el gobierno de uno solo era el más conforme a la naturaleza, ya que ella estableció la patria potestad. Pero este ejemplo no prueba nada, pues si la potestad paterna tiene relación con el poder de uno solo, también ocurre que la potestad de los hermanos, una vez muerto el padre, y la de los primos-hermanos, muertos los hermanos, tiene relación con el gobierno de muchos. El poder político comprende necesariamente la unión de varias familias. Mejor sería decir, por ello, que el gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se adapta mejor a la disposición del pueblo al cual va destinado.

Las fuerzas particulares no pueden reunirse sin que se reúnan todas las voluntades. “La reunión de estas voluntades —dice también Gravina— es lo que se llama estado civil”.

La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana. Por ello, dichas leyes deben ser adecuadas al pueblo para el que fueron dictadas, de tal manera que sólo por una gran casualidad las de una nación pueden convenir a otra.

Es preciso que las mencionadas leyes se adapten a la naturaleza y al principio del gobierno establecido, o que se quiera establecer, bien para formarlo, como hacen las leyes políticas, o bien para mantenerlo, como hacen las leyes civiles.

Deben adaptarse a los caracteres físicos del país, al clima helado, caluroso o templado, a la calidad del terreno, a su situación, a su tamaño, al género de vida de los pueblos según sean labradores, cazadores o pastores.

Deben adaptarse al grado de libertad que permita la constitución, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres y a sus maneras.

Finalmente, las leyes tienen relaciones entre sí; con sus orígenes, con el objeto del legislador y con el orden de las cosas sobre las que se legisla.

Las consideraremos bajo todos estos puntos de vista.

Lo que me propongo hacer en esta obra es examinar todas estas relaciones que, juntas, forman lo que se llama el espíritu de las leyes.

No he separado las leyes políticas de las civiles porque como no trato de las leyes sino de su espíritu, y como este espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con las distintas cosas, he tenido que seguir el orden de las relaciones y de las cosas, y no el orden natural de las leyes.

Examinaré primero las relaciones que tienen las leyes con la naturaleza y con el principio de cada gobierno, y puesto que este principio tiene sobre las leyes una influencia suprema, pondré todo mi cuidado en conocerlo bien; si lo consigo, se verán surgir las leyes de él, como de su propio manantial. Hecho esto, pasaré a examinar las demás relaciones que parecen más particulares.

## Segunda parte

[...]

### 3. Qué es la libertad

Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer.

Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad.

### 4. Qué es el espíritu general

Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general.

A medida que una de estas causas actúa en cada nación con más fuerza, las otras ceden en proporción. La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente en los países salvajes; los hábitos gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan al Japón; las costumbres daban el tono antiguamente en Lacedemonia; las máximas del gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma.

# François Marie Aronet Voltaire

## Diccionario Filosófico<sup>55</sup>

### (SELECCIÓN)

ÁTOMOS. Epicuro, que era un genio respetabilísimo por sus costumbres, y después Lucrecio, que conquistó la admiración de Roma, admitieron la doctrina de los átomos y del Vacío. Gassendi defendió esa doctrina y Newton la demostró. Algunos cartesianos siguieron propugnando, en vano, la doctrina contraria, la de que el mundo estaba lleno.

Leibnitz, que empezó adoptando el sistema razonable de Epicuro, de Lucrecio, de Gassendi y de Newton, cambió de opinión sobre el vacío cuando riñó con su maestro Newton; a plenitud que hoy se tiene por una quimera. Todo el mundo reconoce hoy el vacío: los cuerpos más duros son verdaderas cribas. Quedó admitida la teoría de los átomos, de los principios insecables, inalterables, que constituyen la inmutabilidad de los elementos y de las especies, cuyos principios consiguen que el fuego sea siempre fuego, cuando lo vemos y cuando no lo vemos, que el agua sea siempre agua, la tierra siempre tierra, y que los gérmenes imperceptibles que forman el hombre nunca formen un pez.

Epicuro y Lucrecio fueron los primeros que conocieron esta verdad, aunque mezclada con innumerables errores. Lucrecio dice, hablando de los átomos: *Sunt igitur solida pollentia simplicitate* (Sostiene su ser su misma simplicidad).

Sin esos elementos de naturaleza inmutable, el universo sólo sería un caos, y en esto Epicuro y Lucrecio actúan como verdaderos filósofos. Sus intersticios, tantas veces puestos en ridículo, no son sino el espacio no resistente en el que Newton demostró que los planetas recorren sus órbitas en tiempos proporcionados a sus áreas; de modo que los intersticios de Epicuro no son ridículos, los ridículos fueron sus adversarios.

Pero cuando a continuación dice Epicuro que esos átomos por casualidad declinaron en el vacío, que su declinación formó por casualidad los hombres, que por casualidad se formaron los ojos en la parte de la cabeza y los pies a los extremos de las piernas, que las orejas no se nos han dado para

<sup>55</sup> Tomado de Editorial Araújo, Buenos Aires, 1938.

oír, sino que la declinación de los átomos las crearon fortuitamente, y los hombres se aprovecharon también fortuitamente para oír, esa demencia, que entonces se llamó física, fue tratada de ridícula con razón.

Los verdaderos filósofos hace ya tiempo que han extraído de Epicuro y Lucrecio lo que tenían de bueno en el *maremágnum* de sus errores, hijos de su imaginación y su ignorancia.

Los espíritus más renuentes adoptaron la teoría de que el mundo fue creado a la par que el tiempo. Unos creen en el universo sacado de la nada, y otros, que no comprenden tal física, creen que todos los seres son emanaciones del Gran Ser, del Ser Supremo y Universal. Pero unos y otros niegan el concurso fortuito de los átomos y reconocen que el azar es una palabra vacía de sentido. Lo que llamamos azar, no es ni puede ser otra cosa que la causa desconocida de un efecto conocido. ¿Por qué, pues, acusan todavía a los filósofos de creer que la construcción prodigiosa e inefable del universo sea producto del concurso fortuito de los átomos, esto es, efecto del azar? Ni Spinoza ni nadie defendió nunca semejante absurdo.

La única cuestión que se promueve hoy sobre esta materia consiste en averiguar si el autor de la naturaleza creó partes primordiales e indivisibles para que sirvieran de elementos inalterables, o si todo se divide continuamente en la naturaleza y se convierte en otros elementos.

El primer sistema explica la razón de todo; el segundo, no da razón de nada, al menos hasta hoy. Si los primeros elementos de las cosas no fueran indestructibles, podría llegar un día en que un elemento destruyera a los demás y los convirtiera en su propia sustancia. Esto fue probablemente lo que indujo a pensar a Empédocles que todo provenía del fuego y el fuego lo destruiría todo.

Sabido es cómo, en el siglo xvii, el falso experimento de un químico engañó a Robert Bayle haciéndole creer que había convertido agua en tierra. Más tarde, Boerhaave descubrió ese error haciendo mejores experimentos, pero antes de descubrirlo, Newton, engañado por Bayle, como Bayle por el químico, había ya imaginado que los elementos podían convertirse unos con otros, lo que le hizo creer que nuestro planeta iba perdiendo continuamente un poco de su humedad y se secaba, y que algún día Dios se vería obligado a corregir su obra. Leibnitz se opuso enérgicamente a la referida idea y, probablemente, tuvo razón al contradecir a Newton.

A pesar de la idea de que el agua puede convertirse en tierra, Newton creía que los átomos eran insecables e indestructibles, lo mismo que Gassendi y Boerhaave, lo que parece difícil de conciliar porque si el agua se convirtiera en tierra dividiéndose sus elementos, éstos se perderían. Esta cuestión coincide con la otra tan famosa de que la materia es divisible hasta el infinito. La palabra átomo significa sin partes; si lo dividimos ya no será átomo.

Podemos dividir un grano de oro en dieciocho millones de partes visibles. Un grano de cobre, disuelto en espíritu de sal amoníaco presenta a nuestra vista más de veintidós mil millones de partes; pero al llegar al último elemento, el microscopio ya no puede distinguir el átomo y sólo con la imaginación podemos ir dividiendo.

Acontece con el átomo, que se divide hasta el infinito como algunas proporciones geométricas. Podemos hacer pasar infinidad de curvas entre el círculo y su tangente, pero sólo suponiendo que éstos sean líneas que carezcan

de anchura, y esa clase de líneas no se encuentran en la naturaleza. Igual podemos decir de las líneas asíntotas, que se acercan sin llegar nunca a tocarse, suponiendo que esas líneas tengan longitud y no tengan anchura, lo cual es una hipótesis. Así, pues, representamos la unidad por medio de una línea y luego dividimos esa unidad y esa línea en las fracciones que queremos, pero esa infinidad de fracciones sólo existe en nuestra imaginación. Realmente, no se ha demostrado que el átomo sea indivisible, pero las leyes de la naturaleza parecen probar que debe serlo.

De la necesidad de creer en un Ser supremo. En mi opinión, el gran objeto, el gran interés, no consiste tanto en argumentaciones metafísicas cuanto en sopesar si es preciso para el bien común de nosotros, animales miserables y pensantes, admitir un Dios remunerador y vengador, que nos sirva a la par de freno y consuelo, o rechazar esta idea abandonándonos a nuestros sufrimientos sin esperanza y a nuestros crímenes sin remordimiento.

Hobbes dice que si en una república donde no se reconociera a ningún dios algún ciudadano propusiera uno, él lo haría ahorcar. Parece que, con esta extraña exageración, hace referencia a un ciudadano que quisiera dominar en nombre de Dios, a un charlatán que intentara erigirse en tirano. Pero yo lo entiendo de otro modo: ese ciudadano, consciente de la debilidad humana, de su perversidad y su miseria, busca un punto fijo para asegurar su moral, un apoyo que le sostenga en las vicisitudes y en los horrores de esta vida.

Desde Job hasta nosotros, una multitud de hombres ha maldecido su existencia. Tenemos, pues, una perpetua necesidad de consuelo y esperanza. Vuestra filosofía nos priva de ambas cosas. La fábula de Pandora, al menos, nos dejaba la esperanza y vos nos la quitáis. La filosofía, según vos, no aporta ninguna prueba de felicidad venidera. Por descontado, pero vos no aportáis ninguna demostración de lo contrario. Bien pudiera ser que haya en nosotros una mónada indestructible que siente y piensa, sin que sepamos cómo está hecha esa mónada. La razón no se opone en absoluto a esa idea, aunque la sola razón no la prueba. Esta opinión supera, con mucho, a la vuestra; la mía es útil al género humano y la vuestra es funesta porque, digáis lo que digáis, puede producir los Nerón, Alejandro VI y los Cartouche. La mía puede reprimirlos.

Marco Antonio y Epicteto creían que su mónada, de cualquier clase que fuera, se uniría a la mónada del Ser supremo, y fueron los más virtuosos de los hombres.

En la duda en que estamos sumidos, no os digo con Pascal "Tomad lo más seguro", pues nada hay seguro en la incertidumbre. No se trata de apostar, sino de examinar: debemos juzgar y nuestra voluntad no decide el fallo. No propongo que creáis cosas extravagantes para sacaros del apuro: ni os digo id a la Meca a besar la piedra negra para instruiros, o poneos un escapulario y sed imbéciles y fanáticos para adquirir el favor del Ser de los seres. Pero sí os digo que continuéis cultivando la virtud, haced el bien y mirad toda superstición con horror o con caridad; adorad conmigo el designio que se manifiesta en toda la naturaleza y por consecuencia al autor de ese designio, que es la causa primordial y final de todo. Esperad conmigo que nuestra mónada que razona sobre el Ser supremo y eterno pueda ser feliz por voluntad de dicho Ser supremo. No hay en esto contradicción y vos no me demostraréis que eso sea imposible, como tampoco puedo demostraros matemáticamente que esté en lo cierto. Nosotros no razonamos como

metafísicos más que sobre probabilidades, porque nadamos todos en un mar del que jamás hemos visto la orilla.

¡Ay de los que pelean mientras están nadando! Que llegue a la playa el que pueda, pero el que grita “estáis nadando en vano; la playa no existe”, me desalienta y me quita las fuerzas.

En nuestra disputa se trata de consolar nuestra desgraciada existencia. ¿Quién la consuela, vos o yo? Vos confesáis, en algunos lugares de vuestra obra, que la creencia en Dios retuvo algunos hombres al borde del crimen; me basta esta confesión. Aunque esta opinión hubiera evitado tan sólo diez crímenes, diez calumnias, diez sentencias inicuas en la tierra, yo la tengo por buena y quisiera que la abrazara todo el mundo.

Decís que la religión ha producido un sinnúmero de fechorías, pero decid más bien la superstición que reina sobre nuestro desventurado Globo y que es la más cruel enemiga de la adoración pura que debemos al Ser supremo. Detestemos ese monstruo que siempre ha desgarrado el seno de su madre: los que lo combaten son los bienhechores del género humano. Es una serpiente que se enrosca en la religión: hay que aplastarle la cabeza sin herir la cabeza con la que infecta y devora. Teméis “que adorando a Dios se vuelva uno supersticioso y fanático”, pero, ¿no es más temible que negándole se entreguen a las pasiones más atroces y a los crímenes más horrendos? ¿No hay entre esos dos excesos un término medio más razonable? Entre esos dos escollos el refugio es Dios y leyes sabias.

Afirmáis que sólo media un paso de la adoración a la superstición. Ese paso jamás lo dan los espíritu bien formados, y ellos son actualmente muy numerosos; están a la cabeza de las naciones, influyen en las costumbres públicas, y de año en año el fanatismo, que cubría la tierra, se ve despojar de sus detestables usurpaciones. [...]

“Si se suponen relaciones entre el hombre y ese ser increíble, se deberá elevarle altares, presentarle ofrendas, etc.; si no se concibe nada de ese ser, será preciso recurrir a sacerdotes que...”. ¡Qué gran mal reunirse en tiempos de cosecha para agradecer a Dios el pan que nos ha dado! ¿Quién os dice que hagáis ofrendas a Dios? La idea de hacerlo es ridícula, pero, ¿qué mal hay en encargar a un ciudadano, llámese anciano o sacerdote, tributar acciones de gracias a la Divinidad en nombre de otros ciudadanos?

Con tal de que ese sacerdote no sea un Gregorio VII, que está por encima de los reyes, o un Alejandro VI, que mancha con un incesto el seno de su hija, a la que engendró por un estupro, y cometió asesinatos y envenenamientos, ayudado por su bastardo, en las personas de casi todos los príncipes vecinos; con tal de que en su parroquia ese sacerdote no sea un bribón que robe en el bolsillo de los penitentes que se confiesen con él, ni que emplee ese dinero en seducir a las doncellas que catequiza; con tal de que ese sacerdote no sea un Le Tellier, que pone todo un reino en conmoción por trapacerías dignas de la picota, o un Warburton, que viola las leyes de la sociedad revelando los papeles secretos de un miembro del Parlamento para perderle y que calumnia a quienquiera que no opine como él. Estos últimos casos son raros. El estado del sacerdote es un freno que le obliga a conducirse con decoro. Un sacerdote necio inspira desprecio; un mal sacerdote infunde horror; un buen sacerdote, afable, piadoso, sin superstición, caritativo y tolerante, es un hombre que debemos amar y respetar. Vos teméis el abuso y yo también. Unámonos para evitarlo, pero no condenemos el

sacerdocio cuando es útil a la sociedad y no está pervertido por el fanatismo o la maldad fraudulenta.

Quisiera decir algo muy importante. Estoy convencido de que estáis sumido en un gran error, pero estoy convencido también de que procedéis honradamente en vuestra equivocación. Queréis que el hombre sea virtuoso, aunque habéis dicho, por desgracia, que “desde que el vicio hace al hombre dichoso, debe amar el vicio”, proposición horrenda que vuestros amigos hubieran debido haceros borrar. Por todas partes se estima vuestra probidad. Pero esta disputa filosófica sólo se entablará entre vos y algunos filósofos esparcidos por Europa; el resto del mundo ni siquiera oirá hablar de ella y el pueblo no nos lee. Si algún teólogo quisiera perseguiros sería un malvado, un imprudente que no serviría más que para afirmaros y hacer nuevos ateos. Estáis equivocado, pero los griegos no persiguieron a Epicuro y los romanos dejaron tranquilo a Lucrecio. Debemos respetar vuestro genio y vuestra virtud, pero, eso sí, refutándoos con todas las fuerzas.

El mejor homenaje que podemos tributar a Dios es tomar su defensa sin cólera; como el más indigno retrato que puede hacerse de Él es pintarle vengativo y furioso. Él es la verdad misma y la verdad no tiene pasiones. El verdadero creyente proclama que Dios es infinitamente bueno y justo. Creo con vos que el fanatismo es un monstruo mil veces más peligroso que el ateísmo filosófico. Spinoza jamás cometió una mala acción; Chastel y Ravallac, devotos los dos, asesinaron a Enrique IV.

El ateo estudioso casi siempre es un filósofo apacible; el fanático es casi siempre turbulento. Pero el ateo cortesano y el príncipe ateo pudieran ser el azote del género humano. Borgia y sus semejantes hicieron tanto mal como los fanáticos de Munster y los de Cévennes; me refiero a los fanáticos de los dos partidos. La desgracia de los ateos estudiosos es que hacen ateos cortesanos. Quirón crió a Aquiles y le alimentó con tuétano de león; mucho más tarde, Aquiles arrastró el cuerpo de Héctor alrededor de las murallas de Troya y, sediento de venganza, inmoló doce cautivos inocentes.

Guárdenos Dios de un abominable sacerdote que descuartiza a un rey con su hacha sagrada, o de aquel que, tocado con casco y revestido de armadura, a la edad de setenta años se atrevió a firmar con tres dedos ensangrentados la ridícula excomunión de un rey de Francia y un largo etcétera. Que Dios nos preserve también de un déspota colérico y bárbaro que, no creyendo en Dios, fuera su propio dios; que se hiciese indigno de su empleo sagrado, pisoteando los deberes que ese empleo impone; que sacrificara sin remordimiento a sus amigos, parientes, servidores, a su pueblo, a sus pasiones. Esos dos tigres, el uno tonsurado, y el otro coronado, son por igual temibles. ¿Por medio de qué freno podremos retenerles? Si la idea de Dios, al que nuestras almas pueden unirse, hizo hombres como Tito, Trajano, Antonio, Marco Aurelio y aquellos grandes emperadores chinos cuya memoria es tan preciosa en el segundo de los imperios más antiguos y vastos del mundo, esos ejemplos bastan para mi causa, y mi causa es la de todos los hombres.

No creo que en Europa haya un solo hombre de Estado, un solo hombre algo versado en los asuntos del mundo, que no sienta el desprecio más profundo por todas las leyendas con que nos inundan más de lo que hoy estamos de folletos. Si la religión no origina más guerras civiles, sólo se lo debemos a la filosofía, y las disputas teológicas comienzan a ser miradas con ojos de divertida indiferencia. Una usurpación tan odiosa como ridícula,



fundada por un lado sobre el fraude y por otro sobre la memez, se ve minada cada instante por la razón, que va asentando su reino. La bula in *Caena Domini*, obra maestra de la insolencia y la locura, no se atreve a aparecer ni en la mismísima Roma. Si un regimiento de frailes hiciera el menor despliegue contra las leyes del Estado, sería destrozado en el acto. ¿Es que porque se ha expulsado a los jesuitas hay que expulsar también a Dios? Todo lo contrario, hay que amarle más aún.

ESPACIO. ¿Qué es el espacio? Leibniz dijo que no existe, como no existe el vacío después de haberlo admitido, aunque cuando lo admitió no había reñido con Newton. En cuanto disputaron, para Leibnitz ya no hubo vacío ni espacio. Afortunadamente, cualquiera que sea la opinión de los filósofos acerca de estas cuestiones insolubles, aceptemos la opinión de Epicuro, Gassendi, Newton, Descartes o Roahud, las reglas del movimiento siempre serán las mismas y se practicarán las artes mecánicas ya en el espacio puro, ya en el espacio material. Y si bien no concebimos cómo estando todo lleno puede moverse algo, esto no es obstáculo para que nuestros barcos vayan a las Indias, ni para que los movimientos se efectúen con regularidad. Decís que el espacio puro no puede ser materia ni espíritu, y deducís de esto que el espacio no existe. Pero, ¿quién nos ha dicho que no hay más que materia y espíritu, a nosotros que conocemos tan imperfectamente ambas cosas?

Esto equivale a decir que no existen en la naturaleza más que dos cosas que conocemos. Al menos Moctezuma razonaba mejor en la tragedia inglesa de Dryden, cuando preguntaba: “¿Qué venís a decirme en nombre del emperador Carlos V si en el mundo no hay más que dos emperadores, el del Perú y yo?”. Moctezuma hablaba de lo que conocía, pero nosotros hablamos de lo que no tenemos ni idea exacta.

Somos átomos dignos de lástima. Nos forjamos a Dios con un espíritu como el nuestro, y porque denominamos espíritu a la facultad que el Ser supremo, universal, eterno y omnipotente, nos ha concedido de combinar algunas ideas en nuestro cerebro, imaginamos que Dios es un espíritu de la misma clase, haciéndole a nuestra imagen y semejanza.

Ahora bien, si existieran millones de seres que fueran de algo diferente a nuestra materia, de la que sólo conocemos las apariencias, y de otra cosa que nuestro espíritu, que desconocemos del todo, ¿quién podría asegurarme que no pudieran existir esos millones de seres? ¿Y quién puede negarme que Dios, que está demostrado que existe por sus efectos, no es infinitamente diferente de todos esos seres, y que el espacio no es uno de éstos?

Nunca osaremos decir, como Lucrecio, que excepto el cuerpo y el vacío, no existe nada en el mundo. Pero, ¿nos atreveremos a creer con él que existe el espacio infinito? Pudo alguno contestar a su argumento: “Si disparáis una flecha desde los límites del mundo, ¿caerá allá en la nada?”.

Clarke, hablando en nombre de Newton, afirma que el espacio tiene propiedades, es extenso y es medible; luego, existe. Pero si se les dijera que pusieran algún objeto donde no hay nada, ¿qué contestarían Newton y Clarke? Newton cree que el espacio es el sensorium de Dios. De joven creí comprender esa palabra, pero ahora que soy viejo no la entiendo, como no entiendo las explicaciones que da del Apocalipsis. No sé qué quiere decir que el espacio es el sensorium, el órgano interior de Dios, y él tampoco lo entiende. Creyó, refiriéndose a Locke, que se podía explicar la creación suponiendo que Dios por un acto de su voluntad y su poder había hecho el

espacio impenetrable. Es lástima que un genio de la magnitud de Newton diga cosas tan ininteligibles.

FANATISMO. Es el efecto de una conciencia falsa que somete la religión a los caprichos de la fantasía y al desorden de las pasiones.

Por lo general, proviene de que los legisladores han tenido miras mezquinas, o de que se excedieron de los límites establecidos por ellos. Sus leyes sólo eran adecuadas para una sociedad elitista. Extendiéndolas por celo a todo un pueblo, y llevándolas por ambición de un clima a otro debían haberlas corregido y acomodado a las circunstancias de los lugares y personas. Mas, en realidad, sucedió que ciertos espíritus de carácter más acomodado al de la muchedumbre para la que se decretaron, recibéndolas con gran entusiasmo se convirtieron en apóstoles e incluso en mártires de ellas, antes que dejar de cumplirlas al pie de la letra. Otros caracteres, por el contrario, menos fogosos, o más aferrados a los prejuicios de su educación, lucharon contra el nuevo yugo y sólo consintieron adoptarlos modificándolos. De aquí nació el cisma entre los rigoristas y los mitigados, que hace furiosos a unos y otros, a los primeros en favor de la esclavitud, y los segundos en favor de la libertad. [...]

FILOSOFÍA. He peregrinado cerca de cuarenta años por dos o tres rincones del mundo buscando esa piedra filosofal llamada la verdad. He consultado a todos sus adeptos de la Antigüedad, Epicuro y San Agustín, Platón y Malenbranche, y continué permaneciendo en la misma pobreza. Quizá en los crisoles de esos filósofos haya una o dos onzas de oro, pero todo lo demás es residuo, *caput mortuum*, fango estéril, con el que nada puede hacerse.

Siempre me ha parecido que los griegos fueron nuestros maestros, si bien escribían más para ostentación de su ingenio que para instruir. No encuentro un solo autor de la Antigüedad que haya seguido un sistema metódico y claro y proceda razonablemente, tratando de unir y combinar los sistemas de Platón, Aristóteles y los orientales. Tal es poco más o menos la sustancia que de ellos he podido reunir.

La casualidad es una palabra vacía de sentido; nada puede existir sin causa. El mundo está gobernado por leyes matemáticas; luego lo organizó una inteligencia.

No es un ser inteligente, como yo, el que planeó la creación del mundo, porque yo no puedo crear ni una higa; luego, el mundo es obra de una inteligencia prodigiosamente superior.

Ese ser, que posee inteligencia y poder omnímodos, ¿existe necesariamente? Sí, porque es indispensable haya recibido el ser de otro o exista por propia naturaleza. Si recibió el ser de otro, lo que es difícil de concebir, tengo que recurrir a este otro y ese otro será el primer motor. Cualquiera de las dos cosas que elija, tengo que admitir siempre un primer motor poderoso e inteligente que lo sea necesariamente por propia naturaleza.

Ese primer motor, ¿creó las cosas de la nada? Esto no se concibe; crear de la nada es convertir la nada en algo. No debo admitir tal creación, cuando menos hasta que encuentre razones incontrovertibles que me obliguen a admitir lo que mi inteligencia no puede comprender.

Todo lo existente parece que exista de modo necesario, dado que existe, porque si hay actualmente una razón para demostrar la existencia de las

cosas, también la hubo ayer y la habrá en todos los tiempos y, esta causa debe haber tenido siempre su efecto, porque si no toda la eternidad habría sido una causa inútil.

Ahora bien, ¿cómo habrán existido las cosas siempre, estando visiblemente bajo la dirección del primer motor? Será, pues, indispensable que esa potencia haya obrado siempre; lo mismo, poco más o menos, que no puede haber sol sin luz, que no puede haber movimiento sin que exista un ser, sin que éste pase de un punto del espacio a otro.

Luego existe un ser poderoso e inteligente que obra siempre, porque si no hubiera obrado, ¿de qué le serviría su existencia? Todas las cosas son, pues, emanaciones eternas de ese primer motor.

Mas ¿cómo concebir que la piedra y el cieno sean emanaciones del Ser eterno inteligente y poderoso? Hay que escoger entre este dilema: la materia de la piedra y del cieno existe necesariamente por sí misma, o existe porque le da vida el primer motor. No puede haber término medio. Por lo tanto, hay que tomar uno de estos dos partidos: la materia es eterna por sí misma, o la materia es producto del Ser poderoso e inteligente.

Pero, subsistiendo por propia naturaleza o emanada del ser protector existe para toda la eternidad, puesto que existe. Si la materia es eternamente necesaria es, pues, imposible, es contradictorio, que no lo sea. Mas ¿qué hombre puede asegurar que es imposible y contradictorio que la piedra y la mosca no tengan vida? Nos vemos obligados a pararnos ante esta dificultad, que sorprende más a la imaginación que contradice los principios del raciocinio.

En efecto, desde que habéis concebido que todo emana del Ser supremo e inteligente, que nada emana sin razón, que ese Ser que existe siempre, siempre ha debido obrar, y por lo tanto, todas las cosas debieron salir eternamente del seno de su existencia, no debéis resistiros a creer que la materia de que están formados la piedra y la mosca es una producción eterna, como no os habéis resistido a comprender que la luz es una emanación eterna del Ser omnipotente.

Puesto que yo soy un ser extenso y pensante, mi extensión y mi pensamiento son productos necesarios de este Ser. Es evidente que no puedo dotarme de extensión, ni de pensamiento; luego he recibido ambas facultades de ese Ser necesario. ¿Pudo darme lo que no tenía? Me dotó de inteligencia y me puso en el espacio; luego, es inteligente y está en el espacio.

Decir que el Ser eterno, que el Dios omnipotente, en todos los tiempos llenó necesariamente el universo de sus producciones, no es privarle de su libertad; al contrario, puesto que la libertad es el poder de obrar, Dios obró siempre y por tanto utilizó siempre la plenitud de su libertad.

La libertad que algunos denominan indiferencia es una palabra sin sentido, un absurdo, porque eso sería determinarse sin razón, sería un efecto sin causa. Y Dios no puede tener esa libertad supuesta, que implica contradicción en los términos. Él ha obrado siempre por la necesidad que constituye su existencia.

Es imposible, pues, que el mundo exista sin Dios y que Dios exista sin el mundo. El mundo está lleno de seres que se suceden unos a otros; luego, Dios ha creado siempre los seres que se han sucedido.

Estas aseveraciones preliminares constituyen la base de la antigua filosofía de los griegos. De esa regla general debemos exceptuar a Demócrito y Epicuro, cuya filosofía corpuscular refutó esos dogmas. Ahora bien, debemos tener presente que los epicúreos partían de una física equivocada y el sistema metafísico de los demás filósofos subsiste al igual que los sistemas físicos. Toda la naturaleza, exceptuando el vacío, contradice a Epicuro, y ningún fenómeno de ella está en contra de la filosofía que acabo de explicar. Una filosofía acorde con las leyes que rigen la naturaleza y aceptada por los espíritus más observadores, ¿no es superior a otro sistema no revelado?

Fuera de las aseveraciones de los antiguos filósofos que he sintetizado cuanto he podido, ¿qué nos resta? Un caos de dudas y especulaciones. No creo que jamás haya existido un filósofo que haya propuesto un nuevo sistema, que no haya confesado al fin de su vida que ha perdido el tiempo. Hay que reconocer que los inventores de las artes mecánicas han sido más útiles a la humanidad que los ideadores de silogismos. El que inventó la lanzadera fue más útil que quien halló las ideas innatas.

HISTORIA. Es la relación de hechos que se consideran verdaderos. La fábula, en cambio, es la relación de hechos que se tienen por falsos.

La historia de las opiniones es el recuento de los errores humanos. La historia de las artes puede ser la más útil cuando al conocimiento de la invención y del progreso de las artes une la descripción de su mecanismo. La historia natural, llamada impropriamente historia, es una parte esencial de la física. La historia de los acontecimientos se divide en sagrada y profana: la sagrada es la serie de operaciones divinas y milagrosas, mediante las cuales ruego a Dios dirigir a los pueblos antiguos de la nación hebrea y poner a prueba nuestra fe.

Los primeros cimientos de toda historia profana son los relatos que los padres hacen a sus hijos, que se transmiten de una a otra generación. En su origen son probables cuando no se oponen al sentido común, y pierden un grado de probabilidad a cada generación que pasa.

En el correr del tiempo, la fábula se hiperboliza y la verdad se pierde, por eso los orígenes de todos los pueblos son absurdos. Nadie cree que los griegos fueran gobernados por los dioses durante siglos, después por los semidioses y luego tuvieron reyes durante mil trescientos cuarenta años, y el sol en este espacio de tiempo cambiara cuatro veces de Oriente a Occidente.

Los fenicios del tiempo de Alejandro propugnaban que estaban afincados en su país desde hacía treinta mil años, y todos esos estaban tan llenos de prodigios como la cronología egipcia. Confieso que físicamente es posible que Fenicia existiera no sólo treinta mil años, sino treinta millones de siglos, y que haya experimentado, al igual que el resto del planeta, treinta millones de revoluciones, pero no sabemos nada de todo esto.

Pero sí sabemos el ridículo maravilloso que impera en la historia legendaria de los griegos.

Los romanos, pese a su seriedad, también envolvieron en la fábula la historia de sus primeros siglos. Esa nación, tan reciente si la comparamos con las naciones asiáticas, ha pasado quinientos años sin historia; por eso no debe extrañarnos que Rómulo sea hijo de Marte, que tuviera por nodriza una loba, que con mil hombres que sacó de Roma peleara contra veinte mil

guerreros sabinos, que a continuación se convirtiera en dios, que Tarquinio el Viejo cortara un peñasco con un cuchillo, ni que una vestal sacara un navío del mar con su cinturón.

Los primitivos anales de las naciones modernas no son menos fabulosos. Los hechos prodigiosos e improbables deben referirse a veces, pero sólo como pruebas de la credulidad humana, porque pertenecen a la historia de las opiniones y las tonterías, cuyo terreno es demasiado extenso.

HOMBRE. La raza humana vive por término medio veintidós años, incluyendo los que mueren en la cuna y los que arrastran hasta cien años los restos de una vida imbécil y miserable.

Es una hermosa moraleja la de la antigua fábula del primer hombre que estuvo destinado al principio a vivir tan sólo veinte años. El hombre estaba desesperado; a su lado tenía una oruga, una mariposa, un pavo real, un caballo, una zorra y un mono. Dirigiéndose a Júpiter le dijo: "Prolonga mi vida. Valgo más que todos estos animales y es justo que mis hijos y yo vivamos muchos años para mandar a todas las bestias". "Con mucho gusto —le contestó Júpiter—, pero sólo tengo un número determinado de días para repartir entre todos los seres a los que concedí la vida. Sólo puedo darte más años quitándoselos a los demás.

"No creas que porque soy Júpiter soy infinito y omnipotente; para todo tengo medida. Puedo concederte unos años más quitándoselos a esos seis animales que envidias a condición de que tendrás una tras otra sus maneras de ser. El hombre será oruga y como ella se arrastrará en su primera infancia; hasta los quince años tendrá la ligereza de la mariposa, y en su juventud la vanidad del pavo real. En la edad viril sufrirá tanto trabajo como el caballo; a los cincuenta años tendrá la astucia de la zorra, y en su vejez será feo y ridículo como un mono. Este es de ordinario el destino del hombre".

Nótese que a pesar de las bondades de Júpiter, después de haber compensado a ese primer hombre concediéndole veintidós o veintitrés años de vida, por regla general hay que restarle la tercera parte de esa cantidad por el tiempo que pasa durmiendo, tiempo en que permanece como muerto. Sólo le quedan, pues, quince años. De esos quince años hay que restar al menos otros ocho, los de su infancia, vestíbulo de la vida. Le quedan, pues, siete años, de los que la mitad transcurren en dolores de toda clase. Si calculamos tres años y medio que emplea en trabajar y en fastidiarse, ¿qué tiempo le queda para vivir?

Desgraciadamente, en tal fábula Dios se olvidó de vestir al hombre como lo hizo con el mono, la zorra, el caballo, el pavo real y la oruga. La especie humana apareció con la piel lisa y expuesta continuamente al sol, la lluvia y el frío, llegó a verla agrietada, curtida y manchada. El varón, en nuestro continente, se vio desfigurado por los pelos que le cubrían el cuerpo y que sin cubrirle le hicieron repugnante; su cara quedó escondida entre la pelambre, su barba se convirtió en terreno escabroso en el que brotó un bosque de menudos tallos cuyas raíces se dirigían hacia arriba y las ramas hacia abajo. En ese estado y con semejante facha, ese animal se atrevió a pintar a Dios, cuando aprendió a pintar.

La hembra, al ser más débil, llegó a ser más repugnante y asquerosa en su vejez, pues no hay ser que iguale en fealdad a una decrepita. En suma, sin sastres ni costureras, los seres humanos nunca hubieran osado presentarse unos ante otros, pero antes de conocer las vestiduras, antes de saber

hablar, tuvieron que transcurrir muchos siglos. Esto está probado, pero hay que repetirlo hasta la saciedad.

Es incomprensible que hayan incordiado y perseguido a un filósofo coetáneo, al bueno de Helvetius, por haber dicho que si los hombres carecieran de manos no hubieran podido tejer tapices ni edificar casas. Diríase que quienes se han rebelado contra este aserto poseen el secreto de tallar piedra y trabajar con los pies. Helvetius, autor del excelente libro *L'Esprit*, valía más que todos sus enemigos juntos, pero nunca he aprobado los errores que contiene su libro, ni las verdades triviales que proclama con énfasis. Si le defiende públicamente es porque veo que hombres absurdos le condenan por proclamar esas mismas verdades.

El Ser supremo ha concedido al hombre el don de la razón, manos industriosas, cerebro capaz de generalizar las ideas y palabra expedita para expresarlas, dones que no ha concedido a los demás animales.

El varón, en general, vive menos tiempo que la hembra y siempre es más grande proporcionalmente. El hombre de mayor estatura tiene de ordinario dos o tres pulgadas de altura más que la mujer más alta, su fuerza casi siempre es superior, es más ágil y más capaz de mantener atención constante. Las artes las inventó él, no la mujer; el origen de la invención de las artes, la pólvora, la imprenta, la relojería, etc., no se debe al fuego de la imaginación, sino a la meditación perseverante y la combinación de las ideas.

La especie humana es la única que sabe que ha de morir y sólo se lo enseña la experiencia.

El niño que se educara solo y lo trasladaran a una isla desierta no lo sabría, al igual que las plantas y los animales.

Maspertius, que era un hombre singular, dijo que el cuerpo humano es un fruto que está verde hasta la vejez y lo madura la muerte. ¡Extraña madurez la de la podredumbre y el polvo! La mente de este filósofo sí que no está madura. El prurito de decir cosas nuevas hace decir verdaderas extravagancias.

Diferentes razas de hombres. Tenemos constancia de que en el planeta habitan diferentes razas de hombres, y hemos dicho que el primer negro y el primer blanco que se encontraron debieron asombrarse el uno del otro. También es bastante verosímil que se hayan extinguido algunas especies de hombres y de animales por ser demasiado débiles. Por eso, sin duda, hoy no se encuentran múrices, cuya especie la habrán devorado probablemente otros animales que aparecerían siglos después en las riberas donde se criaban esos pequeños moluscos.

En su *Historia de los Padres del desierto*, San Jerónimo refiere que San Antonio Abad tuvo una conversación con un centauro y luego con un fauno. Y San Agustín, en su homilía 33, cuenta cosas tan extraordinarias como San Jerónimo. “Siendo obispo de Hipona fui a Etiopía con algunos servidores de Cristo para predicar el Evangelio. Vimos en aquel país muchos hombres y mujeres sin cabeza y dos grandes ojos en el pecho y en regiones más meridionales encontramos un pueblo cuyos habitantes tenían un solo ojo en la frente, etc.”.

Al parecer, San Agustín y San Jerónimo se expresaron de ese modo porque, al exagerar las obras de la creación para ensalzar a Dios, se proponían asom-

brar a los hombres contándoles fábulas con la idea de que estuvieran más sumisos al yugo de la fe.

Podemos ser buenos cristianos sin creer en centauros, hombres sin cabeza y con un solo ojo, pero no podemos dudar de que la constitución interna de un negro es diferente de la de un blanco, dado que la red mucosa o grasosa es blanca en unos y negra en los otros.

Los albinos y los dariens, aquéllos originarios de Africa y éstos de América, son tan diferentes de nosotros como los negros. Existen razas dicho en otra parte que los americanos son imberbes y no tienen pelos en el cuerpo, sólo en las cejas y en la cabeza. Todos son igualmente hombres, como el abeto, la encina y el manzano son igualmente árboles, pero el manzano no nace del abeto, ni el abeto de la encina.

¿Por qué en medio del océano Pacífico, en la isla de Tahití, los hombres son barbudos?

Hacer esta interrogación equivale a preguntar por qué nosotros tenemos barba y los peruanos, mexicanos y canadienses no la tienen, o por qué los monos tienen cola y a nosotros la naturaleza nos rehusó ese apéndice.

Las inclinaciones y caracteres de los hombres son tan diferentes como sus climas y sus gobiernos. No pudo formarse nunca un regimiento de lapones ni de samoyedos, y los habitantes de Siberia que viven cerca de aquéllos son intrépidos soldados. Nunca conseguiréis que sean buenos guerreros un darién ni un albino, y esto no consiste en que tengan ojos de perdiz, ni cabellos y cejas albinas, sino en que su cuerpo, y por ende su valor, tiene extraordinaria debilidad. Sólo un ciego, pero ciego obcecado, puede negar la existencia de las diferentes especies.

Las razas humanas siempre han vivido en sociedad. Todos los hombres que se han descubierto en los países más incultos y salvajes viven en sociedad, como los castores, hormigas, abejas y otras muchas especies de animales.

No se ha encontrado ningún país en que vivan separados, en que el varón se ajunte con la hembra sólo por casualidad y la abandone después por disgusto, en que la madre desconozca a sus hijos después de haberlos criado y en que viva sin familia y sin ninguna especie de sociedad. Algunos inconscientes, abusando de su ingenio, han aventurado la sorprendente paradoja de que el hombre fue creado para vivir solo como un lobo estepario y que la sociedad depravó la naturaleza. Esto equivaldría a decir que los arenques fueron creados para nadar aisladamente en el mar y por exceso de corrupción vienen en bandadas desde el mar Glacial hasta nuestras costas, y que antiguamente las grullas volaban en el aire aisladas y por violación del derecho natural adoptaron la resolución de volar juntas.

Cada animal tiene un instinto propio, y el instinto del hombre, que robustece la razón, le impulsa a vivir en sociedad como le empuja a comer y a beber. La sociedad no ha degradado al hombre; el alejamiento de ella es lo que le degrada. Quien viviera absolutamente solo perdería pronto la facultad de pensar y expresarse, y llegaría a convertirse en animal. El orgullo desmesurado e imponente, que se subleva ante el orgullo de los demás, puede arrastrar al alma melancólica a huir de los hombres; en este caso la depravada es ella, y se castiga a sí misma. Su orgullo le reporta su suplicio, la roe en la soledad el despecho recóndito de verse despreciada y olvidada y se condena a la más horrible esclavitud para ser libre. [...]



“Es preciso llegar a los límites del desquiciamiento para atreverse a decir que no es natural que el hombre se ligue a la mujer durante los nueve meses de su embarazo. Una vez satisfecho su apetito —dice el autor de estas paradojas—, el hombre no necesita a esa mujer, ni la mujer a ese hombre; éste no tiene el menor cuidado, ni quizá la más remota idea, de las consecuencias de su acto. El se va por una parte y ella por otra, y al cabo de nueve meses no conservan el recuerdo de haberse conocido ¿Por qué ha de ayudarla cuando dé a luz, por qué ha de contribuir a educar un hijo que no sabe si le pertenece?”.<sup>56</sup>

Esas ideas son execrables, pero por fortuna falsas. Si esa monstruosa indiferencia fuera un verdadero instinto de la especie humana, lo habría manifestado siempre porque el instinto es inmutable. El padre abandonaría siempre a la madre y ésta abandonaría al hijo y habría menos hombres en el mundo que animales carnívoros, y esto porque las fieras, mejor provistas y armadas, poseen un instinto más rápido, medios más seguros, y también más asegurado el alimento que la especie humana.

La naturaleza del hombre es diferente de como la pinta ese filósofo energúmeno. Salvo algunos bárbaros embrutecidos, los hombres más rudos aman por incoercible instinto al ser que no ha nacido todavía, al vientre que lo gesta y a la madre, la cual redobla el cariño hacia el hombre de quien recibió en su seno el germen de una criatura semejante a ella.

El instinto de los carboneros de la Selva Negra está tan arraigado y les induce tanto a querer a sus hijos, como el instinto de los palomos y los ruiseñores les obliga a criar a sus pequeñuelos. Pierde el tiempo quien escribe esas necesidades abominables.

El gran defecto de esos libros llenos de absurdas paradojas consiste en suponer a la naturaleza humana diferente de como es. El mismo autor tan enemigo de la sociedad como la zorra que no tenía cola y quería que todas sus compañeras se la cortasen, se expresa de similar manera en estilo magistral:

“El primero que después de cercar un terreno se atrevió a decir esto es mío y encontró personas lo bastante cándidas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Y hubiera ahorrado crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores al género humano aquel que derribando la cerca hubiera dicho a sus semejantes: No creáis a ese impostor. Os perderéis para siempre si olvidáis que los frutos son para todos y la tierra no pertenece a nadie”.<sup>57</sup>

De manera que, según ese filósofo, un ladrón, un destructor, hubiera sido el salvador del género humano, y se debía castigar al hombre honrado que dijera a sus hijos: Imitemos a nuestro vecino que ha cercado su campo y así no podrán destruirlo los animales nocivos, consiguiendo además hacerle fértil; trabajemos nuestro campo como él trabaja el suyo, nos ayudará y le ayudaremos. Cultivando cada familia su campo nos alimentaremos mejor, tendremos más salud y seremos menos desgraciados. Trataremos de implantar una justicia distributiva para vivir tranquilos y valdremos más que las zorras y garduñas, a las que ese filósofo extravagante quiere que nos asemejemos.

<sup>56</sup>J. J. Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

<sup>57</sup>Idem.

¿Esas palabras no serían más sensatas y honradas que las del loco salvaje que deseaba que hubieran destruido el campo cultivado del hombre? ¿Qué clase de filosofía es esa que propugna ideas que el sentido común rechaza desde China al Canadá? ¿No será la filosofía de un pordiosero que desea que los pobres roben a los ricos, con la idea de estrechar más la unión fraternal entre los hombres?

Es innegable que si todos los valles, los bosques y las llanuras estuvieran pletóricas de frutos sabrosos y nutritivos sería injusto, ridículo e imposible custodiarlos. Si existen islas en que la naturaleza produzca sin esfuerzo los alimentos y todo lo necesario, vámonos a vivir en ellas lejos del fárrago de nuestras leyes, pero una vez las hayamos poblado será preciso ocuparnos otra vez de lo tuyo y lo mío y de esas leyes que, siendo a veces malas, no podemos vivir sin ellas.

¿El hombre nació malo? Creo que está bastante demostrado que el hombre no nació perverso, por la obvia razón de que si esa fuera su naturaleza cometería maldades y actos bárbaros en cuanto aprendiera a andar, y cogería el primer cuchillo que encontrara a mano para herir al primero que le desagradara; sería como los lobeznos y los raposillos, que muerden en cuanto pueden. El hombre, por el contrario, cuando es niño tiene en todo el mundo la mansedumbre del cordero. ¿Por qué y cómo, pues, se convierte con frecuencia en lobo y en zorra? ¿Habría que achacar esto a que no naciendo bueno ni malo, la educación, el ejemplo, las circunstancias y la ocasión le inducen a la virtud o al vicio?

Tal vez la naturaleza humana no pueda ser de otra manera. Quizá el hombre no pueda tener siempre pensamientos falsos y pensamientos verdaderos, afectos siempre tiernos, ni siempre crueles. Al parecer, se ha demostrado que la mujer es mejor que el hombre: encontraréis cien hermanos que sean enemigos por cada Clitemnestra.

Determinadas profesiones convierten en implacable al hombre que las ejerce; por ejemplo, las de soldado, matarife, arquero, carcelero y demás oficios relacionados con la desgracia ajena. El arquero, el corchete y el carcelero sólo son felices haciendo desgraciados a los demás. Son necesarios para perseguir a los malhechores y desde este punto de vista son útiles a la sociedad. Es curioso oírles hablar de las proezas contra sus víctimas y las astucias que emplean para apoderarse de ellas, las crueldades físicas y morales que les infligen y el dinero que les extorsionan.

Todo aquel que se entera de las triquiñuelas del foro, que oye hablar a los togados campechanamente y regocijarse de las miserias de sus clientes, puede formar pésima opinión de la naturaleza humana.

Existen profesiones más repugnantes que, sin embargo, son tan solicitadas como una canonjía. Existen profesiones que tornan en bribón al hombre honrado, que le acostumbra a mentir contra su voluntad, a engañar, sin advertir apenas de que engaña; a hacer la vista gorda, a abusar por el interés y la vanidad de su estado y a sumir sin remordimiento alguno la especie humana en una ceguera estúpida.

Las mujeres, ocupadas continuamente en criar a sus hijos y sujetas a los cuidados domésticos, están excluidas de esas profesiones que pervierten la naturaleza humana y la hacen perversa: en todas partes son menos bárbaras que los hombres. Su parte física se suma a su parte moral para alejarlas de los grandes crímenes, su temperamento es más dulce; en general, le

repugnan los licores fuertes, que inspiran la ferocidad. Buena prueba de ello es que entre mil víctimas de la justicia, entre mil asesinos ejecutados, apenas se encuentran cuatro mujeres, como veremos en el artículo Mujer.

Hay autores que creen que nuestros usos y costumbres han hecho perversa a la especie masculina; si eso fuera regla general y sin excepción, esa especie sería más horrible que la de las arañas, los lobos y las garduñas, pero por suerte son raras las profesiones que endurecen el corazón y le llenan de pasiones odiosas. Téngase en cuenta que en una nación de veinte millones de almas hay todo lo más doscientos mil soldados, uno por cada cien individuos; los doscientos mil soldados los contiene el freno de la disciplina más severa y entre ellos hay gentes muy honradas que regresan a sus pueblos y terminan la vida siendo buenos padres y buenos maridos. Los demás oficios peligrosos para las costumbres son escasos en número. Los labradores, artesanos y artistas están demasiado ocupados para entregarse al crimen con frecuencia. En el mundo existirán siempre perversos detestables.

Los libros exageran siempre su número, que aun siendo excesivo es menor de lo que dicen.

El hombre en estado de pura naturaleza. ¿Qué sería el hombre si viviera en el estado que se ha dado en llamar de pura naturaleza? Un animal muy inferior a los primeros iroqueses que encontramos en Norteamérica; inferior porque éstos sabían encender el fuego y construir flechas y ha sido preciso que pasaran siglos para hacer esas dos cosas.

El hombre abandonado a la naturaleza no tendría más idioma que algunos sonidos mal articulados, y su especie quedaría reducida a un exiguo número por la dificultad en alimentarse y la carencia de ayuda, al menos en nuestros tristes climas. Ignoraría el conocimiento de Dios y del alma, al igual que desconocería las matemáticas, y no tendría más preocupación que buscar cómo alimentarse: sería inferior a la especie de los castores.

En ese estado, el hombre sólo sería un niño talludo, y todavía se encuentran seres humanos que casi no han pasado de ese estado primitivo. Los lapones, samoyedos, cafres y hotentotes son, respecto al hombre en estado de pura naturaleza, lo que antiguamente eran las cortes de Ciro y de Semíramis comparadas con los hotentotes de nuestros días, superiores al hombre salvaje; son animales que viven seis meses al año en cavernas comiendo gusanos que más tarde se los comerán a su vez. Hablando en general, la especie humana sólo tiene dos o tres grados más de civilización que los hotentotes. La ingente cantidad de brutos que se llaman hombres, comparada con el escaso número de los que piensan está en la proporción de ciento por uno en muchos países. Es cosa curiosa contemplar, por un lado, al padre Malebranche entretenido en conversar llanamente con el Verbo, y por otro ver millones de bípedos semejantes a él que nunca han oído hablar del Verbo y no conocen ni una idea metafísica. Entre los hombres puramente instintivos y los hombres de genio campea un número inmenso que tan sólo se ocupa de subsistir.

La subsistencia exige trabajos tan arduos que con frecuencia es necesario que, en Norteamérica, el hombre, imagen de Dios, ande cinco o seis leguas para comer, y en nuestras latitudes es preciso que todo el año riegue la tierra con sus sudores para conseguir tener pan. Añadid al pan o su equivalente, una casucha y un mal vestido, y tendréis lo que es el hombre en

general desde un extremo a otro del orbe, y para eso han tenido que transcurrir muchísimos siglos.

Con el fluir de los siglos, la civilización llegó al estado en que la encontramos. En nuestro país se representa una tragedia con música, en otro, se entabla un combate naval en el que se disparan cañones de bronce. La ópera y las fragatas de guerra asombran siempre mi imaginación, y dudo que pueda irse más allá en ninguno de los globos esparcidos en el universo. No obstante, más de la mitad del planeta está poblado de animales bípedos que viven en estado próximo al de pura naturaleza, no saben más que comer y vestirse, apenas gozan del don de la palabra, ignoran que son desgraciados, y viven y mueren sin saberlo.

# Cartas filosóficas<sup>58</sup>

## (SELECCIÓN)

### Quinta carta

#### *Sobre la religión anglicana*

Este es el país de las sectas. Un inglés, como hombre libre, va al cielo por el camino que más le gusta.

Sin embargo, pese a que cada cual puede servir a Dios a su manera, la verdadera religión, aquella en la que uno puede hacer fortuna, es la secta de los episcopalianos, llamada Iglesia Anglicana, o Iglesia por excelencia. En Inglaterra o en Irlanda no es posible conseguir un empleo sin ser un fiel anglicano. Esta razón, que es muy convincente, ha convertido a tantos no conformistas, que hoy tan sólo la vigésima parte de la población no pertenece a la Iglesia dominante.

El clero anglicano ha mantenido muchas ceremonias católicas, y en especial la de cobrar diezmos con cuidado muy escrupuloso. Los sacerdotes anglicanos poseen la piadosa ambición de ser los amos.

Además, fomentan entre sus ovejas un santo celo contra los no-conformistas. Este celo fue particularmente vivo durante el gobierno de los “tories”, en los últimos años de la reina Ana; pero sus efectos no iban más allá de, en ocasiones, romper los cristales de las capillas heréticas.

Las guerras civiles han terminado en Inglaterra con la furia de las sectas y en el reinado de la reina Ana se escuchaban sólo los sordos ruidos de un mar todavía agitado mucho tiempo después de la tormenta. Cuando los “whigs” y los “tories” desgarraron su país, como anteriormente güelfos y gibelinos habían desgarrado Italia, fue necesario que la religión entrara en los partidos. Los “tories” eran partidarios del episcopado; los “whigs” querían abolirlo, pero cuando fueron los dueños de la situación se contentaron con quitarle importancia.

<sup>58</sup>Tomado de Editorial Pública, México, 1945.

Cuando el conde Harles, de Oxford, y Lord Bolingbroke bebían a la salud de los “tories”, la iglesia anglicana los veía como los defensores de sus santos privilegios. La asamblea del bajo clero, que es una especie de Cámara de los Comunes formada por eclesiásticos, gozaba entonces de cierto prestigio; tenía, por tanto, libertad para reunirse y ordenar quemar de vez en cuando algunos libros impíos, es decir, los escritos en contra suya. El gobierno, que actualmente es “whig”, ni siquiera permite a esos caballeros tener sus asambleas; están reducidos en la oscuridad de sus parroquias a la triste función de rezar por el gobierno, al cual si pudieran ocasionarían gustosamente problemas. En cuanto a los obispos, veintiséis en total, continúan teniendo asiento en la Cámara alta a pesar de los “whigs”, pues todavía persiste el viejo abuso de considerarlos barones, pero no tienen en ella más poder que los duques y pares en el Parlamento de París. Hay una cláusula en el juramento que se presta al Estado que pone a prueba la cristiana paciencia de estos caballeros.

Se promete pertenecer a la Iglesia, tal como la establece la ley. No hay un solo obispo, deán o arzobispo que no crea serlo por derecho divino; por tanto, es una gran mortificación para ellos encontrarse en la obligación de confesar que es una miserable ley hecha por profanos laicos la que les otorga el poder que poseen. Un religioso (el padre Courayer) ha escrito hace poco un libro para probar la validez y la sucesión de las ordenaciones anglicanas. Esta obra ha sido prohibida en Francia; pero ¿creéis acaso que ha gustado al gobierno de Inglaterra? De ninguna manera. A estos malditos “whigs” les preocupa muy poco haber interrumpido o no la sucesión episcopal y que el obispo Parker haya sido consagrado en una taberna, según se dice, o en una iglesia. Ellos prefieren que los obispos deban su autoridad al Parlamento y no a los apóstoles. Lord B. dice que esa idea del derecho divino servirá solamente para formar tiranos de esclavina y roquete, mientras que la ley hace ciudadanos.

En cuanto a las costumbres, el clero anglicano es más morigerado que el de Francia, y he aquí la causa: todos los eclesiásticos se ordenan en las universidades de Oxford o Cambridge, lejos de la corrupción de la capital; son llamados a las dignidades de la Iglesia a edad avanzada, cuando los hombres no tienen más pasión que la avaricia, cuando su ambición carece de alimento. Los empleos son aquí la recompensa de grandes servicios prestados a la Iglesia o al ejército. Aquí no se ven obispos jóvenes ni coroneles recién salidos de los colegios. Además, casi todos los sacerdotes están casados; la poca gracia adquirida en la universidad y el escaso trato con las mujeres hacen que generalmente un obispo deba conformarse con su propia mujer. Los sacerdotes van a veces a la taberna y si se emborrachan lo hacen seriamente, sin escándalos. Ese ser indefinible, que no es eclesiástico ni seglar, en una palabra, lo que llamamos abate, es una especie desconocida en Inglaterra; aquí casi todos los eclesiásticos son reservados y casi todos pedantes. Cuando se enteran que en Francia jóvenes conocidos por su liviandad y elevados a la prelación por mujeres hacen públicamente el amor, se dedican a componer canciones galantes, ofrecen diariamente cenas largas y delicadas, y después van a implorar las luces del Espíritu Santo, y con todo tienen el valor de llamarse sucesores de los apóstoles, dan gracias a Dios de ser protestantes. Pero se trata de villanos heréticos, dignos de ser quemados en los infiernos, como dice el señor Francois Rabelais, motivo por el cual no me mezclaré en sus asuntos.

## Sexta carta

### *Sobre los presbiterianos*

La religión anglicana se practica sólo en Inglaterra e Irlanda. El presbiterianismo es la religión dominante en Escocia. Este presbiterianismo no es otra cosa que el calvinismo puro, tal como fuera establecido en Francia y tal como subsiste en Ginebra. Como los sacerdotes de esta secta reciben de sus iglesias sueldos muy mediocres, no pueden vivir con tanto lujo como los obispos, por lo cual han tomado partido de predicar contra los honores que no pueden alcanzar. Figuraos al orgulloso Diógenes pisoteando el orgullo de Platón; los presbiterianos de Escocia se parecen a ese altanero y miserable razonador. Trataron a Carlos II con menos miramientos que Diógenes había tratado a Alejandro. Cuando tomaron las armas a favor de él, contra Cromwell, que les había engañado, hicieron escuchar a aquel pobre rey cuatro sermones diarios, le prohibieron el juego y le impusieron penitencias; Carlos se cansó enseguida de ser rey de aquellos pedantes y se les escapó de las manos como un escolar se escapa del colegio.

Frente a un joven y vivaz bachiller francés, que vocifera por las mañanas en las escuelas de teología y por las noches canta en compañía de damas, un teólogo anglicano es un Catón; pero ese Catón parece un cortesano comparado con un presbiteriano de Escocia. Este adopta maneras circunspectas y severo talante, porta un gran sombrero, un largo sobretodo sobre una chaqueta corta, predica nasalmente y llama "Prostituta de Babilonia" a todas las iglesias cuyos eclesiásticos reciben cincuenta mil libras de renta y cuyos fieles son tan excelentes que los llaman Monseñor, Vuestra Grandeza, Vuestra Eminencia.

Estos caballeros, que también tienen algunas iglesias en Inglaterra, han puesto de moda en el país los aires graves y severos. A ellos se debe la santificación del domingo en los tres reinos; ese día está prohibido trabajar y divertirse, lo que es mucho más severo que lo que ordena la Iglesia Católica; nada de ópera, nada de comedia, nada de conciertos en Londres ese día; el juego de cartas también está expresamente prohibido, de manera que sólo las personas respetables y las llamadas personas honradas juegan ese día; el resto del pueblo se va a escuchar sermones, a la taberna y a las casas de las mujeres alegres.

A pesar de que las sectas episcopal y presbiteriana son las predominantes en Inglaterra, todas las otras son bien recibidas y viven en bastante buena armonía, mientras que la mayoría de los respectivos predicadores se detestan recíprocamente, casi tan cordialmente como un jansenista condena a un jesuita.

Entrad en la Bolsa de Londres, ese lugar más respetable que otros sitios donde se recitan cursos; veréis allí reunidos, para bien de los hombres, a representantes de todas las naciones. Allí el judío, el mahometano y el cristiano se tratan como si pertenecieran a la misma religión, y no dan el nombre de infieles más que a los que quiebran; allí un presbiteriano confía en un anabaptista, y un anglicano confía en la palabra de un cuáquero. Al salir de esas pacíficas y libres asambleas unos van a la sinagoga, otros a beber; uno le hace cortar el prepucio a su hijo mientras se musitan palabras en hebreo que él no entiende; aquellos se van a su iglesia a esperar, con el sombrero puesto, la inspiración divina, y todos están tan contentos.



Si en Inglaterra no hubiera más que una religión, se podría temer el despotismo; si hubiera dos, las gentes se degollarían mutuamente, pero hay treinta y todos viven en paz y dichosos.

## Octava carta

### *Sobre el parlamento*

A los miembros del Parlamento de Inglaterra les gusta, en lo posible, compararse con los antiguos romanos.

No hace mucho tiempo que Mr. Shipping, en la Cámara de los Comunes, inició un discurso, con las siguientes palabras: “La majestad del pueblo inglés se sentiría herida, etc.”. La singularidad de la expresión provocó una gran carcajada, pero él, sin inmutarse, la repitió con tono decidido, y las risas se apagaron. Confieso que no encuentro semejanza entre la majestad del pueblo inglés y la del pueblo romano; menos parecido existe entre sus gobiernos. En Londres existe un Senado cuyos miembros son a veces acusados, seguramente con injusticia, de vender sus votos, como sucedía en Roma: hasta ahí la semejanza. Por otra parte, creo que las dos naciones son completamente distintas, tanto en lo bueno como en lo malo. Los romanos no conocieron nunca la horrible locura de las guerras religiosas; semejante abominación estaba reservada a los devotos predicadores de la humildad y de la paciencia. Mario y Sila, Pompeyo y César, Antonio y Augusto, no se batían para decidir si el “Flamen” debía llevar la camisa sobre el traje o el traje sobre la camisa, y si los pollos sagrados debían comer y beber, o solamente comer, para formular sus augurios. Los ingleses se han degollado mutuamente y se han destruido en grandes batallas por querellas de esa especie. La secta de los episcopalianos y la de los presbiterianos han hecho serias a esas cabezas. Imagino que estupideces como aquéllas no volverán a suceder, pues me parece que se están volviendo juiciosos y no desean matarse por unos silogismos.

Pero hay otra diferencia más notable aún entre Roma e Inglaterra, diferencia que honra a esta última: el resultado de las guerras civiles en Roma fue la esclavitud, y el de las luchas en Inglaterra, la libertad. La nación inglesa es la única en el mundo que, ofreciendo resistencia sus reyes, consiguió reglamentar el poder de los mismos y que mediante esfuerzo tras esfuerzo pudo establecer ese sabio gobierno en que el príncipe es todopoderoso para realizar el bien, pero tiene atadas las manos para hacer el mal; ese gobierno en que los señores son grandes sin insolencias y sin tener vasallos, y en el que el pueblo participa en el gobierno sin confusión.

La Cámara de los Pares y la de los Comunes son los árbitros de la nación; el rey es el súper árbitro. Los romanos carecían de un equilibrio semejante; en Roma los señores y el pueblo se encontraban siempre frente a frente, sin que existiera un poder intermedio que los conciliara. El Senado de Roma, que tenía el injusto y castigable orgullo de no querer compartir nada con los plebeyos, no encontraba mejor solución, para alejarlos del gobierno, que enviarlos a luchar a países extranjeros. Miraban al pueblo como a una bestia feroz que convenía lanzar sobre los vecinos antes de que devorara a sus propios amos; así fue como el mayor defecto del gobierno de los romanos hizo de ellos grandes conquistadores. Eran desdichados en su tierra y por ese motivo se hicieron dueños del mundo, hasta que las divisiones surgidas entre ellos los transformaron en esclavos.

El gobierno de Inglaterra no ha sido hecho para alcanzar tanto brillo ni para tener un fin tan desgraciado; su fin no es conquistar, sino evitar que sus vecinos lo hagan. Este pueblo es tan celoso de su libertad como de la de los otros. Los ingleses detestaban a Luis XIV porque lo tenían por un ambicioso. Le hicieron la guerra seguramente sin interés alguno, tan sólo por bondad cordial.

A Inglaterra le costó mucho, indudablemente, conseguir su libertad; el ídolo del poder despótico fue ahogado en mares de sangre, pero los ingleses no creen haber pagado demasiado caras sus buenas leyes.

Otras naciones soportaron las mismas luchas y derramaron una cantidad igual de sangre, pero la sangre derramada no hizo más que cimentar la esclavitud.

Lo que en Inglaterra es una revolución no es más que una sedición en otros países. Cuando una ciudad toma las armas para defender sus privilegios, sea en España, en Berbería o en Turquía, inmediatamente los mercenarios la dominan, verdugos la castigan y la nación entera tiene que besar sus cadenas. Los franceses piensan, con razón, que el gobierno de esta isla es más tormentoso que el mar que la rodea, pero es que el rey desencadena la tormenta cuando quiere adueñarse del barco, del cual es solo el primer piloto. Las guerras civiles de Francia han sido más largas, más crueles y más plagadas de crímenes que las de Inglaterra, pero con ninguna de ellas se ha logrado establecer una prudente libertad.

En los tiempos detestables de Carlos IX y de Enrique II, se trataba solamente de saber si se terminaría siendo esclavo de los Guisas. La última guerra de París no merece más que silbidos; me parece ver a escolares amotinados contra el prefecto de un Colegio y que terminan por ser azotados. El cardenal de Retz, con mucho espíritu y coraje mal empleados, rebelde sin objeto, sedicioso sin planes, jefe de partido sin ejército, conspiraba por conspirar y parecía organizar las guerras civiles solamente por darse el gusto. El Parlamento no sabía qué quería ni qué no quería; reunía tropas y las licenciaba, amenazaba y pedía perdón, ponía a precio la cabeza del cardenal Mazarino y luego iba a homenajearlo. Nuestras guerras en la época de Carlos VI habían sido crueles, las de Liga fueron abominables, las de Fronda, ridículas.

Lo que más se reprocha a los ingleses es el suplicio que infligieron a Carlos I, que fue tratado por sus vencedores como él los hubiera tratado si hubiera vencido.

A fin de cuentas, mirad a Carlos I, por una parte, vencido en lucha encarnizada, prisionero, juzgado, condenado en Westminster, y por otra, mirad a Enrique VII, envenenado por su capellán mientras comulgaba; a Enrique III, asesinado por un monje, legado del odio de todo un partido; pensad en los treinta asesinatos planeados contra Enrique IV, varios intentados y el último que privó a Francia de un gran rey. Reflexionad sobre esos atentados y después juzgad.

## Novena carta

### *Sobre el gobierno*

Esta combinación afortunada en el gobierno de Inglaterra, ese concierto entre los Comunes, los lores y el rey, no ha existido siempre. Durante largo

tiempo, Inglaterra ha sido esclava; lo ha sido de los romanos, los sajones, los daneses, los franceses. Guillermo el Conquistador, en especial, dispuso de los bienes y de la vida de sus nuevos súbditos como un monarca oriental, gobernándola con puño de hierro. Prohibió a los ingleses, bajo pena de muerte, mantener encendido el fuego o la luz en sus casas después de las ocho de la noche; no se sabe si quería evitar las reuniones nocturnas o bien saber, mediante prohibición tan absurda, hasta dónde puede llegar el poder de un hombre sobre los demás.

Es cierto que antes y después de Guillermo el Conquistador hubo Parlamento en Inglaterra; los ingleses se vanaglorian de ello, como si esas reuniones, que entonces se llamaban parlamentos, compuestas por eclesiásticos tiránicos y bandidos llamados barones, hubieran sido guardianes de la libertad y de la felicidad popular.

Fueron los bárbaros, que desde las riberas del Báltico se expandieron por toda Europa, quienes impusieron la costumbre de esos estados o parlamentos, de los que tanto se habla pero son tan desconocidos. Es verdad que los reyes en esa época no eran déspotas, pero a pesar de ello los pueblos debían soportar un servilismo miserable. Los capitanes de los salvajes que asolaron Francia, Italia, España, Inglaterra, se transformaron en monarcas; sus lugartenientes se repartieron las tierras de los vencidos, dando así origen a los margraves, los "lairds", los barones, tiranuelos que disputaban a sus soberanos los despojos de los pueblos, aves de rapiña que luchaban con un águila para robarle la sangre a las palomas; cada pueblo tuvo cien tiranos en lugar de un amo. Enseguida intervinieron los sacerdotes. Los galos, los isleños de Inglaterra, habían sido gobernados por los druidas siempre y por los jefes de las ciudades, una clase antigua de barones, menos tiránica que sus sucesores. Los druidas decían ser los intermediarios entre la divinidad y los hombres; dictaban leyes, excomulgaban y condenaban a muerte. Poco a poco, los obispos, durante el dominio de los godos y los vándalos, se adueñaron del poder temporal, y sirviéndose de ellos, los papas, con breves apostólicos, bulas y monjes, hicieron temblar a los reyes, les arrebataron el poder, les hicieron asesinar y se apoderaron de todo el dinero que pudieron en Europa. El imbécil de Inas, uno de los tiranos de la heptarquía de Inglaterra, fue el primero que durante una peregrinación a Roma aceptó pagar el dinero de San Pedro (alrededor de un escudo de nuestra moneda) por cada casa de su territorio. Pronto toda la isla imitó el ejemplo y, poco a poco, Inglaterra se transformó en una provincia del Papa, el cual enviaba de cuando en cuando a sus legados para cobrar los exorbitantes impuestos.

Juan Sin Tierra, que había sido excomulgado por Su Santidad, concluyó por cederle el reino. Los barones, disgustados por semejante medida, destrozaron al miserable rey y pusieron en su lugar a Luis VIII, padre de San Luis, rey de Francia. Pero enseguida se cansaron del recién llegado y lo obligaron a atravesar de nuevo el mar.

Mientras que los barones, los obispos, los papas desgarraban así a Inglaterra, donde todos querían mandar, la más numerosa, la más virtuosa y por consecuencia la más respetable parte de los hombres, compuesta por los que estudian las leyes y las ciencias, los artesanos, los negociantes, en suma todos los que no eran tiranos, el pueblo era mirado como un animal por debajo del hombre. Era necesario que las comunas tuvieran parte en el gobierno: eran plebeyos; su trabajo, su sangre, pertenecía a sus amos, los nobles. La mayoría de los hombres en Europa era considerada entonces lo

que aún lo sigue siendo en muchos lugares de su parte septentrional: siervos de un señor, como un ganado que se compra y se vende con la tierra. Han debido de pasar muchos siglos para que se hiciera justicia a la humanidad, para que se comprobara que es terrible que la mayoría de los hombres siembre para que un reducido grupo de ellos recoja los frutos.

¿No es una felicidad para el género humano que esos pequeños bribones hayan visto extinguida su autoridad por el poder legítimo de nuestros reyes en Francia y por el poder legítimo de los reyes y el pueblo en Inglaterra?

Felizmente, las querellas entre reyes y señores feudales conmovieron a los imperios y aflojaron las cadenas que atenazaban a las naciones; la libertad nació en Inglaterra de las disputas entre los tiranos. Los barones obligaron a Juan Sin Tierra ya Enrique III a otorgar la famosa Carta, cuyo principal objeto era, en realidad, situar a los reyes bajo la dependencia de los lores, pero que favoreció al resto de la nación para que ésta, en caso de necesidad, se pusiera de parte de sus pretendidos protectores. Esta Carta Magna, considerada como el sagrado origen de las libertades inglesas, nos demuestra que la libertad era entonces poco conocida. Su solo título demuestra que el rey se creía monarca absoluto por derecho y cedió este pretendido derecho tan sólo cuando fue obligado por los barones y el clero, más poderosos que él.

He aquí cómo empieza la Carta Magna: “Nos acordamos por nuestra propia voluntad, los privilegios siguientes a los arzobispos, obispos, abates, priores y barones de nuestro reino, etc.”.

En los artículos de esa Carta no se menciona para nada a la Cámara de los Comunes, lo cual es prueba de que no existía aún o de que no tenía poder alguno. Se especifica a los hombres libres de Inglaterra: triste demostración de que habían muchos que no lo eran. En el artículo 32 de la Carta se establece que los pretendidos hombres libres debían prestar servicios a su señor. Una libertad semejante se parece mucho a la esclavitud.

El rey dispone en el artículo 21 que sus oficiales no podrán apoderarse en adelante de los caballos y los carros de los hombres libres por la fuerza, sino que deberán pagarles su valor. El pueblo consideró que ese reglamento les dotaba de libertad únicamente porque les libraba de una tiranía mayor.

Enrique VII, feliz usurpador y gran político, que aparentaba estimar a los barones cuando en realidad los detestaba y temía, consiguió la enajenación de sus tierras. De ese modo los plebeyos que más tarde adquirieron bienes con su trabajo, pudieron adquirir los castillos de los pares arruinados por sus locuras. Poco a poco todas las tierras cambiaron de dueño.

La Cámara de los Comunes se hizo cada vez más poderosa; con el tiempo desaparecieron las familias de los antiguos pares; y como en Inglaterra los únicos nobles son en realidad, según dice la ley, los pares, pronto hubiera desaparecido la nobleza en ese país si de cuando en cuando los reyes no hubieran creado nuevos barones y no conservaran la orden de los pares, antes tan temida, para ponerla enfrente a la de los Comunes, cuyo poder les inspiraba temores.

Todos esos pares que forman la Cámara alta reciben del rey un titulado y nada más; casi ninguno de ellos posee la tierra que lleva su nombre. El uno es duque de Dorset y no tiene una pulgada de tierra en Dorsetshire; el otro

es conde de una ciudad de la que apenas sabe dónde está situada; tienen poder en el Parlamento, pero en ningún sitio más.

Aquí no se oye hablar de alta, media y baja justicia, ni del derecho a cazar en las tierras de un ciudadano, el cual ni siquiera es dueño de disparar un tiro de fusil en su propio campo.

Un hombre, por el hecho de ser noble o sacerdote, no está eximido del pago de determinadas contribuciones; todos los impuestos están reglamentados por la Cámara de los Comunes que, aun siendo la segunda por su rango, es la primera en importancia.

Los señores y los obispos pueden rechazar un proyecto de ley sobre impuestos presentado por los Comunes, pero no pueden modificarlo; tienen que recibirlo o rechazarlo sin modificaciones.

Cuando los lores aceptan el proyecto y el rey lo aprueba, todo el mundo tiene que pagar. Cada cual paga no según su rango (lo cual es absurdo), sino según su renta; no existen ni tributos ni contribuciones arbitrarias, sino un verdadero impuesto sobre las tierras, que fueron evaluadas durante el reinado del famoso Guillermo III por debajo de su precio.

Las rentas de la tierra han aumentado, pero los impuestos siguen siendo los mismos; de este modo nadie se siente perjudicado ni se queja. El campesino no tiene los pies doloridos por el uso de los zuecos, come pan blanco, viste bien, aumenta su ganadería y cubre con tejas el techo de su casa, sin temor a que le aumenten los impuestos el año siguiente.

Muchos campesinos, a pesar de tener doscientos mil francos de renta, continúan cultivando la tierra que los ha enriquecido y en la que viven en libertad.

## Décima carta

### *Sobre el comercio*

El comercio ha enriquecido a los ciudadanos de Inglaterra y ha contribuido a desarrollar su libertad, y esta libertad, a su vez, ha extendido el comercio, que ha sido el origen de la grandeza del Estado.

Por el comercio se creó, poco a poco, la fuerza naval de Inglaterra, que ha hecho de los ingleses reyes de los mares. En el presente tienen alrededor de doscientos barcos de guerra. La posteridad se asombrará de que una pequeña isla que sólo posee un poco de plomo, estaño, greda y lana de mediocre calidad haya llegado a ser, mediante su comercio, tan poderosa, que en 1723 pudo enviar tres flotas simultáneamente a tres extremos diferentes del planeta: una a Gibraltar, ciudad que conquistó y mantiene por la fuerza de las armas; otra a Porto-Bello, para arrebatársela al rey de España los tesoros de las Indias, y la tercera al mar Báltico, para evitar el enfrentamiento entre las potencias del Norte.

Cuando Luis XIV hacía temblar a Italia, cuando sus ejércitos, dueños ya de Saboya y de Piamonte, se preparaban a tomar Turín, el príncipe Eugenio, en el último rincón de Alemania, debía acudir en ayuda del duque de Saboya, pero no tenía dinero y sin él no se pueden tomar ni defender las ciudades; se vio obligado a recurrir a los comerciantes ingleses, quienes en media

hora le prestaron cinco millones; liberó Turín, venció a los franceses y escribió estas líneas a los que le habían prestado el dinero: “Señores, he recibido vuestro dinero y me enorgullezco de haberlo utilizado a vuestra entera satisfacción”.

Todas estas cosas enorgullecen con justicia a un comerciante inglés y le hace compararse, con alguna razón, con un ciudadano romano. Por eso el hermano menor de un par del reino no tiene a desdoro ser negociante. Milord Towsend, ministro de estado, tiene un hermano que se contenta con ser mercader en la “City”. Cuando Lord Oxford gobernaba Inglaterra, su hermano menor era empleado de comercio en Alepo, donde permaneció hasta su muerte.

Esta costumbre, que por desgracia parece empezar a perderse, resulta monstruosa a los alemanes empecinados en sus cuartos y que no entienden cómo un hijo de un par de Inglaterra no sea más que un rico y poderoso burgués, y no como en Alemania, donde todos son príncipes; se han contado hasta treinta altezas del mismo nombre y poseyendo como únicos bienes su orgullo y sus escudos de armas.

En Francia puede ser marqués quien lo desee; cualquiera puede llegar a París desde una distante provincia, con suficiente dinero para gastar y un nombre terminado en “ac” o en “ille”, y permitirse decir: “Un hombre como yo, un hombre de mi categoría...”, y despreciar soberanamente a un negociante. El comerciante es tan tonto que al oír hablar con frecuencia despectivamente de su profesión, termina por avergonzarse de ella. Sin embargo, no sé quién es más útil a un Estado, si un noble todo empolvado, que sabe exactamente a qué hora se acuesta y se levanta el rey, que se pavonea como un gran señor mientras representa el papel de esclavo en las antecámaras de un ministro, o un comerciante que enriquece a su país, que desde su escritorio da órdenes a Surata y El Cairo, y contribuye a la felicidad del mundo.

## Duodécima carta

### *Sobre el canciller Bacon*

No hace mucho que se hablaba, en una amable reunión, sobre el tema gastado y frívolo de saber quién era el más grande hombre: César, Tamerlán, Alejandro, Cromwell, etc.

Alguien respondió que, sin lugar a duda, era Newton. Ese hombre tenía razón, pues si la grandeza verdadera radica en recibir del cielo el don de una gran inteligencia y haberse servido de ella para instruirse a sí mismo y a los demás, un hombre como Newton, de los que nace uno cada diez siglos, es en verdad el gran hombre. Los políticos y los conquistadores, que no han faltado en ninguna época, suelen ser ilustres malvados. El respeto se debe a los que dominan los espíritus por la fuerza de la verdad, no a los que los convierten en esclavos mediante la violencia; a los que comprenden el universo, no a los que la desfiguran.

Puesto que me pedís que hable de los hombres célebres de Inglaterra, empezaré por los Bacon, Locke, Newton, etc. Generales y ministros vendrán más tarde.

Debo empezar por Bacon de Verulam, conocido en Europa por Bacon, su apellido. Era hijo de un guardasellos y durante el reinado de Jacobo I fue

durante mucho tiempo canciller. Sin embargo, en medio de las intrigas cortesanas y de las preocupaciones de su cargo, que requerían todos sus esfuerzos, tuvo tiempo para ser un gran filósofo, un buen historiador y un elegante escritor, cualidades tanto más sorprendentes cuando pensamos que vivió en un siglo en que se desconocía el arte de escribir y, todavía más, el de la buena filosofía. Como suele ocurrir, fue más apreciado después de muerto que mientras vivía. Sus enemigos estaban en la corte de Londres y sus admiradores en Europa entera.

Cuando el marqués de Effiat fue a Inglaterra acompañando a la princesa María, hija de Enrique el Grande, que iba a contraer matrimonio con el príncipe de Gales, fue a visitar a Bacon. Este se encontraba enfermo y lo recibió con las cortinas de su lecho echadas. “Os parecéis a los ángeles —le dijo Effiat—. Escuchamos hablar continuamente de ellos. creemos que son superiores a los hombres, pero nunca tenemos el consuelo de verlos”.

Vos sabéis, señor, que Bacon fue acusado de un crimen que no es el de un filósofo: haberse dejado corromper por dinero. Sabéis cómo fue condenado por la Cámara de los Pares a pagar una multa de cuatrocientas mil libras y a perder su dignidad de canciller y de par.

Hoy en día los ingleses veneran de tal manera su memoria, que no quieren admitir su culpabilidad.

Si me preguntáis mi opinión os contestaría repitiendo una frase que escuché a Lord Bolingbroke.

Se estaba hablando en su presencia de la avaricia del duque de Marlborough. Se citaban varios ejemplos apelando al testimonio de Lord Bolingbroke, el cual, como había sido su enemigo declarado, podía decir tranquilamente su opinión.

“Era tan gran hombre —respondió— que me he olvidado de sus vicios”.

Me limitaré, pues, a hablaros de las cualidades que hicieron a Bacon admirado en toda Europa.

La más singular y la mejor de sus obras es la que oyes la menos conocida y la más inútil: hablo del *Novum scientiarium organum*. En el andamiaje sobre el que se construyó la nueva filosofía y cuando el edificio estuvo concluido, por lo menos en parte, el andamiaje quedó en desuso.

El canciller Bacon no conocía aún la naturaleza, pero sabía e indicaba los caminos que conducen a ella. Tempranamente comenzó a despreciar todo lo que las universidades llaman filosofía e hizo cuanto estuvo en su mano para que esas instituciones, creadas para el perfeccionamiento de la razón humana, no continuaran corrompiéndola con sus “quid”, su “horror al vacío”, sus “formas sustanciales” y todas las impertinentes palabras que la ignorancia hacía respetables y que su extraña mixtura con la religión hacía casi sagradas.

Es el padre de la filosofía experimental. Es verdad que antes de él se habían realizado descubrimientos sorprendentes: se había inventado la brújula, la imprenta, el grabado de estampas, la pintura al óleo, los espejos, el arte de devolver parcialmente la vista a los ancianos mediante cristales que se llaman lentes, la pólvora de cañón, etc. Se había buscado, encontrado y conquistado un nuevo mundo.

¿Quién puede dudar que descubrimientos semejantes los realizaron los más grandes filósofos y en tiempos más esclarecidos que los nuestros? Empero,



esos grandes cambios se realizaron en la Tierra en época de la estúpida barbarie. Casi todos esos inventos son obra del azar y casi es evidente que el descubrimiento de América también se debió al azar. Al menos, siempre se ha creído que Cristóbal Colón emprendió su viaje fiado en la palabra de un capitán de navío al que la tempestad había arrojado a la altura de las islas Caribes.

Sea como sea, los hombres sabían llegar hasta el fin del mundo, sabían destruir ciudades con un rayo artificial más mortífero que el rayo natural, pero desconocían la circulación de la sangre, la densidad del aire, las leyes del movimiento, la luz, el número de planetas, etc. [...]

Las invenciones más sorprendentes y más útiles no son las que más honran al espíritu humano.

Todas las artes tienen su origen en un instinto mecánico común a los hombres, pero no a la sana filosofía.

El descubrimiento del fuego, el arte de la panadería, de fundir y preparar los metales, de construir casas, el invento de la lanzadera, que son cosas más necesarias que la imprenta y la brújula, se deben a hombres todavía salvajes.

¿No hicieron griegos y romanos un uso maravilloso de la mecánica? Y, sin embargo, en aquellos tiempos se creía que había cielos de cristal, que las estrellas eran lamparitas que en ocasiones caían al mar; uno de los grandes filósofos de la época, después de muchas investigaciones, afirmó que los astros eran guijarros que se habían desprendido de la Tierra.

En una palabra, nadie antes que Bacon conoció la filosofía experimental y casi todos los experimentos físicos realizados posteriormente están descritos en su libro. Él mismo realizó muchas experiencias: construyó máquinas neumáticas mediante las que intuyó la elasticidad del aire; anduvo cerca de descubrir la presión atmosférica, que descubrió más tarde Torricelli. En casi toda Europa empezó a practicarse la física experimental, poco tiempo después; Bacon había sospechado la existencia de ese tesoro oculto y todos los filósofos, animados por su promesa, intentaron descubrirlo.

Lo que más me sorprendió fue comprobar cómo en su libro habla en términos exactos de esa nueva atracción, cuyo descubrimiento se atribuye a Newton.

“Hay que buscar —dice Bacon— si no habrá una fuerza magnética entre la Tierra y los objetos pesados, entre la Luna y el océano, entre los planetas, etc.”.

En otro lugar, dice: “O bien los cuerpos pesados son atraídos hacia el centro de la Tierra, o bien se atraen mutuamente; en este último caso es evidente que cuanto más se acerquen a la Tierra los cuerpos al caer, mayor será su atracción. Hay que continuar investigando para saber si un reloj de pesas irá más ligero sobre la cumbre de una montaña o en el fondo de una mina; si la fuerza de las pesas disminuye en lo alto de la montaña y aumenta en la mina, es evidente que la Tierra ejerce una verdadera atracción”.

Este precursor de la filosofía fue a la vez un elegante escritor, historiador y un espíritu selecto:

Sus *Ensayos de moral* son muy apreciados, pero han sido escritos con el fin de enseñar, no para agradar; no siendo una sátira de la naturaleza humana

como las *Máximas*, de La Rochefoucauld, ni una escuela de escepticismo como las obras de Montaigne, son menos leídas que esas dos obras llenas de ingenio.

Su *Historia de Enrique VII* es considerada como una obra maestra, pero no creo que se pueda comparar a la de nuestro ilustre De Thou. He aquí cómo Perkins, judío de nacimiento, que instigado por la duquesa de Borgoña tuvo la osadía de tomar el nombre de Ricardo IV, rey de Inglaterra, y disputó la corona a Enrique VII.

“En esa época la duquesa de Borgoña, por arte de magia, evocó de los Eduardo IV para atormentar al rey Enrique, el cual se obsesionó por los espíritus malignos.

”Cuando la duquesa de Borgoña hubo aleccionado a Perkins, se puso a estudiar por cuál región del cielo haría aparecer el cometa, y decidió que éste debía aparecer primeramente en el horizonte de Irlanda”.

Creo que nuestro sabio De Thou no emplea este estilo pomposo, que antes fuera considerado sublime, pero que actualmente es juzgado, justamente, como un galimatías.

## Decimotercera carta

### *Sobre Locke*

Con seguridad, nunca ha habido un espíritu más juicioso, más metódico, ni un lógico más exacto que Locke; sin embargo, no era un gran matemático. Nunca pudo someterse a la fatiga de los cálculos ni a la aridez de las verdades matemáticas, incapaces de dar nada sensible al espíritu; nadie como él ha demostrado que se puede tener un espíritu geométrico sin geometría. Antes de él, los grandes filósofos habían dado definiciones del alma humana, pero como lo ignoraban todo sobre el tema, es natural que sus opiniones fueran diversas.

En Grecia, cuna de las artes y de los errores, donde tan lejos llegaron la grandeza y la estupidez humanas, se razonaba sobre el alma como en nuestros tiempos.

El divino Anaxágoras, al que le fue elevado un altar por enseñar a los hombres que el Sol era mayor que el Peloponeso, que la nieve era negra y que los cielos eran de piedra, afirmaba que el alma era un espíritu aéreo, pero, sin embargo, inmortal.

Diógenes, otro que se hizo cínico después de haber sido monedero falso, aseguraba que el alma era una porción de la sustancia misma de Dios; esta idea era, por lo menos, brillante.

Epicuro creía que se componía de partes, como el cuerpo. Aristóteles, que ha sido explicado de mil maneras distintas, porque es ininteligible, creía, si creemos a algunos de sus discípulos, que el entendimiento de todos los hombres estaba formado por una única y misma sustancia.

El divino Platón, maestro del divino Aristóteles, y el divino Sócrates, maestro del divino Platón, creían que el alma era corporal y eterna. Sin duda el demonio de Sócrates le había enseñado la realidad. Hay gentes que creen

que un hombre que se vanagloria de tener un genio familiar era, sin duda, un loco o un bribón, pero es que esas gentes son demasiado exigentes.

En cuanto a los Padres de la Iglesia, creyeron que el alma humana, los ángeles y Dios eran corporales.

El mundo se refina constantemente. San Bernardo, según la confesión del padre Mabilon, enseñó que después de la muerte el alma no veía a Dios en el cielo, sino que únicamente conversaba con la humanidad de Cristo. Sus palabras no fueron muy creídas porque la aventura de las Cruzadas había desacreditado sus oráculos. Más tarde, muchos escolásticos como el doctor irrefutable, el doctor sutil, el doctor angelical, el doctor seráfico, el doctor querúbico, estaban plenamente convencidos de que conocían el alma, pero hablaban de ella como si quisieran que nadie les entendiera.

Nuestro Descartes, nacido para descubrir los errores de la antigüedad y reemplazarlos por los suyos, animado por ese espíritu sistemático que ciega a los más grandes hombres, creyó haber demostrado que el alma era lo mismo que el pensamiento, como la materia era, en su opinión, lo mismo que la extensión; aseguró que el hombre piensa constantemente; que el alma llega al cuerpo poseyendo todas las nociones metafísicas, conociendo a Dios, el espacio, el infinito, teniendo todas las ideas abstractas y los más hermosos conocimientos, pero que desgraciadamente olvida todo al salir del vientre de la madre.

Malebranche, del Oratorio, con sus sublimes ilusiones no solamente admitió las ideas innatas, sino que creía que vivimos íntegramente en Dios... Todos estos razonadores escribieron la novela del alma, hasta que llegó un sabio y modestamente escribió su historia. Locke ha desarrollado en el hombre la razón humana como un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano. Se ayuda siempre con la antorcha de la física; algunas veces se anima a hablar definitivamente, otras también, a dudar. En vez de definir de repente lo que no conocemos, examina por gradaciones lo que queremos conocer.

Toma a un niño en el momento de su nacimiento, sigue paso a paso los progresos de su entendimiento; ve lo que tiene de común con las bestias y lo que está por encima de ellas; consulta sobre todo su propio testimonio, la conciencia de su pensamiento.

“Yo dejo que los que saben más que yo —nos dice— discutan sobre si el alma existía antes o después del cuerpo. Confieso que en el reparto me tocó un alma grosera que no piensa continuamente y, por desgracia, creo que no es necesario que el alma piense continuamente, como no es necesario que el cuerpo esté continuamente en movimiento”.

Personalmente me honro en pensar que en este punto soy tan estúpido como Locke. Nadie será capaz de hacerme creer que pienso continuamente, y me resulta imposible imaginar que algunas semanas antes de ser concebido tenía un alma sabia, que sabía millares de cosas que he olvidado al nacer, que en el útero tenía conocimientos que se me han olvidado y que no he podido recordar jamás.

Después de haber descartado el concepto de ideas innatas y de haber renunciado a la vanidad de creer que el alma piensa constantemente, Locke estableció que nuestras ideas se originan en nuestros sentidos; examina nuestras ideas simples y compuestas; sigue al espíritu humano en todas sus

operaciones; demuestra la imperfección de las lenguas habladas por los hombres y el abuso constante que se hace de las palabras.

Considera por último el alcance, o mejor, la nada de los conocimientos humanos. En este capítulo se atreve a decir modestamente estas palabras: “Tal vez nunca podamos saber si un ser puramente material piensa o no”.

En estas sensatas palabras más de un teólogo vio la escandalosa declaración de que el alma es material y mortal.

Algunos ingleses, devotos a su manera, dieron la alarma. Los supersticiosos son en la sociedad lo que los holgazanes en el ejército: tienen y contagian terrores pánicos. Se acusó a Locke de querer modificar la religión y, sin embargo, no se trataba de religión, era una cuestión puramente filosófica, independiente de la fe y de la revelación. Había que pensar con tranquilidad si no es contradictorio decir: la materia puede pensar y Dios puede comunicar pensamientos a la materia.

Los teólogos empiezan demasiado pronto a decir que Dios ha sido ultrajado cuando no se piensa como ellos. Se parecen mucho a los malos poetas que dicen que Despreaux habla mal del rey porque se burla de ellos.

El doctor Stinlingfleet se ha hecho con una reputación de teólogo moderado por no haber injuriado positivamente a Locke. Luchó contra él, pero fue vencido, porque él razonaba como un doctor y Locke como un filósofo conocedor de la fuerza y debilidad del espíritu humano, y que conocía el temple de las armas que empleaba.

Si yo me atreviera a hablar de asunto tan delicado en el estilo de Locke, diría: hace mucho tiempo que los hombres discuten sobre la naturaleza y la inmortalidad del alma humana. Es imposible demostrar la inmortalidad del alma, pues aún discutimos sobre la naturaleza y hay que conocer a fondo un ser creado para decir si es o no inmortal. Prueba de que la razón humana es incapaz de saber si el alma es inmortal es que ésta ha debido sernos revelada a través de la religión.

Para el bien común, la fe nos ordena creer en la inmortalidad del alma; es todo lo que hace falta y la cuestión está decidida. No ocurre lo mismo con respecto a su esencia; a la religión le importa poco saber la sustancia de que está formada el alma con tal que sea virtuosa. Se nos ha dado un reloj, pero el relojero no nos ha dicho de qué clase de material está hecho el resorte. Yo soy cuerpo y pienso, es todo cuanto sé. ¿Por qué querer atribuir a una causa desconocida algo que tan fácilmente se puede atribuir a la única causa segunda que conozco? Todos los filósofos de la escuela argumentan: “En el cuerpo no hay más que extensión y solidez y no puede tener más que movimiento y figura. Ahora bien, movimiento y figura, extensión y solidez no pueden originar un pensamiento, por lo tanto el alma no puede ser materia”.

Todo ese gran razonamiento, tantas veces repetido, se reduce solamente a lo siguiente: “No conozco la materia, intuyo imperfectamente algunas de sus propiedades; no sé si dichas propiedades pueden unirse al pensamiento; entonces, como no sé nada, afirmo positivamente que la materia no puede pensar”. Así razona la escuela. Locke diría sencillamente a estos señores:

“Confesad por lo menos que sois tan ignorantes como yo; ni vuestra imaginación ni la mía pueden concebir cómo un cuerpo tiene ideas. ¿Acaso comprendéis mejor cómo una sustancia, sea como sea, puede tenerla? Si no podéis concebir ni la materia ni el espíritu, ¿cómo podéis afirmar algo?”.

A su vez, el supersticioso llega y dice que, para el bien de las almas, es necesario quemar a todos los que creen que es posible pensar únicamente con la ayuda del cuerpo. Pero ¿qué opinaría si fuera él el reo de irreligiosidad? En efecto, ¿podemos asegurar, sin caer en una absurda Impiedad, que el Creador no puede darle a la materia pensamientos y sentimientos? Pensadlo y veréis en qué apuro os metéis los que limitáis así el poder del Creador. Los animales poseen los mismos órganos que nosotros, los mismos sentimientos y las mismas percepciones. Tienen memoria y combinan algunas ideas. Si Dios no puede animar a la materia y dotarla de sentimientos, es necesario admitir que, o bien los animales no son más que máquinas, o bien tienen un alma espiritual.

Creo que es innecesario demostrar que los animales no son simples máquinas. En efecto, Dios les ha dado los mismos órganos del sentimiento que a nosotros; luego si son incapaces de sentir, Dios ha hecho un trabajo inútil. Según vosotros decís, Dios no hace nada vanamente, por tanto, no puede haber fabricado tantos órganos del sentimiento si éste no debiera existir. De lo cual se deduce que los animales no son puramente máquinas.

Los animales, según vosotros, no pueden tener un alma espiritual; luego, aunque os pese, tenéis que reconocer que Dios ha dado a los órganos de los animales, que son materia, esa facultad de sentir que vosotros llamáis instinto. ¿Quién podría impedir que Dios hubiera dado a nuestros órganos más sensibles la facultad de sentir, de percibir, de pensar, que llamáis razón humana?

Sea cual sea el lado a donde os volváis, debéis confesar vuestra ignorancia y el inmenso poder de Dios. No sigáis, por lo tanto, oponiéndoo a la sabia y modesta filosofía de Locke; en vez de ir en contra de la religión, si ésta lo necesitara podría servirle de ayuda. ¿Existe una filosofía más religiosa que la que afirma únicamente lo que ve con claridad y, tras confesar su debilidad, nos dice que estamos obligados a recurrir a Dios cuando nos ponemos a examinar los primeros principios?

Por otra parte, nunca hay que temer que un sentimiento filosófico pueda dañar a la religión de un país. Los misterios, aunque son contrarios a las demostraciones, serán siempre respetados por los filósofos cristianos que saben que los objetivos de la razón y de la fe son diferentes. Los filósofos nunca formarán una secta religiosa. ¿Por qué? Porque no escriben para el pueblo y porque carecen de entusiasmo.

Dividid al género humano en veinte partes; diecinueve estarán formadas por trabajadores que no sabrán nunca que existió Locke. De los restantes, ¿cuántos hombres se dedican a la lectura? Y entre los que leen, veinte leen novelas y uno sólo estudia filosofía. El número de los que piensa es muy reducido y, además, no se preocupan de turbar al mundo.

No fueron ni Montaigne, ni Locke, ni Bayle, ni Spinoza, ni Hobbes, ni lord Shaftesbury, ni Collins, ni Toland, etcétera, los que levantaron el estandarte de la discordia en su patria. La mayor parte de las veces fueron los teólogos que, deseando ser jefes de sectas, terminaron en jefes de partido. ¿Qué digo? Todos los libros de los filósofos modernos no han hecho tanto ruido como el que hicieron antes los franciscanos con su disputa sobre la forma de sus mangas y de su capucha.

# Tratado de Metafísica<sup>59</sup>

## (SELECCIÓN)

### Capítulo II. Si hay un Dios

Tenemos que examinar qué es eso de la facultad de pensar en estas especies diferentes de hombre; cómo le viene sus ideas, si tiene un alma distinta del cuerpo, si esta alma es eterna, si es libre, si tiene virtudes y vicios, etcétera; pero la mayoría de esas ideas, dependen de la existencia o de la no existencia de un Dios. Creo que hay que empezar por sondear el abismo de este gran principio. Más que nunca despojémonos aquí de toda pasión y de todo prejuicio, y veamos de buena fe lo que nuestra razón puede enseñarnos sobre esta pregunta: ¿hay un Dios, o no hay un Dios?

En primer lugar observo que hay pueblos que no tienen conocimiento alguno de un Dios creador; estos pueblos son, en verdad, bárbaros, y poco numerosos; pero en definitiva son hombres; y si el conocimiento de un Dios fuera necesario a la naturaleza humana, los salvajes hotentotes tendrían una idea tan sublime como nosotros de un Ser supremo. Más aún: no hay ningún niño entre los pueblos civilizados que tenga en su cabeza la menor idea de un Dios. Se le inculca con trabajo; a menudo pronuncian a lo largo de toda su vida la palabra de un Dios sin referirla a ninguna idea fija; además se ve que las ideas de Dios difieren tanto entre los hombres como sus religiones y sus leyes, sobre lo cual no puedo dejar de hacerme esta reflexión: ¿Es posible que el conocimiento de un Dios creador nuestro, conservador nuestro todo, sea menos necesario al hombre que la nariz y los cinco dedos? Todos los hombres nacen con nariz y con cinco dedos, y ninguno nace con el conocimiento de Dios: que esto sea o no deplorable, tal es ciertamente, la condición humana.

Veamos si con el tiempo adquirimos el conocimiento de un Dios, lo mismo que llegamos a las nociones matemáticas y a algunas ideas metafísicas. ¿Qué mejor podríamos hacer en una investigación tan importante, que sopesar lo que se puede decir en pro y en contra, y decidirnos por lo que nos parezca más conforme a nuestra razón?

<sup>59</sup>Tomado de Voltaire: *Oeuvres Completttes*, Furus, Paris, 1835-1838.

### *Resumen de las razones a favor de la existencia de Dios*

Hay dos maneras de llegar a la noción de un ser que preside el universo. La más natural y la más perfecta para las capacidades comunes es considerar no solo el orden que existe en el universo, sino el fin a que parece referirse cada cosa. Sobre esta sola idea se han compuesto muchos libros voluminosos, y todos esos gruesos libros reunidos no contiene más que este argumento: cuando veo un reloj, cuya aguja marca las horas, concluyo que un ser inteligente ha dispuesto los resortes de esta máquina, para que la aguja señale las horas. Así cuando veo los resortes del cuerpo humano, concluyo que un ser inteligente ha arreglado estos órganos para ser recibidos y alimentados durante nueve meses en la matriz, que los ojos nos han sido dados para ver, las manos para coger, etcétera. Pero de este solo argumento no puedo concluir nada más sino que es probable que un Ser inteligente y superior haya preparado y moldeado la materia con habilidad; pero de esto solo no puedo concluir que este Ser haya hecho la materia de la nada, y que sea infinito en todos sentidos. He buscado mucho en mi espíritu la conexión de estas ideas. “Es probable que sea obra de un Ser más poderoso que yo; por tanto este Ser existe de toda eternidad; por tanto, ha creado todo; por tanto, es infinito, etcétera”. No veo la cadena que lleva derecha a esta conclusión; veo solamente que hay algo más poderoso que yo, y nada más.

El segundo argumento es más metafísico, menos hecho para ser captado por un espíritu grosero, y conduce a conclusiones más vastas: he aquí la substancia.

Existo, luego algo existe. Si algo existe, algo ha existido de toda eternidad; porque lo que es, o es por sí mismo, o ha recibido su ser de otro. Si es por sí mismo, es necesariamente, ha sido siempre necesariamente, y es Dios; si ha recibido su Ser de otro, y este segundo de un tercero, este de quien el último ha recibido su Ser, necesariamente debe ser Dios. Porque no se puede concebir que un ser dé el Ser a otro, sino tiene poder de crear; además, si se dice que una cosa recibe, no digo la forma, sino su existencia de otra cosa, y esta de una tercera, esta tercera de otra aun, y así remontándose hasta el infinito, se dice un absurdo. Porque estos seres todos no tendrían ninguna causa externa de existencia; tomando cada uno en particular, ninguno existe por sí mismo, por tanto, ninguno puede existir necesariamente.

Me veo forzado a confesar que hay un Ser que existe necesariamente por sí mismo de toda eternidad, y que es el origen de todos los demás seres. De aquí se sigue esencialmente que este Ser es infinito de duración, en inmensidad, en poder; porque ¿quién puede limitarlo? Pero me diréis: el mundo material es precisamente este Ser que buscamos. Examinemos de buena fe si la cosa es probable.

Si este mundo material es existente por sí mismo por una necesidad absoluta, es una contradicción en los términos suponer que la menor parte de este universo pueda ser de otro modo a como es; porque si en este momento es por una necesidad absoluta, esta sola palabra excluye cualquier otro modo de ser; ahora bien, seguramente esta mesa sobre la que escribo, esta pluma que utilizo, no han sido siempre tal como son ahora; estos pensamientos que trazo sobre el papel ni siquiera existían hace un momento; por tanto, no existen necesariamente. Ahora bien, si cada parte no existe por una necesidad absoluta, es imposible, es imposible que el todo exista por sí mismo. Produzco movimiento, luego el movimiento no es esencial a la



materia; por tanto, la materia lo recibe de otro sitio, por tanto, hay un Dios que se lo da. Análogamente, la inteligencia no es esencial a la materia; porque una roca o el trigo no piensan. ¿De quién, pues, tendrán las partes de la materia que piensan y que sienten la sensación y el pensamiento? No puede ser de la materia en general, puesto que el pensamiento y la sensación no pertenecen a la esencia de la materia; han recibido, pues, estos dones de mano de un Ser supremo, inteligente, infinito, y causa originaria de todos los seres.

He aquí en pocas palabras, las pruebas de la existencia de Dios, y el resumen de varios volúmenes; resumen que cada lector podrá ampliar a su gusto.

#### *Dificultades acerca de la existencia de Dios*

1. Si Dios no es este mundo material, Él lo ha creado (o bien, si prefería ha dado a algún otro Ser el poder de crearlo, lo cual es lo mismo); pero al hacer este mundo, o lo ha sacado de la nada, o lo ha sacado de su propio Ser divino. No puede haberlo sacado de la nada que no es nada, no puede haberlo sacado de sí mismo, porque en este caso el mundo sería parte de la esencia divina; por tanto, no puedo tener idea de la Creación; por tanto, puedo admitir la Creación.
2. Dios habría hecho este mundo o necesaria o libremente: si lo ha hecho por necesidad, debe haberlo hecho siempre, porque esta necesidad es eterna; por tanto, en este caso, el mundo sería eterno, y creado, lo cual implica una contradicción. Si Dios lo ha hecho libremente por su elección, sin ninguna razón antecedente, hay también una contradicción, porque es contradecirse el suponer al Ser infinitamente sabio, haciéndolo todo sin razón que le determine, y al Ser infinitamente poderoso, habiendo pasado una eternidad sin hacer uso de su potencia.
3. Si la mayoría de los hombres les parece que un Ser inteligente ha impreso el sello de la sabiduría sobre toda la Naturaleza, y que cada cosa parece estar hecha para un fin determinado, es aún más verdad a los ojos de los filósofos que todo se hace en la Naturaleza mediante las leyes eternas, independientes e inmutables de las matemáticas; la construcción y la duración del cuerpo humano son una consecuencia del equilibrio de los líquidos y de la fuerza de las palancas. Cuantos más descubrimientos se hacen en la estructura del universo, más ordenado se halla, desde las estrellas hasta el cínife, con arreglo a las leyes matemáticas. Se puede, así, creer que habiendo obrado estas leyes por su naturaleza, resultaron efectos necesarios que se toman por determinaciones arbitrarias de un poder inteligente. Por ejemplo, un campo produce yerba, porque tal es la naturaleza de su terreno regado por la lluvia, y no porque halla caballos que tengan necesidad de heno y de avena; así sucesivamente.
4. Si el ordenamiento de las partes de este mundo, y todo lo que sucede entre los seres que tiene vida sensible y pensante, probase un Creador y un dueño, probaría aún mejor un Ser bárbaro; porque si se admiten causas finales, habrá que decir que Dios, infinitamente sabio e infinitamente bueno, ha dado la vida a todas las criaturas para ser devoradas las unas por las otras.

En efecto, si se considera todos los animales, se verá que cada especie tiene un instinto irresistible que le obliga a destruir a otra especie. Con respecto a estas miserias del hombre, hay que hacer reproches a la Divinidad durante toda nuestra vida. Se nos dice mucho que la sabiduría y la bondad de Dios no

están hechas como las nuestras; este argumento no tendrá fuerza alguna sobre el espíritu de algunas gentes, que contestarán que no pueden juzgar de la justicia más que por la idea misma que supone que Dios se la ha dado, como no se puede medir más que con la medida que se tiene, y que es tan imposible que no creamos muy bárbaro a un ser que nos condujese como un hombre bárbaro, como es imposible que no pensemos que un ser cualquiera tiene seis pies, cuando lo hemos medido con una toesa, y que nos parece que tiene esta medida.

Añadirán ellos que si les replican que su medida es falsa, les dirán una cosa que parece implicar una contradicción; porque Dios mismo es quien les ha dado esta idea falsa, por tanto, Dios no nos habría hecho más que para engañarnos, ahora bien, esto es decir que un Ser que no puede tener más que perfecciones lanza a sus criaturas al error, que propiamente hablando es la sola imperfección; y es contradecirse visiblemente. En fin, los materialistas acabarán por decir: tenemos que devorar menos absurdos en el sistema de ateísmo que en el deísmo, porque por un lado hace falta, en verdad, que concibamos eterno e infinito este mundo que vemos, pero por otro, hace falta que imaginemos otro Ser infinito y eterno, y que añadamos la creación de la que no podemos tener idea. Concluirán que es más fácil no creer en un Dios que creer en él.

#### *Contestación a estas objeciones*

Los argumentos contra la Creación se reducen a mostrar que nos es imposible concebirles, es decir, concebir el modo, pero no que sea imposible en sí; pues para que la creación sea imposible, habría primero que probar que es imposible que haya un Dios; pero lejos de probar esta imposibilidad, se está obligado a reconocer que es imposible que no exista. Este argumento de que es preciso que haya fuera de nosotros un Ser infinito, eterno, inmenso, todopoderoso, libre, inteligente, y las tinieblas que acompañan a esta luz, no sirven más que para mostrar que esta luz existe, pues de que haya sido demostrado que existe un Ser infinito se deduce también que debe ser imposible comprenderlo a un Ser finito.

Me parece que no se pueden hacer más que sofismos, y decir absurdos cuando se quiere uno esforzar en negar la necesidad de un Ser existente por sí mismo, o cuando se quiere sostener que este Ser es la materia. Pero cuando se trata de establecer y de discutir los atributos de este Ser, cuya existencia está demostrada, ya es otra cosa.

Los maestros en el arte de razonar, los Locke, los Clarke, nos dicen: “Este Ser es un Ser inteligente: porque aquel que lo ha producido todo debe tener todas las perfecciones que ha puesto en lo que ha producido, sin lo cual el efecto sería más perfecto que la causa”; o bien de otro modo: “Había en el efecto una perfección que no ha sido producida por nada, lo que visiblemente es un absurdo. Por tanto, puesto que hay seres inteligentes, y la materia no ha podido darles la facultad de pensar, es preciso que el Ser existente por sí mismo, que Dios, sea un Ser inteligente”. Pero no se podrá retocar este argumento y decir: “Es preciso que Dios sea materia”, porque hay seres materiales, pues sin esto la materia no habría sido producida por nada, y una causa habría producido un efecto cuyo principio no se hallaba en ella. Se ha creído eludir este precepto introduciendo la palabra perfección; Clarke parece haberlo prevenido, pero no se atrevió a exponerlo con toda claridad; solamente se hace esta objeción: “Se dirá que Dios ha comunicado la divisibilidad y la figura a la materia, aun cuando no sea ni figura ni

divisible". Y a esta objeción da una respuesta muy sólida y muy fácil, y es que la divisibilidad y la figura sin calidades negativas y limitaciones; y aún cuando una causa no puede comunicar a su efecto ninguna perfección que ella no tenga, el efecto, sin embargo, puede necesariamente tener limitaciones, imperfecciones que la causa no tiene. Pero ¿qué hubiera respondido Clarke a quien le dijera?: "La materia no es en modo alguno un ser negativo, una limitación, una imperfección; es un ser real, positivo, que tiene sus atributos lo mismo que el espíritu, ahora bien, ¿cómo Dios ha podido producir un ser material si Él no es material?". Es preciso confesar o que la causa puede comunicar algo positivo que ella no tiene, o que la materia no tiene causa de su existencia, o, finalmente, que sostengáis que la materia es una pura negación y una limitación; o bien, si son absurdas estas tres cosas, es preciso que confeséis que la existencia de seres inteligentes no muestra que el Ser existente por sí mismo, es un Ser inteligente, como la existencia de seres materiales no prueba que el Ser existente por sí mismo es material, pues la cosa es absolutamente semejante, lo mismo se dirá del movimiento. Con respecto a la palabra perfección se abusa visiblemente de ella; porque ¿quién se atreverá a decir que la materia es una imperfección, y el pensamiento una perfección? No creo que nadie se atreva a decidir de este modo la esencia de las cosas. Y además, ¿qué significa perfección? ¿Es perfección con respecto a nosotros o con respecto a Dios?

Ya sé que puede decirse que esta opinión llevaría al spinosismo; a esto podía contestar que yo no puedo hacer nada, y que mi razonamiento, si es bueno no puede hacerse malo por las consecuencias que de él se saquen. Pero, además, nada sería más falso que esta consecuencia, porque esto probaría tan sólo que nuestra inteligencia no se parece más a la inteligencia de Dios que nuestra manera de ser extensos se parece a la manera como Dios llena el espacio. Dios no está en el caso de las causas que conocemos; ha podido crear el espíritu y la materia, sin ser ni materia ni espíritu; y ni el uno ni la otra derivan de Él, sino que han sido creados por Él. Es verdad que yo no conozco el "quomodo", prefiero detenerme a perderme; me ha sido demostrada su existencia; pero en cuanto a sus atributos y a su esencia, creo que se me ha demostrado que no estoy hecho para comprenderlos.

Decir que Dios no ha podido hacer este mundo ni necesaria ni libremente no es más que un sofismo que cae por sí mismo desde el momento que se ha probado que hay un Dios, y que el mundo no es Dios, y esta objeción se reduce tan solo a esto: No puedo comprender que Dios haya creado el universo más bien en un tiempo que en otro, por tanto, no ha podido crearlo. Es como si se dijese: no comprendo por qué tal hombre o tal caballo no ha existido hace mil años; por tanto, su existencia es imposible. Además la voluntad libre de Dios es una razón suficiente del tiempo en que ha querido crear al mundo. Si Dios existe, es libre; y no lo sería si estuviese siempre determinado por una razón suficiente, y si su voluntad no le sirviera. Por lo demás, ¿esta razón suficiente estaría en Él o fuera de Él? Si está fuera de Él, entonces no se determina libremente; si está en Él, ¿qué es más que su voluntad?

Las leyes matemáticas son inmutables, es verdad, pero no era necesario que se prefiriesen estas leyes a otras. No era necesario que la tierra estuviera situada donde está; ninguna ley matemática puede obrar por sí misma; ninguna obra sin movimiento, el movimiento no existe por sí mismo; por lo tanto, hay que recurrir a un primer motor. Confieso que los planetas colocados a tal distancia del sol, deben recorrer sus órbitas con arreglo a las leyes que observan, que incluso su distancia puede regularse por la cantidad de

materia que encierran. Pero ¿podría decirse que era necesario que hubiese tal cantidad de materia en cada planeta, que hubiera un determinado número de estrellas, que este número no puede ser ni aumentado ni disminuido, que en la tierra es de una necesidad absoluta e inherente a la naturaleza de las cosas que haya un determinado número de seres? Sin duda que no, puesto que este número cambia a diario; por tanto, toda la naturaleza, desde la estrella más lejana hasta la brizna de yerba, debe estar sometido a un primer motor.

En cuanto a lo que objetan que un prado no está esencialmente hecho para los caballos, etcétera, no se puede concluir de ello que no haya en absoluto causas finales. Sobre todo hay que razonar aquí de buena fe, y no buscar engañarse a sí mismo; cuando se ve una cosa que tiene siempre el mismo efecto, que está compuesto de infinidad de órganos, en los cuales hay infinidad de movimientos que concurren todos a la misma producción, me parece que sin una secreta repugnancia no se puede negar la causa final. El germen de todos los vegetales, de todos los animales, se halla en este caso; ¿no hace falta ser un poco atrevido para decir que todo esto no se refiere a ningún fin?

Convengo en que no hay una demostración propiamente dicha que pruebe que el estómago está hecho para digerir, como no hay demostración de que es de día; pero los materialistas se hayan bien lejos de poder demostrar también que el estómago no está hecho más que para digerir; que se juzgue tan solo con equidad, como se juzga de las cosas en su curso ordinario, cuál es más favorable.

En cuanto a los reproches de injusticia y crueldad que se hacen a Dios, respondo primero que, suponiendo que haya un mal moral (lo que me parece una quimera), este mal moral es tan imposible de explicar en el sistema de la materia como en el de Dios. Después contesto que no tenemos más idea de la justicia que aquella que nos hemos formado de toda acción útil a la sociedad, y conforme a las leyes establecidas por nosotros para el bien común; ahora bien, no siendo esta idea más que una idea de relación de hombre a hombre, no puede tener ninguna analogía con Dios. En este sentido es tan absurdo decir que Dios es justo e injusto, como decir que Dios es azul o cuadrado.

Es, pues, insensato reprochar a Dios que las moscas sean comidas por las arañas, y que los hombres no vivan más que ochenta años; que abusen de su libertad para destruirse los unos a los otros, que tengan enfermedades, pasiones crueles, etcétera; porque ciertamente no teníamos ninguna idea de que los hombres y las moscas debiesen ser eternos. Para asegurar bien que una cosa está mal, hay que ver al mismo tiempo que se podría hacer mejor. Ciertamente no podemos juzgar a una máquina sea imperfecta más que por la idea de la perfección que nos falta, por ejemplo, no podemos juzgar que los tres lados de un triángulo son desiguales, si no tenemos idea de un triángulo equilátero; no podemos decir que un reloj es malo, si no tenemos una idea distinta de un cierto número de espacios iguales que la aguja de este reloj debe recorrer igualmente. ¿Pero quién tendría una idea según la cual este mundo deroga la sabiduría divina?

En la opinión de que hay un Dios se encuentran dos dificultades; pero en la opinión contraria hay absurdos; y es lo que hay que examinar con aplicación haciendo un pequeño resumen de lo que tiene obligación de creer un materialista.

### *Consecuencias necesarias de la opinión de los materialistas*

Es preciso que digan que el mundo existe necesariamente y por sí mismo; de manera que habría contradicción en los términos al decir que una parte de la materia podría no existir, o podría existir de otro modo a como lo hace, es preciso que digan que el mundo material tiene esencialmente en sí el pensamiento y el sentimiento, porque no puede adquirirlos, porque en este caso le vendrían de la nada; no puede tenerlos de otra parte, puesto que se supone que existe tanto cuanto es. Es preciso, pues, que este pensamiento y este sentimiento le sean inherentes como la extensión, la divisibilidad y la capacidad del movimiento son inherentes a la materia; y con esto hay que confesar que no hay más que un pequeño número de partes que tengan este sentimiento y este pensamiento esencial al total del mundo; que estos sentimientos y estos pensamientos, aunque inherentes a la materia, perecen a cada instante; o bien habrá que decir que hay un alma del mundo que se extiende en los cuerpos organizados; y entonces será preciso que esta alma sea algo distinto al mundo. Así, de cualquier lado que uno se vuelva, no se hallan más que quimeras que se destruyen.

Los materialistas deben sostener aún que el movimiento es esencial a la materia. Por aquí se ven reducidos a decir que el movimiento no ha podido nunca ni aumentar ni disminuir; tendrán que decir que cien mil hombres que marchan a la vez, y cien cañonazos que se tiren, no producen ningún movimiento nuevo en la naturaleza. Será aún preciso que aseguren que no existe ninguna libertad, y con ello, que destruyan todos los lazos de la sociedad, y que crean en una fatalidad tan difícil de comprender como la libertad, pero que ellos mismos desmienten en la práctica. Que un lector ecuánime, después de maduramente sopesado el pro y el contra de la existencia de un Dios creador, vea al presente de qué lado está la verosimilitud.

Después de habernos arrastrado de este modo de duda en duda, y de conclusión en conclusión hasta poder contemplar esta proposición. Hay un Dios, como la cosa más verosímil que los hombres puedan pensar, y después de haber visto que la proposición contraria es una de las más absurdas, parece natural buscar qué relación hay entre Dios y nosotros: ver si Dios ha establecido leyes para los seres pensantes, como hay leyes mecánicas para los seres materiales; examinar si hay una moral, y que puede ser; si hay una religión establecida por Dios mismo. Sin duda, estas cuestiones son de una importancia ante la que todo lo demás cede, y las investigaciones con las que nos distraemos en la vida son muy frívolas en comparación suya; pero estas cuestiones estarán más en su lugar cuando consideremos al hombre como un animal sociable. [...]

# Jean Jacques Rousseau

## Discurso sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres<sup>60</sup>

(SELECCIÓN)

### Prefacio

He aquí una de las grandes y bellas cuestiones que hayan sido jamás suscitadas. No se trata en absoluto, en este discurso, de esas sutilezas metafísicas que han invadido todos los campos de la literatura, y de las cuales no están siempre exentos los programas de academia; sino de una de esas verdades que tienden a hacer la felicidad del género humano.

Preveo que se me perdonará difícilmente la resolución que he osado tomar. De frente contra todo lo que constituye hoy la admiración de los hombres, no puedo esperar sino la reprobación universal, pues no por haber sido honrado con el beneplácito de algunos sabios, debo contar con el del público. He emprendido mi camino y no me cuido de satisfacer ni a los sabios ni a las gentes a la moda.

Habrán en todos los tiempos hombres hechos para ser subyugados por las opiniones de su siglo, de su país y del medio en que viven. Tal constituye hoy el espíritu fuerte y el filósofo, que, por idéntica razón, no debería ser más que un fanático del tiempo de la Liga; mas no se debe escribir para tales lectores cuando se quiere vivir más allá de un siglo.

Una palabra más, y he terminado. Contando poco con el honroso premio que se me ha concedido, después de su envío, he refundido y aumentado este discurso hasta el punto de hacer de él, en cierta manera, una obra distinta. Hoy me he creído obligado a restablecerlo a su estado primitivo en el cual fue premiado. He dejado solamente algunas notas y dos adiciones fáciles de reconocer, las cuales la Academia no habría quizás aprobado. He pensado que la equidad, el respeto y el reconocimiento exigían de mí esta advertencia.

### Discurso

¿El restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a modificar o a corromper las costumbres? He ahí lo que se trata de examinar. ¿Qué

<sup>60</sup>Discurso premiado por la Academia de Dijón en 1750. Tomado de Rousseau: *Obras escogidas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973.

partido debo yo tomar en esta cuestión? El que conviene, señores, a un hombre honrado que nada sabe, pero que no por ello se estima menos.

Será difícil, lo siento, adaptar lo que tengo que decir al tribunal al cual compareceré. ¿Cómo osar condenar las ciencias ante una de las sociedades más sabias de Europa, ensalzar la ignorancia en una célebre Academia y conciliar el desprecio por el estudio con el respeto por los verdaderos sabios? He visto estas contrariedades y no me han desanimado en absoluto. No es la ciencia la que yo injurio, me he dicho, es la virtud que defiende ante los hombres virtuosos. La probidad es aún más querida a las personas de bien que la erudición a los doctos. ¿Qué tengo, pues, que temer? ¿Las lumbreras de la asamblea que me escucha? Lo confieso; pero sólo en lo que concierne a la elaboración del discurso y no en cuanto al sentimiento del orador. Los soberanos justos no han jamás vacilado en condenarse ellos mismos en las discusiones dudosas; y la posición más ventajosa, en buen derecho, es tener que defenderse contra una parte íntegra e ilustrada, juez de su propia causa.

A esta causa que me anima, se une otra que me decide: es la de que, después de haber sostenido, según mi inteligencia, el partido de la verdad, cualquiera que sea el éxito, él constituye una recompensa que no puede faltarme: la encontraré siempre en el fondo de mi corazón.

## Primera Parte

Qué grande y hermoso espectáculo es ver al hombre salir de la nada por, sus propios esfuerzos; disipar por medio de las luces de su razón, las tinieblas en las cuales la naturaleza lo tenía envuelto; elevarse por encima de sí mismo; lanzarse con las alas del espíritu hasta las regiones celestes; recorrer a pasos de gigante, cual el sol, la vasta extensión del universo; y, lo que es aún más grande y difícil, reconcentrarse en sí para estudiar y conocer su naturaleza, sus deberes y su fin. Todas estas maravillas se han renovado en pocas generaciones.

Europa había vuelto a caer en la barbarie de las primeras edades. Los pueblos de esta parte del mundo hoy tan ilustrada, vivían, hace algunos siglos, en un estado peor que el de la ignorancia. No sé qué jerga científica, más despreciable aun que la ignorancia, había usurpado el nombre del saber, y oponía a su restablecimiento un obstáculo casi invencible. Era preciso una revolución para conducir de nuevo a los hombres por el camino del sentido común; y ella vino al fin del lado que menos se habría esperado. La caída del trono de Constantino llevó a Italia los despojos de la antigua Grecia. La Francia se enriqueció a su vez con estos preciosos restos. Bien pronto las ciencias siguieron a las letras: al arte de escribir uniéndose el arte de pensar; graduación que parece extraña y que no es tal vez sino muy natural, y se comenzó a sentir la principal ventaja del comercio de las musas, la de hacer a los hombres más sociables, inspirándoles el deseo de agradarse los unos a los otros por medio de obras dignas de aprobación mutua.

El espíritu, como el cuerpo, tiene sus necesidades. Éstas son los fundamentos de la sociedad, aquéllas establecen el placer y la satisfacción. Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres, las ciencias, las letras y las artes menos despóticas y quizás más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la cual parecían haber nacido les hace amar su esclavitud y forman de



ellos lo que se llama pueblo civilizado. La necesidad elevó los tronos, las ciencias y las artes los han consolidado. Potencias de la tierra, amad los talentos y proteged a los que los cultivan.<sup>61</sup> Pueblos civilizados, cultivadlos: felices esclavos, vosotros les debéis ese gusto delicado y fino de que os jactáis, esa dulzura de carácter y esa urbanidad en las maneras que hacen entre vosotros las relaciones tan afables y fáciles; en una palabra, las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna.

Por esta clase de cortesanía, tanto más amable cuanto menos se exhibe, se distinguieron en otro tiempo Atenas y Roma en los días tan ensalzados de su magnificencia y de su esplendor; por ella sin duda, nuestro siglo y nuestra nación, sobrepuzarán a todos los tiempos y a todos los pueblos. Un tono filosófico sin pedertería, maneras naturales pero agradables, igualmente distantes de la rusticidad tudesca y de la pantomima ultramontana: he allí los frutos del gusto adquirido por medio de buenos estudios y perfeccionado en el trato del mundo.

¡Qué dulce sería la vida entre nosotros, si el aspecto exterior fuese siempre la imagen de las disposiciones del corazón, si la decadencia fuese la virtud, si nuestras máximas nos sirviesen de regla, si la verdadera filosofía fuese inseparable del título del filósofo! Mas tantas cualidades vense muy raramente reunidas, y la virtud no anda con tan grande pompa. La riqueza en la compostura puede anunciar un hombre opulento, y su elegancia un hombre de gusto; el hombre sano y fuerte se reconoce por otras señales; es bajo el rústico vestido del obrero y no bajo el oropel de un cortesano que se encontrará la fuerza y el vigor del cuerpo. La ostentación no es menos extraña a la virtud, que es la fuerza y el vigor del alma. El hombre de bien es un atleta que le gusta combatir desnudo, despreciando todos esos viles ornamentos que impedirían el uso de sus fuerzas, y la mayoría de los cuales no han sido inventados sino para ocultar alguna deformidad.

Antes que el arte hubiese pulido nuestras maneras y nuestras pasiones adquirido un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas pero naturales; y la diferencia de procedimientos revelaba a primera vista la de los caracteres. La naturaleza humana, en el fondo no era mejor, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de conocerse recíprocamente; y esta ventaja cuyo valor no conocemos ya, los alejaba de muchos vicios.

Hoy que indagaciones más sutiles y un gusto más exquisito han reducido arte de agradar a principios, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad, de tal suerte que parece que todos los espíritus han sido vaciados en el mismo molde: sin cesar la urbanidad exige, el decoro ordena; sin cesar se sigue el uso, jamás el propio ingenio. No se osa aparecer lo que se es, y en esta sujeción o embarazo perpetuo, los hombres que forman ese rebaño que se llama sociedad, colocados en las mismas circunstancias, harían todos idénticas cosas si motivos más poderosos no se los impidieran.

<sup>61</sup> Los príncipes ven siempre con placer extenderse entre sus súbditos, el gusto por las artes agradables y las superfluidades, en las cuales la exportación del dinero no existe, porque además de que los nutren en esa pequeñez de alma tan propia a la esclavitud, saben muy bien que todas las necesidades que el pueblo se proporciona, son otras tantas cadenas con que se carga. Alejandro, queriendo mantener a los ictiófagos bajo su dependencia, les constriñó a renunciar a la pesca, y a alimentarse con las comidas comunes a los otros pueblos; y los salvajes de América, que andan completamente desnudos y que no viven sino del producto de la caza, no han podido jamás ser subyugados. En efecto ¿qué yugo podría imponerse a hombres que no tienen necesidad de nada?

No se sabrá nunca de manera cierta con quién tiene uno que habérselas: será preciso, pues, para conocer al amigo, esperar las grandes ocasiones; es decir, esperar hasta cuando ya no sea tiempo, pues que para tales ocasiones es para cuando debía ser esencial su conocimiento.

¡Qué cortejo de vicios no acarrearé consigo esta incertidumbre! No más amistades sinceras; no más estimación real; no más confianza. Las sospechas, el recelo, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición, se esconderán siempre bajo ese velo uniforme y pérfido de cortesanía, bajo esa urbanidad tan alabada que debemos a las luces de nuestro siglo. No se profanará más con juramentos el nombre del Creador, pero se le insultará con blasfemias, sin que nuestros escrupulosos oídos se sientan ofendidos. No se ensalzará más el propio mérito, pero se rebajará el de los otros. No se ultrajará groseramente al enemigo, pero se le calumniará con habilidad. Los odios nacionales se extinguirán, mas ello será juntamente con el amor patrio. A la ignorancia despreciada se substituirá un peligroso pirronismo. Habrá excesos proscritos, vicios vituperados, pero habrá otros que se les vestirá con el ropaje de la virtud, y será preciso tenerlos o afectar tenerlos. Que ensalce el que quiera la sobriedad de los sabios actuales; yo en ella no veo más que un refinamiento de intemperancia, tanto más indigna de mi elogio cuanto artificiosa es su simplicidad.<sup>62</sup>

Tal es la pureza adquirida en nuestras costumbres, y es así como nos hemos convertido en gentes de bien. Corresponde a las letras, a las ciencias y a las artes reivindicar lo que les pertenece en tan saludable obra. Agregaré solamente una observación: la de que, si un habitante de cualquiera remota comarca, procurase formarse una idea de las costumbres europeas sobre el estado de las conciencias entre nosotros, sobre la perfección de nuestras artes, sobre la decencia de nuestros espectáculos, sobre la cortesía de nuestros modales, sobre la afabilidad de nuestros discursos, sobre nuestras perpetuas demostraciones de benevolencia y sobre ese concurso tumultuoso de hombres de toda edad estado, que parecen afanados, desde el romper del alba hasta que el sol declina, a obligarse recíprocamente, ese extranjero, digo, descubriría exactamente en nuestras costumbres lo contrario de lo que ellas son.

Donde no hay efecto, no hay causa que buscar; mas aquí el efecto es positivo, la deprivación real. Nuestras almas se han corrompido, a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección. ¿Se dirá que es una desgracia inherente a nuestra época? No, señores; los males causados por nuestra vana curiosidad son tan antiguos como el mundo. El flujo y reflujo de las aguas del océano, no han sido sujetos con más precisión al curso del astro que nos alumbró en la noche, que lo ha sido la suerte de las costumbres y de la probabilidad respecto al progreso de las ciencias y de las artes. Se ha visto a la virtud esconderse ofuscada a medida que sus luces elevábanse sobre nuestro horizonte, observándose el mismo fenómeno en todo los tiempos y en todos los lugares.

Ved el Egipto, esa primera escuela del universo, ese clima tan fértil bajo un cielo color de bronce, esa comarca de donde Sesostri partió un día para

<sup>62</sup>“Me gusta, dice Montaigne, disputar y razonar, pero con pocos hombres y en interés propio, pues llamar la atención de los grandes y hacer ostentación a cada paso del ingenio y de la charla, conceptuó que es oficio muy indecoroso para un hombre de honor.” (Lib. III, cap. VIII.) Este es el de todos nuestros talentos, menos uno. Créese que esta excepción única no puede referirse más que a Diderot.

conquistar el mundo; vedla, digo, siendo la madre de la filosofía y de las bellas artes, y muy pronto ser conquistada por Cambises, luego por los griegos, por los romanos, por los árabes, y en fin por los turcos.

Ved a Grecia, en otro tiempo, pueblo de héroes vencedores dos veces de Asia, la una en Troya y la otra en sus propios lares. Las letras, todavía en su infancia, no habían llevado la corrupción al corazón de sus habitantes; pero el progreso de las artes, la disolución de las costumbres y el yugo de los macedonios, se siguieron muy de cerca, y la Grecia, siempre sabia, siempre voluptuosa y siempre esclava, no experimentó en sus revoluciones más que cambios de dueños o señores. Toda la elocuencia de Demóstenes no logró jamás reanimar un cuerpo que el lujo y las artes habían enervado.

Fue en tiempo de Ennio y Terencio cuando Roma, fundada por un pastor e ilustrada por labradores, comenzó a degenerar; pero después de los Ovidios, de los Catulos, de los Marciales y de toda esa turba de autores obscenos cuyos solos nombres alarman el pudor, Roma en otro tiempo, templo de la virtud, conviértese en teatro del crimen, en oprobio de las naciones y en juguete de los bárbaros. Esta capital del mundo, cae al fin bajo el mismo yugo que ella había impuesto a tantos pueblos, siendo el día de su caída la víspera del que se dio a uno de sus ciudadanos el título de árbitro del buen gusto.

¿Y qué diré de esa metrópoli del imperio de Oriente, que por su posición parecía deber ser la del mundo entero; de ese asilo de las ciencias y de las artes proscritas del resto de la Europa, tal vez más por sabiduría que por barbarie? Todo lo que la relajación y la corrupción tienen de más vergonzoso: la traición, el asesinato y el veneno; el concurso de todos los crímenes más atroces, he allí lo que forma la historia de Constantinopla; he allí la fuente pura de donde nos han emanado las luces con que nuestro siglo se glorifica.

Mas ¿a qué buscar en remotos tiempos las pruebas de una verdad de la cual tenemos a la vista testimonios subsistentes? Hay en Asia una región inmensa en donde las letras reverenciadas y respetadas conducen a ocupar las primeras dignidades del Estado. Si las ciencias han mejorado las costumbres, si ellas han enseñado a los hombres a verter su sangre por la patria, si ellas avivan el valor, los pueblos de la China deberían ser sabios, libres e invencibles. Pero si por el contrario, no hay vicio que no los domine ni crimen que no les sea familiar, si los conocimientos de los ministros, al igual que la pretendida sabiduría de las leyes y la multitud de habitantes de este vasto imperio, no han podido sustraerlo al yugo del Tártaro ignorante, y grosero, ¿de qué le han servido todos sus sabios? ¿Qué fruto ha sacado de los honores con que han sido tales sabios colmados? ¿Será tal vez el de ser un pueblo de esclavos y malvados?

Opongamos a estos cuadros, el de las costumbres de un reducido número de pueblos que, preservados de ese contagio de conocimientos vanos, han, por sus virtudes, labrado su propia felicidad y dado el ejemplo a otras naciones. Tales fueron los primitivos persas: nación singular, en donde se aprendían la virtud como entre nosotros se aprende la ciencia; la que subyugó el Asia con tanta facilidad, y la única que ha tenido la gloria de que sus instituciones háyanse considerado como una novela filosófica. Tales fueron los escitas, de quienes se nos ha dejado tan magníficos elogios. Tales los germanos, de quienes una pluma, cansada de trazar los crímenes y negruras de un pueblo instruído, opulento y voluptuoso, se consolaba pintando su simplicidad, su inocencia y sus virtudes. Tal como la misma Roma, en sus tiempos de pobreza e ignorancia, y tal en fin se ha mostrado hasta hoy esa

rústica nación tan ensalzada por su valor que la adversidad no ha podido destruir y por su fidelidad que el ejemplo no ha podido corromper.<sup>63</sup>

Y no ha sido por estupidez que éstos han preferido otros ejercicios a los del espíritu. Ellos no ignoraban que en otras regiones hombres ociosos pasaban su vida disputando sobre el bien, sobre el vicio y sobre la virtud, y que orgullosos pensadores tributábase a sí mismos los más grandes elogios, confundiendo a los otros pueblos bajo el despreciable nombre de bárbaros; mas han considerado sus costumbres y aprendido a desdeñar sus doctrinas.<sup>64</sup>

¿Olvidaré acaso que fue en el seno mismo de la Grecia en donde se vio surgir esa ciudad tan célebre por su feliz ignorancia, cuanto por la sabiduría de sus leyes; república de semidioses más bien que de hombres, tanto así nos parecían sus virtudes superiores a la humanidad? ¡Oh, Esparta, oprobio eterno de una vana doctrina. Mientras que los vicios engendrados por las bellas artes introdujéronse en tropel en Atenas; mientras que un tirano reunía en ella con tanto esmero las obras del príncipe de los poetas, tú arrojabas de tus muros artes y artistas, ciencias y sabios!

Los acontecimientos establecieron la siguiente diferencia: Atenas convirtiósese en morada de la cortesanía y del buen gusto; fue el país de los oradores y de los filósofos. La elegancia de los edificios correspondía a la del lenguaje; se veía allí por doquiera el mármol y el lienzo animados por las manos de los maestros más hábiles, y fue de allí de donde salieron esas obras sorprendentes, ejemplos a todas las edades corrompidas. El espectáculo de Lacedemonia es menos brillante. *Allí, decían los otros pueblos, nacen los hombres virtuosos y el ambiente mismo del país parece inspirar la virtud.* De esos habitantes sólo nos queda el recuerdo de sus heroicas acciones; mas tales monumentos valdrían, por ventura, menos para nosotros que los mármoles curiosos que nos ha legado Atenas.

Algunos sabios, es cierto, han resistido el impulso de la corriente general y han escapado de caer en el vicio transportándose a la serena región de las Musas; mas oigamos el juicio que el primero y más infortunado de entre ellos hace de los sabios y artistas de su tiempo:

“He examinado, dice, a los poetas, y los conceptúo como gentes cuyo talento se impone a ellos mismos y a los demás; que se las dan de sabios, que se les tiene por tales y que no son nada en lo absoluto”.

<sup>63</sup>No pretendo hablar de esos pueblos felices que no conocen siquiera el nombre de los vicios que nosotros refrendamos con tanta dificultad, de esos salvajes de América, de los cuales Montaigne no vacila en preferir su sencillo y natural régimen de policía, no sólo a las levas de Platón sino aun a todo lo que la filosofía pueda jamás imaginar de más perfecto para gobernar a los pueblos. El cita de ellos gran cantidad de ejemplos notorios para quien sepa admirarlos: “¡Y qué, dice él, ellos acaso no llevan calzas!” (Lib. I, cap. XXX).

<sup>64</sup>Que me digan de buena fe la opinión que debían tener los atenienses sobre la elocuencia, cuando descartaban con tan gran escrúpulo, de ese tribunal íntegro, las sentencias, de las cuales no habrían apelado los dioses mismos. ¿Qué pensaban los romanos de la medicina al proscribirla de su República? Y cuando un rasgo de humanidad llevó a los españoles hasta prohibir a sus abogados\* el acceso a la América, ¿qué idea tendrían ellos de la jurisprudencia? ¿Se dirá que querían compensar con este solo acto todos los males que en tan diversas ocasiones habían causado a esos desgraciados indios?

\* El rey Fernando, al enviar colonos a las Indias, aconsejaba muy sabiamente que no llevarsen alumnos de jurisprudencia... juzgando con Platón “que los jurisconsultos y los médicos constituyen una plaga para el país” (Montaigne, Lib. III, cap. XIII).

De los poetas, continúa Sócrates, he pasado a los artistas. Nadie desconocía más que yo las artes; ninguno estaba más convencido de que los artistas poseían bellísimos secretos. Sin embargo, he observado que su condición no es mejor que la de los poetas y que, tanto los unos como los otros, están en caso análogo, porque los más hábiles, los que descuellan en su profesión, considéranse como los hombres más sabios. Esta presunción ha oscurecido de hecho a mis ojos su saber, de tal suerte que haciendo las veces de un oráculo y preguntándome a mí mismo qué preferiría ser, si lo que soy o lo que ellos son, si saber que ellos han aprendido o saber que no sé nada, me he contestado a mí y a Dios: Quiero permanecer siendo lo que soy.

“No conocemos, ni los sofistas, ni los poetas, ni los oradores, ni yo, lo que es verdad, lo que es el bien, lo que es la belleza, mas hay entre nosotros esta diferencia: que, aunque estas gentes no saben nada, todos creen saber algo; mientras que yo, si no sé nada, al menos no lo dudo. De suerte que toda esta superioridad de sabiduría que me ha sido acordada por el oráculo, se reduce solamente a que estoy bien convencido de que ignoro lo que no sé”.

¡He ahí, pues, el más sabio de los hombres a juicio de los dioses y el más erudito de los atenienses en el sentir de la Grecia entera, Sócrates, haciendo el elogio de la ignorancia! ¿Creeríase, acaso, que si resucitase entre nosotros, nuestros sabios y nuestros artistas lo harían cambiar de opinión? No, señores; este hombre justo, continuaría despreciando nuestras fútiles ciencias; no sería él quien ayudaría a aumentar esa multitud de libros con que nos inundan de todas partes, dejando, como lo ha hecho, por todo precepto a sus discípulos y a nuestros nietos, el ejemplo y la memoria de su virtud. Es así como es bello instruir a los hombres.

Sócrates había comenzado en Atenas y el viejo Catón continuó en Roma, rebelándose violentamente contra esos griegos artificiosos y sutiles que seducían la virtud y debilitaban el valor de sus conciudadanos. Pero las ciencias, las artes y la dialéctica prevalecieron aún. Roma se llenó de filósofos y oradores; se descuidó la disciplina militar, se despreció la agricultura, se aceptaron sectas y se olvidó la patria. A los nombres sagrados de libertad, desinterés y obediencia a las leyes, se sucedieron los nombres de Epicuro, de Zenón, de Arcesilas. *Desde que los sabios han comenzado a aparecer entre nosotros, decían sus propios filósofos, las gentes de bien se han eclipsado.* Hasta entonces los romanos habíanse contentado con practicar la virtud. Todo lo perdieron cuando comenzaron a estudiar.

¡Oh Fabricio! ¿qué habrías pensado, si por desgracia, vuelto a la vida, hubieses contemplado la suntuosidad de esa Roma salvada por vuestro brazo y a la que vuestro nombre respetable había ilustrado más que todas sus conquististas? “¡Dios mío!, habrías dicho, ¿qué se han hecho esas chozas y esos hogares rústicos, moradas antes de la moderación y de la virtud? ¿Qué funesto esplendor ha sucedido a la simplicidad romana? ¿Qué es ese lenguaje extraño, qué esas maneras afeminadas? ¿Qué significan esas estatuas, esos cuadros, esos edificios? Insensatos, ¿qué habéis hecho? ¡Vosotros, dueños y señores de naciones, os habéis convertido en esclavos de esos mismos pueblos frívolos que habéis conquistado! ¡Os gobiernan retóricos! ¡Y habéis regado con vuestra sangre la Grecia y el Asia, sólo para enriquecer arquitectos, pintores, estatuarios e histriones! ¡Los despojos de Cartago son el botín de un flautista! Romanos, apresuraos a derribar esos anfiteatros, romped esos mármoles, quemad esos cuadros, expulsad esos esclavos que os subyugan y cuyas funestas artes os corrompen. Que otros pueblos se ilustren con vanos conocimientos. El único talento digno de

Roma es el de conquistar el mundo e implantar en él el reinado de la virtud. Cuando Cineas juzgó nuestro Senado como una asamblea de reyes, no lo deslumbró ni una pompa vana ni una elegancia afectada, ni tampoco escuchó esta frívola elocuencia, estudio y encanto de hombres fútiles. ¿Qué vio entonces Cineas de majestuoso entre nosotros? ¡Oh, ciudadanos! Contempló un espectáculo que no presentarán jamás ni vuestras riquezas ni todas vuestras artes, el espectáculo más bello que se haya jamás admirado bajo el astro rey: la asamblea de doscientos hombres virtuosos, dignos de dominar a Roma y de gobernar la tierra”.

Mas salvemos la distancia de tiempos y lugares y veamos lo que ha pasado en nuestras comarcas, ante nuestros propios ojos; o más bien, evitemos pinturas odiosas que herirían nuestra delicadeza, y ahorrémonos la pena de repetir las mismas cosas bajo nombres diferentes. No ha sido en vano que he evocado los manes de Fabricio y que he puesto en labios de ese grande hombre, lo que no hubiera podido poner en boca de Luis XII o de Enrique IV. Entre nosotros, es cierto, que Sócrates no hubiera bebido la cicuta, pero habría bebido en una copa más amarga aún, la burla insultante y el desprecio cien veces peor que la muerte.

He ahí, pues, cómo el lujo, la disolución y la esclavitud, han sido en todo tiempo el castigo impuesto a los orgullosos esfuerzos que hemos hecho por salir de la feliz ignorancia en que la Sabiduría Eterna nos había colocado. El espeso velo con que ella ha cubierto todas sus obras, parecía advertirnos suficientemente que no nos había destinado a vanas investigaciones. Mas, por ventura, ¿hemos sabido aprovechar algunas de sus lecciones o las liemos descuidado impunemente? Pueblos, sabed de una vez que la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, de la misma manera que una madre arranca un arma peligrosa de las manos del hijo; que todos los secretos que os oculta son otros tantos males contra los cuales os escuda, y que el trabajo que os cuesta instruirnos no es el más pequeño de sus beneficios. Los hombres son perversos, pero serían peores aun si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios.

¡Cuán humillantes son estas reflexiones para la humanidad! ¡Cuánto debe con ellas nuestro orgullo sufrir! ¡Qué! ¿la probidad será acaso hija de la ignorancia? ¿La ciencia y la virtud serán incompatibles? ¿Qué consecuencias no se sacarían de tales prejuicios? Mas, para conciliar esas contrariedades aparentes, no hay más que examinar de cerca la vanidad y la insignificancia de esos títulos orgullosos que nos deslumbran y que concedemos tan gratuitamente a los conocimientos humanos. Consideremos, pues, las ciencias y las artes en sí mismas, veamos el resultado de su progreso y no vacilemos más en convenir con todo aquello en que nuestros argumentos se encuentren de acuerdo con las inducciones históricas.

## Segunda Parte

Según una antigua tradición pasada del Egipto a Grecia, un dios enemigo de la tranquilidad de los hombres fue el inventor de las ciencias.<sup>65</sup> ¿Qué opinión debían tener de ellas los mismos egipcios cuya tierra fue su cuna? Ellos

<sup>65</sup> Se ve fácilmente la alegoría de la fábula de Prometeo, y no es de creer que los griegos, que la han fijado sobre el Cáucaso, pensasen nada más favorablemente que los egipcios de su dios Thentus. “El sátiro, dice una antigua, fábula, quiso abrazar el fuego la primera vez que lo vio, pero Prometeo le gritó: ‘Sátiro, llorarás la pérdida de tu barba, porque quema cuando se le toca’”.



veían de cerca las fuentes de que les habían dado la vida. En efecto, ya sea que se consulten los anales del mundo o que se recurra a crónicas inciertas por medio de investigaciones filosóficas, no podrá encontrarse a los conocimientos humanos, un origen que responda a la idea que de ellos se ha querido formar. La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la lisonja, de la mentira; la geometría de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas, aun la moral misma, fue hija del orgullo humano. Las ciencias y las artes han sido, pues engendradas por nuestros vicios. De sus ventajas o conveniencias dudaríamos menos si hubiesen, por el contrario, sido el fruto de nuestras virtudes.

El propósito o fin que les ha dado vida, demuestra muy a las claras la imperfección de su origen. ¿De qué nos servirían las artes sin el lujo que las sustentan? Sin la injusticia de los hombres, ¿cuál sería el objeto de la jurisprudencia? ¿Qué sería la historia si no hubiese ni tiranos, ni guerras, ni conspiradores? ¿Qué valdría, en una palabra, pasar la vida en estériles contemplaciones, si cada cual consultando los deberes del hombre y las necesidades de la naturaleza dedicase su tiempo sólo a servir a la patria, a los desgraciados, a los amigos? ¿Hemos sido acaso creados para morir atados a los bordes del abismo donde la verdad se ha ocultado? Esta sola reflexión debería desanimar, desde los primeros pasos, a todo hombre que seriamente desease instruirse por medio del estudio de la filosofía.

¡Cuántos peligros, cuántas falsas vías se han seguido en la investigación de las ciencias! ¡Por cuántos errores mil veces más peligrosos cuanto inútil es la verdad, no es preciso pasar para llegar a ella! La desventaja es visible, puesto que el error es susceptible de infinidad de combinaciones, en tanto que la verdad manifiéstase siempre de la misma manera. ¿Quién, por otra parte, la busca sinceramente? Y, aunque con la mejor voluntad, ¿por medio de qué indicios o señales puede estarse seguro de diversos, ¿cuál será nuestro *criterium* para bien distinguirla?<sup>66</sup> Y, lo que es más difícil aún, si por fortuna la encontrásemos al fin, ¿quién de nosotros sabría debidamente utilizarla?

Si nuestras ciencias son vanas e inútiles al objeto que se proponen, son aún más peligrosas por los efectos que producen. Nacidas de la ociosidad, nutren a su vez a ésta y la pérdida irreparable del tiempo, es el primer perjuicio que necesariamente causan a la sociedad. En política como en moral, es un gran mal no hacer el bien, y todo ciudadano inútil, puede ser considerado como hombre pernicioso. Respondedme, pues, filósofos ilustres, vosotros por quienes conocemos las leyes por las cuales los cuerpos se atraen en el espacio: ¿cuáles son, en las revoluciones de los planetas, las relaciones de las áreas recorridas en tiempos iguales; qué curvas tienen puntos conjugados, puntos de inflexión y de dirección contraria; cómo el hombre ve todo en Dios; cómo el alma y el cuerpo se corresponden sin comunicación cual se corresponden los relojes; cuáles astros pueden ser habitados; qué insectos se reproducen de manera extraordinaria? Respondedme, digo, vosotros Mientras menos se sabe, más se cree saber. Los peripatéticos ¿dudaban de algo? ¿Descartes no construyó el universo con cubos y torbellinos? Y hoy mismo, ¿hay en Europa un solo físico, por mediocre que sea, que no explique atrevidamente ese profundo misterio de la electricidad que será tal

<sup>66</sup> Mientras menos se sabe, más se cree saber. Los peripatéticos ¿dudaban de algo? ¿Descartes no construyó el universo con cubos y torbellinos? Y hoy mismo, ¿hay en Europa un solo físico, por mediocre que sea, que no explique atrevidamente ese profundo misterio de la electricidad que será tal vez por siempre la desesperación de los verdaderos filósofos?



vez por siempre la desesperación de los verdaderos filósofos? quienes hemos recibido tantos conocimientos sublimes; si nunca nos hubieseis enseñado nada de estas cosas, ¿seríamos menos numerosos, peor gobernados, menos temibles, menos florecientes o más perversos? Examinad, pues, de nuevo la importancia de vuestras producciones, y si los trabajos de los más esclarecidos de nuestros sabios y de nuestros mejores ciudadanos nos reportan tan poca utilidad, decidnos: ¿qué debemos pensar de esa multitud de escritores oscuros y de ociosos literatos que devoran inútilmente la sustancia del Estado?

¿Qué digo, ociosos? ¡Pluguiese a Dios que lo fuesen en efecto! Las costumbres serían más sanas y la sociedad más pacífica. Pero estos orgullosos y frívolos declamadores van por todas partes armados de sus funestas paradojas, socavando los cimientos de virtud y sonriendo desdeñosamente al escuchar las antiguas palabras de patria y religión; consagran su talento a destruir y envilecer todo lo que hay de más sagrado en los hombres. Y no es que en el fondo odien ni la virtud ni nuestros dogmas, no; son sólo enemigos de la opinión pública, tanto que, para traerlos al pie de los altares, bastaría relegarlos entre los ateos. ¡Oh furor de la distinción, cuál es tu poder!

El abuso del tiempo constituye un gran mal, pero otros peores siguen a las ciencias y a las artes. Tal es el lujo, nacido como ellas de la ociosidad y de la vanidad humanas. Aquél rara vez deja de estar acompañado de ellas y éstos no van jamás sin él. Sé que nuestra filosofía, fecunda siempre en máximas extravagantes, pretende, contra la experiencia de todos los siglos, que el lujo hace la grandeza y esplendor de los estados; pero aun después de haber olvidado la necesidad de leyes suntuarias, ¿osará todavía negar que las buenas costumbres son esenciales para la conservación y duración de los imperios y que el lujo es diametralmente opuesto a aquéllas? Que el lujo sea señal inequívoca de riquezas, que sirva si también se quiere a multiplicarlas, ¿qué conclusión se saca de paradoja semejante, propia y digna de nuestra época? Y ¿qué vendrá a ser la virtud, si será preciso enriquecerse a toda costa? Los antiguos políticos hablaban sin cesar de las costumbres y de la virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero. El uno os dirá que un hombre vale en tal lugar la cantidad que otro; siguiendo este cálculo, encontrará países en donde un hombre no valga nada, y otros, en donde valga menos que nada. Valúan a los hombres como se valúa un rebaño de ganado. Según ellos un hombre no representa al estado más que lo que gasta en él; de suerte, que un sibarita valdría bien por treinta lacedemonios.

Pero que se diga cuál de esas dos repúblicas, la de Esparta o la de Síbaris fue subyugada por un puñado de campesinos y cuál hizo temblar el Asia.

La monarquía de Ciro fue conquistada con treinta mil hombres por un príncipe más pobre que el más insignificante de los sátrapas de Persia, y los escitas, el más miserable de los pueblos, resistieron a los más poderosos monarcas del universo. Dos repúblicas famosas disputáronse el imperio del mundo: la una era muy rica, la otra no tenía nada, y sin embargo, fue esta última la que destruyó la otra. El imperio romano, a su vez, después de haber absorbido todas las riquezas del universo, fue la presa de gentes que no sabían siquiera lo que eran. Los francos conquistaron a los galos y los sajones a Inglaterra sin otros tesoros que su bravura y su pobreza. Una cuadrilla de montañeses cuya sola avidez se reducía a poseer unas cuantas pieles de carnero, después de haber domado la fiereza austríaca, destruyó la opulenta y temible

casa de Borgoña que hacía temblar los potentados de Europa. En fin, toda la potencia y sabiduría del heredero de Carlos V, sostenidas con todos los tesoros de las Indias, estrelláronse contra un puñado de pescadores de arenques. Que se dignen nuestros políticos suspender sus cálculos, que reflexionen sobre estos ejemplos y que sepan que todo se adquiere con el dinero excepto costumbres y ciudadanos.

¿De qué se trata, pues, precisamente en esta cuestión de lujo? De saber qué les reporta más a los imperios, si tener una existencia brillante y momentánea o una virtuosa y duradera. Digo brillante, mas ¿cuál es su esplendor? El gusto por el fausto no se asocia en las almas con el de la honradez. No, no es posible que espíritus degradados por una multitud de trabajos y cuidados fútiles, se eleven jamás a nada grande, y aun cuando tuviesen la fuerza, les faltaría el valor.

Todo artista desea ser aplaudido. Los elogios de sus contemporáneos constituyen la parte más preciosa de su recompensa. Mas ¿qué hará para obtenerlos, si tiene la desgracia de haber nacido en un pueblo en una época en la cual los sabios a la moda han puesto a una juventud frívola en estado de dar el ejemplo: en dónde los hombres han sacrificado su gusto a los tiranos de su libertad;<sup>67</sup> en dónde uno de los sexos no atreviéndose a aprobar lo que es adecuado a la pusilanimidad del otro, deja sucumbir obras maestras de poesía dramática y rechaza prodigios de armonía? ¿Qué hará, señores? Hará descender su genio al nivel de su siglo y dará a luz con mayor gusto obras comunes que admiren durante su vida, maravilla que no admirarán sino mucho tiempo después de su muerte. ¡Decidnos, célebre Aronet, cuántas veces habéis sacrificado bellezas varoniles y fuertes a nuestra falsa delicadeza, y cuántas el espíritu de galantería tan fértil en pequeñeces, os ha proporcionado de grandes!

Es así como la disolución de las costumbres, consecuencia necesaria del lujo, arrastra a su vez a la corrupción del gusto. Que si por casualidad, entre los hombres extraordinarios por su talento, se encuentra uno que tenga firmeza de alma y que rehúse postrarse ante el genio de su siglo y de envilecerse por medio de producciones pueriles, ¡desgraciado de él! morirá en la indigencia y en el olvido. ¡Cuánto desearía que fuese un pronóstico el que hago y no la voz de la experiencia!

Carlos, Pedro, ha llegado el momento en que ese pincel destinado a aumentar la majestad de nuestros templos con imágenes sublimes y santas, caiga de vuestras manos o que se prostituya embelleciendo con pinturas lascivas los cuadros de un vis-à-vis. Y tú, rival de Praxíteles y de Fidias, tú, cuyo cincel hubieran empleado los antiguos para hacerse dioses capaces de excusar a nuestros ojos su idolatría, inimitable Pigalle, tu mano tendrá que resolverse a enlucir el vientre de un magoto o tendrá que permanecer inactiva.

<sup>67</sup>Muy lejos de mí la creencia de que ese ascendiente de las mujeres sea un mal en sí mismo. Es un don que la naturaleza les ha otorgado para la felicidad del género humano, y que mejor dirigido, podría producir tanto bien, cuanto mal hace hoy. No se conocen suficientemente las ventajas que proporcionaría a la sociedad una mejor educación dada a esa mitad del género humano que gobierna la otra. Los hombres serán siempre lo que le plazca a las mujeres; si queréis, pues, que se hagan grandes y virtuosos, enseñad a las mujeres lo que es grandeza del alma y lo que es virtud. Las reflexiones que este tema sugiere y que Platón ha hecho ya otras veces, merecen ser desarrolladas por una pluma digna de tal maestro y de la defensa de causa tan grande.

No se puede reflexionar sobre las costumbres, sin recordar con placer la imagen de la simplicidad de los primeros tiempos. Es una hermosa costa, adornada sólo por las manos de la naturaleza, hacia la cual se vuelven sin cesar los ojos y de donde se siente pesar al alejarse. Cuando los hombres, inocentes y virtuosos, gustábaseles tener a los dioses por testigos de sus acciones, habitaban juntos las mismas chozas, mas muy en breve, convertidos en malvados, cansáronse de tan incómodos espectadores y los relegaron a templos magníficos de donde al fin los arrojaron para instalarse ellos mismos, o al menos, se dieron a la tarea de construir edificios que no se distinguían en nada de los templos consagrados a los dioses. Lo que sobrevino entonces fue el colmo de la depravación, pues los vicios jamás fueron llevados tan lejos como cuando se les vio, por decirlo así, sustentados, a la entrada de los palacios de los grandes, sobre columnas de mármol y grabados sobre capiteles corintios.

A medida que las comodidades de la vida se multiplican, que las artes se perfeccionan y que el lujo se extiende, el verdadero valor se enerva y las virtudes militares se desvanecen, siendo todo esto la obra de las ciencias y de las artes que se ejercen a la sombra del gabinete. Cuando los godos asolaron la Grecia, todas las bibliotecas salváronse de ser quemadas, porque uno de ellos aconsejó que era preciso y conveniente dejar al enemigo todo aquello que tendiese a distraerlos del ejercicio militar y a divertirlos con ocupaciones inútiles y sedentarias. Carlos VIII se vio dueño de la Toscana y del Reino de Nápoles sin haber casi hecho uso de la espada, y toda su corte atribuyó esta felicidad inesperada a que los príncipes y la nobleza de Italia se divertían más procurando hacerse ingeniosos y sabios, que en ejercitarse para ser vigorosos y guerreros. En efecto, dice el hombre de recto juicio que cita estos dos rasgos; todos los ejemplos nos enseñan que en esta policía marcial y en todas aquellas semejantes, el estudio de las ciencias tiende más bien a corromper y a afeminar el valor, que a sustentarlo y a aguijonearlo.

Los romanos han confesado que la virtud militar fue extinguiéndose entre ellos a medida que comenzaron a conocerse en cuadros, en grabados, en vasos de plata, y a medida que cultivaron las bellas artes. Y, como si esta nación famosa estuviese destinada a servir constantemente de ejemplo a los otros pueblos, la exaltación de los Médicis y el restablecimiento de las letras, hicieron caer de golpe y tal vez para siempre, esa reputación guerrera que la Italia parecía haber recobrado hace algunos siglos.

Las antiguas repúblicas de Grecia, con esa sabiduría que resplandecía en la mayoría de sus instituciones, prohibieron a sus ciudadanos todos los oficios sosegados y sedentarios que, agobiando y corrompiendo el cuerpo, enervan presto el vigor del alma. ¿Con qué entereza, en efecto, piénsase que pueden hacer frente al hambre, a la sed, a las fatigas, a los peligros y a la muerte, hombres que la menor necesidad los abrumba y el menor pesar los desanima? ¿Con qué valor soportarían los soldados trabajos excesivos a los cuales no están acostumbrados? ¿Con qué deseo emprenderían marchas forzadas bajo las órdenes de oficiales que no tienen la fuerza suficiente para viajar ni aun a caballo? Y no se objete como argumento el valor renombrado de todos esos guerreros modernos tan sabiamente disciplinados. Se me puede alabar su bravura en un día de batalla, pero no se me dice cómo pueden soportar los excesos del trabajo ni cómo resistirán a los rigores de las estaciones y a la intemperie del aire. No se necesita más que un poco de sol o de nieve; sólo basta que se les prive de algunas superfluidades, para aniquilar y destruir en pocos días el mejor de nuestros ejércitos. Intrépidos

guerreros, pasad por la pena de oír una vez la verdad, que no os es dicha a menudo. Sois valientes, lo sé; vosotros habríais triunfado con Aníbal en Caneas y en Trasimeno; César con vosotros habría pasado el Rubicón y esclavizado su país; pero no es con vosotros que el primero habría atravesado los Alpes y que el otro habría vencido vuestros antepasados.

Los combates no deciden siempre el éxito en la guerra; existe para los generales un arte superior al de ganar batallas. Tal hombre, por ejemplo, corre hacia la lucha con intrepidez y no deja con todo de ser un mal oficial, y tratándose del soldado mismo, algo más de fuerza y de vigor sería acaso más necesario que ese derroche de bravura que no le preserva contra la muerte. Y ¿qué importa al Estado que sus tropas perezcan de fiebre y de frío o bajo el hierro enemigo?

Si el cultivo de las ciencias es un obstáculo a las cualidades guerreras, lo es aún más a las cualidades morales; pues que desde nuestros primeros años una educación insensata embellece nuestro espíritu y corrompe nuestro juicio. Veo por todas partes inmensos establecimientos en donde se educa la juventud mediante muchos gastos, para enseñarle todo, excepto sus deberes. Vuestros hijos ignorarán su propio idioma, pero os hablarán de otros que no están en uso en ninguna parte; sabrán componer versos que apenas podrán comprender; sin saber distinguir el error de la verdad, poseerán el arte de desfigurarlos a los ojos de los demás con argumentos especiales; pero esas palabras de magnanimidad, de equidad, de temperancia, de humanidad, de valor, no sabrán lo que significan; el dulce nombre de patria no herirá jamás sus oídos, y si oyen hablar de Dios, será no por temor sino por miedo.<sup>68</sup> Me gustaría lo mismo, decía un sabio, que mi discípulo hubiese pasado el tiempo en un juego de pelota, pues al menos habría ejercitado el cuerpo y estaría en ello ágil. Sé que es preciso darles ocupación a los niños y que la ociosidad es para ellos el peligro que más debe temerse. ¿Qué es preciso entonces que aprendan? ¡He ahí ciertamente un bello tema! Que aprendan lo que deben hacer cuando sean hombres<sup>69</sup> y no lo que deben olvidar.

<sup>68</sup>Éste es el título de una obra de Diderot, que contiene setenta y dos pensamientos, publicada en 1746 y reimpressa después bajo el título de *Etrennes aux esprits torts*. El pensamiento en que Rousseau se apoya en esta cita, es el que lleva el número XXV. Es probable que Rousseau hiciera esta cita extemporáneamente, pues la obra de Diderot había sido condenada a ser quemada y no podía ser citada en el manuscrito enviado a la Academia.

<sup>69</sup>Tal era la educación de los espartanos, según refiere el más sabio de sus reyes. “Es, dice Montaigne, cosa digna de gran consideración, que en esta excelente policía de Licurgo, monstruosa en verdad con toda su perfección, aunque cuidadosa en extremo de la crianza de los niños, como si fuese su principal obligación, y en la mansión misma de las Musas, se haga tan poca mención de la doctrina, como si a esta generosa juventud que desdeña todo otro yugo, debírasele proporcionar, en vez de profesores de ciencias, solamente profesores de valor, de prudencia y de justicia”.

Veamos ahora cómo el mismo autor habla de los antiguos persas. Platón, dice, cuenta “que el hijo mayor de la sucesión real, había sido así criado. Después de su nacimiento, se lo entregaban, no a las mujeres, sino a eunucos de la primera autoridad real a causa de su virtud. Estos se encargaban de hacer de él un mozo vigoroso y sano y después de siete años, le enseñaban a montar a caballo y lo adiestraban en la caza. Cuando había llegado a los catorce, lo ponían en manos de cuatro: el más sabio, el más justo; el más temperante y el más valiente de la nación. El primero le enseñaba la religión, el segundo a ser siempre veraz, el tercero a moderar sus pasiones, el cuarto a no temer nada”; todos, añadiría yo, a hacerlo bueno, ninguno a hacerlo sabio.

“Astiages, en Jenofonte, pide a Ciro cuenta de su última lección: Resultó, dice él, que había en nuestra escuela un alumno grande que tenía una saya pequeña y que habiéndosela dado a otro de menor talla, le quitó la suya juzgué que era preciso dejar

Nuestros jardines están adornados con estatuas y nuestras galerías con cuadros. ¿Qué pensáis vosotros que representan esas obras maestras del arte, expuestas a la admiración pública? ¿Acaso los defensores de la patria o esos hombres superiores aun que la han engrandecido con sus virtudes? No, son imágenes de todos los extravíos del corazón y de la razón, sacados cuidadosamente de la antigua mitología y presentados cuidadosamente a la curiosidad de nuestros hijos, sin duda con el fin de que tengan ante sus ojos modelos de malas acciones antes de que sepan siquiera leer.

¿De dónde nacen todos esos abusos, sino es de la desigualdad funesta introducida entre los hombres por la distinción del talento y el envilecimiento de las virtudes? He allí el efecto más evidente de todos nuestros estudios y la más peligrosa de todas sus consecuencias. No se busca hoy la probidad en el hombre, sino el talento; ni un libro por útil, sino por bien escrito. Prodíganse recompensas al talento, en tanto que la virtud permanece sin honores. Concédense premios mil por los bellos discursos, ninguno por las buenas acciones. Que se me diga, sin embargo, si la gloria discernida al mejor de los discursos que sean laureados en esta Academia, es comparable al mérito de haber establecido la recompensa.

El sabio no corre tras la fortuna, mas no es insensible a la gloria, y cuando la ve tan mal distribuída, su virtud, que un poco de emulación habría animado y hecho útil a la sociedad, languidece y extínguese en la miseria y en el olvido. He allí lo que a la larga debe producir en todas partes la preferencia de talentos agradables a los útiles y lo que la experiencia ha suficientemente comprobado desde la renovación de las ciencias y de las artes. Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores, pero no tenemos ciudadanos, o si acaso nos quedan aún, dispersados por nuestros abandonados campos, parecen allí indigentes y despreciados. Tal es el estado a que son reducidos, tales los sentimientos que obtienen los que les dan el pan y la leche a nuestros hijos.

Yo lo confieso, sin embargo; el mal no es tan grande como habría podido serlo. La previsión eterna, al colocar al lado de diversas plantas nocivas, simples saludables, y en la substancia de muchos animales dañinos el remedio a sus heridas, ha enseñado a los soberanos, que son sus ministros, a imitar su sabiduría. Siguiendo su ejemplo, del seno mismo de las ciencias y de las artes, fuentes de miles desórdenes, ese gran monarca, cuya gloria no hará sino adquirir de edad en edad nuevos resplandores, ha establecido esas célebres sociedades cargadas a la vez que con el peligroso bagaje de los conocimientos humanos con el del sagrado de las costumbres, por la atención que dedican a mantener en ellas toda la pureza y de exigirla en todos los miembros que reciben.

Estas sabias instituciones, consolidadas por su augusto sucesor e imitadas por todos los reyes de Europa, servirán al menos de freno a los hombres de letras que, aspirando todos al honor de ser admitidos en las Academias

---

las cosas tal cual estaban, puesto que el uno y el otro estaban mejor con el cambio efectuado. A lo cual, me demostró que yo había hecho mal, puesto que me había detenido a considerar el hecho desde el punto de vista de la comodidad, cuando primeramente debía haber atendido a la justicia que quiere que nadie sea desprovisto de lo que le pertenece. El muchacho fue azotado de la misma manera que lo somos en nuestra aldea por olvidar el primer aoristo de Túmtw. Mi regente me hizo una bella arenga, in genere demostrativo, antes de persuadirme que su escuela valía tanto como aquélla" (Ib. I, cap. XXIV).

de estas sociedades que mediante el premio con que honren el mérito literario, hagan la selección de temas a propósito para reanimar el amor a la virtud en el corazón de los ciudadanos, mostrarán que este amor reina entre ellas y darán a los pueblos ese placer tan raro como dulce, de ver sociedades sabias dedicarse a derramar sobre el género humano no solamente luces agradables, sino también instrucciones saludables.

Y no se me haga una objeción que no constituye para mí sino una nueva prueba. Tantos cuidados, sólo demuestran y mucho, la necesidad de tenerlos, pues no se buscan remedios a males que no existen. ¿Por qué deben éstos tener aún a causa de su insuficiencia, el carácter de de los sabios no tienen otro objeto que hacer más fácil la imposición de la ciencias y de inclinar los espíritus a su cultura. Parece, por las precauciones que toman, que hubiera demasiados labradores y que se teme carecer de filósofos. No quiero arriesgarme a hacer aquí una comparación entre la agricultura y la filosofía; no la tolerarían y, en consecuencia, preguntaré los escritos de los filósofos más conocidos? ¿Cuáles son las lecciones de esos amigos de la sabiduría? ¿Al oírlos, no se les tomaría por una turba de charlatanes gritando cada uno por su lado en una plaza pública: venid a mí, yo soy el único veraz? El uno pretende que no existe el cuerpo y que todo es una imaginación; el otro, que no hay otra substancia que la materia, ni otro dios que el mundo. Este afirma que no hay ni virtudes ni vicios y que el bien y el mal no son sino quimeras; aquél, que los hombres son lobos y que pueden devorarse sin ningún escrúpulo de conciencia. ¡Oh, grandes filósofos! ¿Por qué no reserváis para vuestros amigos y vuestros hijos esas lecciones provechosas? Recibiríais muy pronto el premio y no temeríamos nosotros encontrar en los nuestros alguno de vuestros sectarios.

¡He ahí los hombres maravillosos que han merecido durante su vida la estimación de sus contemporáneos y a quienes se les ha reservado la inmortalidad después de su muerte! ¡He ahí las sabias máximas que hemos recibido de ellos y que nosotros transmitimos de edad en edad a nuestros descendientes! ¿El paganismo, entregado a todos los desvíos de la razón humana, ha dejado a la posteridad nada que pueda compararse a los vergonzosos monumentos que le ha asegurado la imprenta, bajo el reinado del Evangelio? Los escritos impíos de los Leucipos y de los Diágoras perecieron con ellos, pues no habían aún inventado el arte de eternizar las extravagancias del espíritu humano; pero gracias a los caracteres tipográficos<sup>70</sup> y al uso que de ellos hacemos, los dañinos extravíos de Hobbes y de Spinoza, vivirán por siempre. Id, célebres escritos, de los cuales la ignorancia y rusticidad de nuestros padres no habían sido capaz, a acompañar a la morada de nues-

<sup>70</sup> Si se consideran los execrables desórdenes que la imprenta ha causado ya a la Europa, si se juzga del porvenir por el progreso que el mal hace de día en día, puede preverse fácilmente que los soberanos no tardarán en tomar tanto cuidado en alejar de sus Estados tan terrible arte, como el que tomaron para introducirlo en ellos. El sultán Achmet, cediendo a las importunidades de algunas pretendidas gentes de gusto, convino en establecer una imprenta en Constantinopla, pero apenas estuvo la prensa lista, vióse constreñido a destruirla y a arrojar sus útiles a un pozo. Cuéntase que el califa Omar, consultado que fue sobre lo que debía hacerse de la Biblioteca de Alejandría, respondió en estos términos: "Si los libros de esa biblioteca contienen cosas opuestas al Corán, son libros malos y es preciso quemarlos, y si sólo contienen la doctrina del Corán, quemadlos siempre: son innecesarios".

Nuestros sabios han citado tal razonamiento como el colmo de lo absurdo. Sin embargo, imaginaos Gregorio el Grande en lugar de Omar y el Evangelio en vez del Corán, la biblioteca habría sido siempre quemada y tal rasgo habría sido tal vez el más bello de la vida de ese ilustre pontífice.



tros descendientes, esas obras más peligrosas aún, de donde se exhala la corrupción de las costumbres de nuestro siglo y transmitid juntos a los siglos venideros la historia fiel del progreso y de las ventajas de nuestras ciencias y de nuestras artes. Si ellos os leen, no dejaréis en su espíritu perplejidad alguna sobre el tema que en la actualidad tratamos, y a menos que sean más insensatos que nosotros, elevarán las manos al cielo y dirán en su amargura: “Dios Todopoderoso, tú que tienes en tus manos los espíritus, líbranos de las luces y de las funestas artes de nuestros padres y otórganos de nuevo la ignorancia, la inocencia y la indigencia, únicos bienes que pueden hacer nuestra felicidad y los únicos meritorios ante ti”.

Si el progreso de las ciencias y de las artes no ha añadido nada a nuestra verdadera felicidad, si él ha corrompido nuestras costumbres y la corrupción de las costumbres ha llegado hasta herir la pureza del gusto, ¿qué pensaremos de esa turba de autores elementarios que han alejado del templo de las Musas las dificultades que defendían su acceso y que la naturaleza había allí esparcido como una prueba a las aptitudes de los que ambicionaban saber? ¿Qué pensaremos de esos compiladores de obras que han indiscretamente roto la puerta de las ciencias e introducido en su santuario un populacho indigno de acercarse a él, cuando habría sido preferible que todos los que no pudieran ir lejos en la carrera de las letras fueran rechazados desde sus umbrales y obligados a dedicarse a artes útiles a la sociedad? El que será toda su vida un mal versificador, un geómetra subalterno, habría podido ser tal vez un gran fabricante de telas, Aquellos a quienes la naturaleza había destinado a ser profesores, no han necesitado de maestros. Los Verulam, los Descartes y los Newton, esos preceptores del género humano, no los han tenido, y ¿qué guías los hubieran conducido hasta donde su vasto genio los ha llevado? Profesores ordinarios no habrían podido hacer otra cosa que obligar sus inteligencias ajustándolas a la estrecha capacidad de la de ellos. Los primeros obstáculos con que tropezaron sirviéronles de aguijón a sus esfuerzos y enseñáronles a franquear el inmenso espacio que han recorrido. Si permitido es a ciertos hombres entregarse al estudio de las ciencias y de las artes, no es a otros que a aquellos que se sientan con la fuerza suficiente para seguir sus huellas y sobrepujarlas. Es a ese reducido número a que corresponde elevar monumentos a la gloria del espíritu humano; mas si se quiere que nada traspase los límites de su genio, es preciso que nada tampoco traspase los límites de sus esperanzas. He ahí la única voz de aliento de que necesitan. El alma se acomoda insensiblemente a los objetos que la ocupan, siendo las grandes ocasiones las que hacen los grandes hombres. El príncipe de la elocuencia fue cónsul de Roma, y el más grande tal vez de los filósofos canciller de Inglaterra. ¿Puede creerse que si el uno no hubiese ocupado más que un asiento en alguna universidad y el otro no hubiese obtenido otra cosa que una módica pensión de academia, puede creerse, digo, que sus obras no revelasen sus estados? Que los reyes no rehúsen, pues, admitir en sus consejos los hombres capaces de aconsejarlos bien, que renuncien a ese antiguo prejuicio inventado por el orgullo de los grandes, de que el arte de conducir los pueblos es más difícil que el de ilustrarlos, como si fuese más fácil obligarlos a hacer el bien voluntariamente que constreñirlos por la fuerza; que los verdaderos sabios encuentren en el curso de su vida, honorables asilos, que obtengan allí la sola recompensa digna de ellos: la de contribuir por su fama al bienestar de los pueblos a quienes han enseñado la sabiduría. Solamente entonces lo que pueden la virtud, la ciencia y la autoridad animadas por una noble emulación y trabajando de consuno por la felicidad del género humano. Pero mientras que la autoridad permanezca aislada de un lado y las luces y la



ciencia de otro, los sabios raramente concebirán cosas grandes, los príncipes más raramente aún las ejecutarán y los pueblos continuarán siendo viles, corrompidos y desgraciados.

En cuanto a nosotros, hombres vulgares, a quienes el cielo no ha dotado de tan grandes talentos y a quienes no ha destinado a tanta gloria, permanezcamos en nuestra oscuridad; no corramos tras una reputación que se nos escaparía y que en el estado actual de cosas no nos representaría jamás lo que nos ha costado, aun cuando tuviésemos todos los títulos para obtenerla. ¿A qué buscar nuestra felicidad en la opinión de los otros si podemos encontrarla en nosotros mismos? Dejemos a otros el cuidado de instruir los pueblos en sus deberes y concretémonos nosotros a cumplir bien los nuestros: no tenemos necesidad de saber más.

¡Oh, virtud! ¡Ciencia sublime de almas ingenuas! ¿Es preciso tantas penas y tanto aparato para conocerte? ¿Tus principios no están grabados en todos los corazones, y no basta acaso para aprender tus leyes, reconcentrarse en sí mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones? He allí la verdadera filosofía contentémonos con ella, y sin envidiar la gloria de esos hombres célebres que se immortalizan en la república de las letras, tratemos de colocar entre ellos y nosotros esta distinción gloriosa que se notaba en otros tiempos entre dos grandes pueblos: el uno sabía bien decir, el otro bien hacer.

## Discurso sobre el origen de la desigualdad<sup>71</sup> (SELECCIÓN)

...Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: una, que considero natural o física porque es establecida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edades, de salud, de fuerzas corporales y de las cualidades del espíritu o del alma, y la otra que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y porque está establecida, o al menos autorizada, con el consentimiento de los hombres. Ésta consiste en los diferentes privilegios que gozan unos en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer. [...]

¿De qué se trata, pues, precisamente en este discurso? De fijar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley; de explicar por medio de qué encadenamiento prodigioso el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a aceptar una tranquilidad ideal en cambio de una felicidad real.

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos ha tenido éxito. Los unos no han vacilado en suponer al hombre en este estado con la noción de justo e injusto, sin cuidarse de demostrar que pudiera haber existido esa noción, ni aun que debió serle útil. Otros han hablado del derecho natural que cada cual tiene de conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que ellos entienden por pertenecer. Algunos, concediendo al más fuerte la autoridad sobre el más débil, se han apresurado a fundar el gobierno, sin pensar en el tiempo que ha debido transcurrir antes de que el sentido de las palabras autoridad y gobierno pudiese existir entre los hombres. En fin, todos, hablando sin cesar de necesidad, de codicia, de opresión, de deseos y de orgullo, han transportado al estado natural del hombre las ideas que habían adquirido en la sociedad: todos han hablado del hombre salvaje, a la vez que retrataban al hombre civilizado. Ni siquiera ha cruzado por la mente de la mayoría de nuestros contemporáneos la duda de que el estado natural haya existido, entretanto que es evidente, de acuerdo con los libros sagrados, que el primer hombre,

<sup>71</sup> Tomado de *Obras escogidas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973.

habiendo recibido inmediatamente de Dios la luz de la inteligencia y el conocimiento de sus preceptos, no se encontró jamás en tal estado, y si a ello añadimos, la fe que en los escritos de Moisés debe tener todo filósofo cristiano, es preciso negar que, aun antes del Diluvio, los hombres jamás se encontraron en el estado netamente natural, a menos que hubiesen caído en él, a consecuencia de algún suceso extraordinario, paradoja demasiado embrollada para defender y de todo punto imposible de probar.

¡Oh, hombre! Cualquiera que sea tu patria, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha: he aquí tu historia, tal cual he creído leerla, no en los libros, de tus semejantes, que son unos farsantes, sino en la naturaleza, que no miente jamás. Todo lo que provenga de ella será cierto; sólo dejará de serlo lo que yo haya mezclado de mi pertenencia, aunque sin voluntad. Los tiempos de que voy a hablarte son muy remotos. ¡Cuánto has cambiado de lo que eras! Es, por decirlo así, la vida de tu especie la que voy a describir, de acuerdo con las cualidades que has recibido, y que tu educación y tus costumbres han podido depravar, pero que no han podido destruir. Hay, lo siento, una edad en la cual el hombre individual quisiera detenerla: tú buscarás la edad en la cual desearías que tu especie se detuviese. Descontento de tu estado actual por razones que pronostican a tu malhadada posteridad disgustos mayores aún, querrás tal vez poder retroceder; siendo este sentimiento el elogio de tus antepasados, crítica de tus contemporáneos, y el espanto de que tengan la desgracia de vivir después de ti.

## Primera parte

Por importante que sea, para juzgar bien del estado natural del hombre, para considerarlo desde su origen y examinarlo, por decir así, en el primer embrión de la especie, no seguiré su organización a través de sus desenvolvimientos sucesivos; no me detendré a investigar en el sistema animal lo que pudo ser en un principio para llegar a ser lo que es en la actualidad. [...]

La anatomía comparada ha hecho todavía pocos progresos, las observaciones de los naturalistas son aún demasiado inciertas para que se pueda establecer sobre fundamentos semejantes la base de un razonamiento sólido. Así, pues, sin recurrir a los conocimientos sobrenaturales que tenemos al respecto y sin tomar en cuenta los cambios que han debido sobrevenir en la conformación tanto interior como exterior del hombre, a medida que se aplicaba sus miembros a nuevos ejercicios y que se nutría con otros alimentos, los supondré conformado en todo tiempo tal cual lo veo hoy, caminando en dos pies, sirviéndose de sus manos como hacemos nosotros con las nuestras, dirigiendo sus miradas sobre la naturaleza y midiendo con ella la vasta extensión del cielo. [...]

Despojando a este ser así constituido de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir y de todas las facultades artificiales que no ha podido adquirir sino mediante largos progresos; considerándole, en una palabra, tal cual ha debido salir de las manos de la naturaleza, veo en él un animal menos fuerte que unos y menos ágil que otros, pero en conjunto, mejor organizado que todos; lo veo saciar su hambre bajo una encina, su sed en el arroyo más cercano, durmiendo bajo el árbol mismo que le proporcionó su sustento, y de esta suerte satisfacer todas sus necesidades. [...]

Hobbes pretende que el hombre es naturalmente intrépido y que únicamente desea atacar y combatir. Un filósofo ilustre piensa, lo contrario, y Cumberland y Puddendorf aseguran también, que no hay nada más tímido que el primitivo, que siempre está temblando y dispuesto a huir al menor ruido que escucha, o al más pequeño movimiento que perciba. Puede ser tal vez así, pero con respecto a aquellos objetos que no conozcan, y no dudo en absoluto que le aterrorice todo espectáculo nuevo que se ofrezca a su vista, siempre que no puede distinguir el bien y el mal físico que debe esperar, ni haya comparado sus fuerzas con los peligros que tenga que correr, circunstancias raras en el estado natural en el cual todas las cosas marchan de manera tan uniforme y en el que la superficie de la tierra no está sujeta a esos cambios bruscos y continuos que causan las pasiones y la inconstancia de los pueblos reunidos en sociedad. Pero viviendo el hombre salvaje dispersado entre los animales y encontrándose desde temprana edad en el caso de medir sus fuerzas con ellos, establece pronto la comparación, y sintiendo que los sobrepuja en habilidad más de lo que ellos le exceden en fuerza, se acostumbra a no temerles. [...]

La extrema desigualdad en la manera de vivir, el exceso de ociosidad en unos, el exceso de trabajo en otros, la facilidad de irritar y de satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado escogidos de los ricos, cargados de jugos enardecientes que los hacen sucumbir de indigestiones; la mala nutrición de los pobres, de la cual carecen a menudo, y cuya falta los lleva a llenar demasiado sus estómagos, cuando la ocasión se presenta, las vigiliias, los excesos de toda especie, los transportes immoderados de todas las pasiones, las fatigas y el agotamiento del espíritu, los pesares y tristezas que se experimentan en todas las clases y que roen perpetuamente las almas, he ahí las funestas pruebas de que la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra, y de los habríamos casi todos evitado conservando la manera de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza. Si esta nos ha destinado a vivir sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión en un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado. [...]

Con tan pocas fuentes verdaderas de males, el hombre en su estado natural, apenas si tiene necesidad de remedios y menos todavía de medicina. La especie humana no es a este respecto de peor condición que las otras, y es fácil saber por los cazadores si en sus excursiones encuentran muchos animales enfermos. Muchos hayan en efecto, algunos de ellos con heridas considerables perfectamente cicatrizadas, que han tenido huesos y aun miembros rotos y que se han curado sin otro cirujano que el tiempo, sin otro régimen que su vida ordinaria y que no están menos bien por no haber sido atormentados con incisiones, envenenados con drogas ni extenuados por el ayuno. En fin, por muy útil que pueda ser entre nosotros la medicina bien administrada, no deja de ser siempre cierto que si el salvaje enfermo, abandonado a sus propios auxilios, no tiene nada que esperar sino es de la naturaleza, en cambio no tiene que temer más que a su mal, lo cual hace a menudo su situación preferible a la nuestra.

Guardémonos, pues, de confundir al hombre salvaje con los que tenemos ante nuestros ojos. La naturaleza trata a todos los animales abandonados a sus cuidados con una predilección que parece demostrar cuán celosa es de su derecho. [...]

Todo animal tiene ideas, puesto que tienen sentidos, y aun las coordina hasta cierto punto. El hombre no difiere a este respecto de las bestias más

que por la cantidad, habiendo llegado algunos filósofos hasta afirmar que la diferencia que existe es mayor de hombre a hombre que hombre a bestia. No es, pues, tanto el entendimiento que establece entre los animales y el hombre la distinción específica. Sino su cualidad de agente libre. La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce de ceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad que se manifiesta la espiritualidad de su alma, pues la física explica en parte el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero dentro de la facultad de querer o mejor dicho de escoger, no encontrándose en el sentimiento de esta facultad, sino actos puramente espirituales, que están fuera de las leyes de la mecánica.

Pero, aun cuando las dificultades que rodean todas estas cuestiones permitiesen discutir sobre la diferencia entre el hombre y el animal, hay otra cualidad muy especial que los distingue y que es incontestable: la facultad de perfeccionarse, facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las otras, y que reside tanto en la especie como el individuo; entretanto que un animal es al cabo de algunos meses, lo mismo que será toda su vida, y su especie será después de mil años lo que era el primero. [...]

Aun cuando quisiéramos suponer un hombre salvaje tan hábil en arte de pensar como nos lo pintan nuestros filósofos; aun cuando hiciésemos de él a ejemplo de ellos, un filósofo también, descubriendo por sí solo las más sublimes verdades, dictándonos por efecto de sus razonamientos muy abstractos, máximas de justicia y de razón sacadas del amor por el orden en general o de la voluntad conocida de su creador; aun cuando lo supiéramos, en fin, con tanta inteligencia y conocimientos como los que debe tener, en vez de la torpeza y estupidez que en realidad posee, ¿qué utilidad sacaría la especie de toda esta metafísica, que no podría transmitirse a otros individuos y que por consiguiente perecería con el que la hubiese inventado? ¿Qué proceso podría proporcionar el género humano esparcido en los bosques y entre los animales? Y, ¿hasta qué punto podrían perfeccionarse e ilustrarse mutuamente los hombres que, no teniendo ni domicilio fijo ni ninguna necesidad el uno del otro, se encontrarían quizá dos veces en su vida, sin conocerse y sin hablarse?

Piénsese la multitud de ideas de que somos deudores al uso de la palabra; cuánto la gramática adiestra y facilita las operaciones del espíritu, y piénsese en las penas inconcebibles y en el larguísimo tiempo que ha debido costar la primera invención de las lenguas; añádanse estas reflexiones a las precedentes, y se juzgará entonces cuántos millares de siglos habrán sido precisos para desarrollar sucesivamente en el espíritu humano las operaciones de que era susceptible o capaz. [...]

Mandeville ha comprendido bien que con toda su moral, los hombres no habrían sido siempre más que monstruos, si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón; pero no ha visto que de esta sola cualidad derívanse todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres. En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La benevolencia y la amistad misma son, bien entendidas, producciones de una piedad constante fijada sobre un objeto particular, porque desear que nadie no sufra, ¿qué otra cosa es sino desear que sea dichoso? [...]

La razón engendra el amor propio y la reflexión la fortifica; es ella la que reconcentra al hombre en sí mismo; es ella la que lo aleja de todo lo que le molesta o le aflige. La filosofía lo aísla, impulsándole a decir en secreto, ante

el aspecto de un hombre enfermo: “Perece si quieres, que yo estoy en seguridad”. Únicamente los peligros de la sociedad entera turban el tranquilo sueño del filósofo y hácenle abandonar su lecho. [...]

En efecto, fácil es ver que entre las diferencias que distinguen a los hombres, muchas que pasan por naturales son únicamente obra del hábito y de los diversos géneros de vida que adoptan en la sociedad. Así, un temperamento robusto o delicado, o bien la fuerza o la debilidad que de ellos emane, proviene a menudo, más de la manera ruda o afeminada como se ha sido educado, que de la constitución primitiva del cuerpo. Sucede lo mismo con la fuerza del espíritu. La educación no solamente establece la diferencia entre las inteligencias cultivadas y las que no lo están, sino que la aumenta entre las primeras en proporción con la cultura; pues si un gigante y un enano caminan en la misma dirección, cada paso que dé aquel será una nueva ventaja que adquirirá sobre este. Ahora, si se compara la prodigiosa diversidad de educación y de géneros de vida que reina en las diferentes clases de la sociedad con la simplicidad y uniformidad de la vida animal y salvaje, en la cual todos se nutren con los mismos alimentos, viven de la misma manera y ejecutan exactamente las mismas operaciones, se comprenderá cuán menor debe ser la diferencia de hombre a hombre en el estado natural de la especie humana a causa de la desigualdad de instituciones. [...]

Sin prolongar inútilmente estos detalles, cada cual puede ver que, no estando formados los lazos de la esclavitud más que por la dependencia mutua de los hombres y las necesidades recíprocas que los unen, es imposible avasallar a nadie sin haberlo antes colocado en situación de no poder prescindir de los demás; situación que, no existiendo en el estado natural, deja a todos libres del yugo, y hace quimérica la ley del más fuerte. [...]

Después de haber demostrado que la desigualdad es apenas en el estado natural y que su influencia es casi nula, réstame demostrar su origen y sus progresos en los sucesivos desarrollos del espíritu humano. Demostrando que la *perfectibilidad*, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre salvaje recibiera no podían jamás desarrollarse por sí mismas, sino que han tenido necesidad para ello del concurso fortuito de varias causas extrañas que podían no haber surgido jamás, y sin las cuales habría vivido eternamente en su condición primitiva, fáltame considerar y unir las diferentes circunstancias que han podido perfeccionar la razón humana deteriorando la especie, que han convertido en ser en malo al hacerlo sociable, y desde tiempos tan remotos, trae al fin el hombre y el mundo a la condición actual en que los vemos. [...]

## Segunda parte

El primero que habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: *Esto me pertenece* y halló gentes bastante sencillas para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja hubiese gritado a sus semejantes: “¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!”<sup>72</sup> Pero hay

<sup>72</sup>“Este perro es mío, decían esos pobres niños; aquel es mi puesto al sol. He aquí el origen y la imagen de la usurpación de toda la tierra” (Pascal, *Pensamientos*, Primera parte, art. 9, pár. 53).

grandes motivos para suponer que las cosas habían ya llegado al punto de no poder continuar existiendo como hasta entonces, pues dependiendo la idea de propiedad de muchas otras ideas anteriores que únicamente han podido nacer sucesivamente, no ha podido engendrarse repentinamente en el espíritu humano, han sido precisos largos progresos, conocer la industria, adquirir conocimientos, transmitirlos y aumentarlos de generación en generación, antes de llegar a este último término del estado natural. Tomemos, pues, las cosas desde su más remoto origen y tratemos de reunir, para abarcarlos desde un solo punto de vista, la lenta sucesión de hechos y conocimientos en su orden más natural. [...]

Del cultivo de las tierras provino necesariamente su repartición, y de la propiedad, una vez reconocida, el establecimiento de las primeras reglas de justicia, pues para dar a cada uno lo suyo era preciso que cada cual tuviese algo. Además, comenzando los hombres a dirigir sus miradas hacia el porvenir, y viéndose todos con algunos bienes que perder, no hubo ninguno que dejase de temer a la represalia por los males que pudiera causar a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad recién instituída de otra suerte que por medio de la obra de la mano, pues no se ve qué otra cosa puede el hombre poner de sí para apropiarse de lo que no ha hecho, sino es su trabajo, Sólo el trabajo es el que, dando al cultivador el derecho sobre los productos de la tierra que ha labrado, le concede también, por consecuencia, el derecho de propiedad de la misma por lo menos hasta la cosecha, y así sucesivamente de año en año, lo cual constituyendo una posesión continua, termina por transformarse fácilmente en propiedad. Cuando los antiguos, dice Grotius, han dado a Ceres el epíteto de legisladora y a una fiesta celebraba en su honor el nombre de Temosforia, han hecho comprender que la repartición de las tierras produjo una nueva especie de derecho, es decir, el derecho de propiedad, diferente del que resulta de la ley natural. [...]

Sin entrar por hoy en las investigaciones, por hacer todavía, acerca de la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, límitome aquí, siguiendo la opinión común, a considerar el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblos y los jefes de su elección; contrato por el cual las dos partes se obligan al cumplimiento de las leyes en él se estipuladas y que constituyen los lazos de unión. Habiendo el pueblo, respecto a las relaciones sociales, reducido todas sus voluntades a una sola, todos los artículos sobre los cuales esta voluntad se explica, conviértese en otras tantas leyes fundamentales que obligan a todos los miembros del estado sin excepción regularizando una de ellas la elección y el poder de los magistrados encargados de velar por el cumplimiento de las otras. Este poder se extiende a todo cuanto pueda sostener la constitución, sin atentar a su cambio o modificación. Añádense honores que hacen respetables tanto las leyes como los ministros y a éstos personalmente, se les otorga prerrogativas que los indemnice de los penosos trabajos que ocasiona una buena administración. El magistrado, por su parte, se obliga a no hacer uso del poder que se le ha confiado más que de acuerdo con la intención de los comitentes, a mantener a cada uno en el apacible goce de lo que le pertenece, y a preferir en toda circunstancia la utilidad pública a su interés particular.

Antes que la experiencia hubiese demostrado o que el conocimiento del corazón humano hubiese hecho prever los abusos inevitables de tal constitución, ha debido parecer tanto mejor cuanto que los que estaban encargados de velar por su conservación eran los más interesados, pues no



estando la magistratura y sus derechos más que sobre las leyes fundamentales, tan pronto como fuésen estas destruidas cesarían los magistrados de ser legítimos y el pueblo dejaría de obedecerles; y como no habría sido el magistrado, sino la ley, la que habría constituido la esencia del Estado cada uno recobraría de derecho su libertad natural. [...]

Las distinciones políticas acarrearán necesariamente consigo las distinciones civiles. La desigualdad, aumentando sin cesar entre el pueblo y sus directores, hace sentir pronto sus efectos entre los particulares, modificándose de mil maneras, según las pasiones, el talento y las circunstancias. El magistrado no podría usurpar un poder ilegítimo sin hacerse antes de cómplices, a quienes está obligado a ceder una parte. Además, los ciudadanos no se dejan oprimir sino cuando, llevados de una ciega ambición, y con intenciones más bajas que elevadas, háceles más cara y preferible la dominación que la independencia, y consienten en arrastrar cadenas para a su turno imponerlas. Es sumamente difícil reducir a la obediencia a quien no aspira a mandar, y el político más hábil no lograría avasallar a hombres que sólo ambicionasen ser libres. Pero el sentimiento de la desigualdad haya siempre con facilidad cabida en las almas ambiciosas y cobardes, dispuestas en todo tiempo a correr los riesgos de la fortuna y a dominar o a ser dominadas casi indiferentemente, según que esta le resulte favorable o adversa. [...]

De la extrema desigualdad de las condiciones y de las fortunas, de la diversidad de las pasiones y de los talentos, de las artes inútiles, de las artes perniciosas, de las ciencias frívolas, formaríanse multitud de prejuicios igualmente contrarios a la razón, a la felicidad y a la virtud. Se vería a los jefes fomentando todo lo que tender a debilitar la unión entre los hombres; sembrando el germen de división real, en todo lo que puede dar a la sociedad un aire de concordia aparente; en todo lo que puede inspirar a las diferentes clases la desconfianza y el odio mutuos, por medio de la oposición de sus derechos y de sus intereses, y fortificando, por consecuencia, el poder que abarca todos.

Del seno de estos desórdenes y de estas revoluciones, el despotismo, elevando por grados su horrible cabeza y devorando todo cuanto hubiera percibido de bueno y de sano en todas las partes del estado, llegaría por fin a hollar con sus plantas las leyes y el pueblo, y establecerse sobre las ruinas de la república. Los tiempos que precederían a este último cambio serían de confusión y de calamidades, pero al fin, devorado todo por el monstruo, y los pueblos no tendrían ya ni jefes ni leyes, sino solamente tiranos. [...]

Lo que la reflexión nos enseña, la observación nos lo confirma perfectamente: el hombre salvaje y el hombre civilizado difieren tanto en sus sentimientos y en sus inclinaciones, que lo que hace la felicidad suprema en uno reduciría al otro a la desesperación. El primero no respira más que por el reposo y la libertad; desea sólo vivir y permanecer ocioso, sin que la misma ataraxia del estoico pueda igualarse a su profunda indiferencia por todo. Por el contrario, el ciudadano, siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin cesar en busca de ocupaciones más laboriosas siempre; trabaja hasta la muerte, corre, si se quiere tras ella para colocarse en estado de vivir, o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad; obsequia a los grandes que odia y a los ricos que desprecia, sin excusar ningún medio para alcanzar el honor de servirle; jáctase orgullosamente de su bajeza y de la protección que recibe y ufano de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla. ¡Qué espectáculo para un caribe el de los penosos trabajos y envidias de un ministro europeo! ¡Cuántas muertes crueles no

preferiría este indolente salvaje al horror de una vida semejante, que a menudo no es dulcificada ni siquiera por el placer de hacer el bien! Pero para poder comprender el fin de tantos cuidados e inquietudes sería preciso que estas palabras de *poder* y *reputación* tuviesen algún sentido en su espíritu; que supiese que hay una clase de hombres que tienen en mucho las miradas del resto del universo, que se consideran más dichosos y están más contentos de sí mismos con la aprobación de los demás que con la suya propia. [...]

He procurado exponer el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de las sociedades políticas, hasta donde es posible deducir tales cosas de la naturaleza humana, e independientemente de los dogmas sagrados, que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. De lo expuesto se deduce que, siendo la desigualdad casi nula en el estado natural, su fuerza y su crecimiento provienen del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano, convirtiéndose al fin en estable y legítima por medio del establecimiento de la propiedad y de las leyes.

Infiérese además que la desigualdad moral, autorizada por el solo derecho positivo, es contraria al derecho natural, toda vez que no concurre en la misma proporción que la desigualdad física; distinción que determina suficientemente lo que debe pensarse a este respecto de la clase de desigualdad que reina entre los pueblos civilizados, ya que es manifiestamente contrario a la ley natural, cualquiera que sea la manera como se la define, el que un niño mande a un anciano, que un imbécil conduzca a un sabio y que un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carezca de lo necesario.

# El contrato social o principios del derecho político<sup>73</sup>

## (SELECCIÓN)

### Libro primero

Me propongo investigar si dentro del radio del orden civil, y considerando los hombres tal cual ellos son y las leyes tal cual pueden ser, existe alguna fórmula de administración legítima y permanente. Trataré para ello de mantener en armonía constante en este estudio lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no resulten divorciados.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi tema. Si se me preguntara si soy príncipe o legislador; contestaría que no; y que precisamente por no serlo lo hago; si lo fuera, no perdería mi tiempo en decir lo que es necesario hacer; lo haría o guardaría silencio.

Ciudadano de un estado libre y miembro del poder soberano; por débil que sea la influencia que mi voz ejerza en los negocios públicos, el derecho que tengo de emitir mi voto impóneme el deber de ilustrarme acerca de ellos. ¡Feliz me consideraré todas las veces que, al meditar sobre las diferentes formas de gobierno, encuentre siempre en mis investigaciones nuevas razones para amar el de mi patria!

### Capítulo I. Objeto de este libro

El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: “en tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece; hace bien, tan pronto como puede sacudir el yugo y lo sacude, obra mejor aún; pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fue arrebatada;

<sup>73</sup>Tomado de *Obras escogidas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973, pp. 605-623.

prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario; no fue jamás digno de arrebatársela”. Pero el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo; este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones. Trátase de saber cuáles son esas convenciones; pero antes de llegar a ese punto; debo fijar o determinar lo que acabo de afirmar.

## Capítulo II. De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural; es la de la familia; sin embargo; los hijos no permanecen ligados al padre más que durante el tiempo que tienen necesidad de él para su conservación. Tan pronto como esta necesidad cesa; los lazos naturales quedan disueltos. Los hijos exentos de la obediencia que debían al padre y este relevado de los cuidados que debía a aquellos; uno y otro entran a gozar de igual independencia. Si continúan unidos no es ya forzosa y naturalmente; sino voluntariamente; y la familia misma; no subsiste más que por convención.

Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su principal ley es velar por su propia conservación. Sus primeros cuidados son los que se debe a su persona. Llegado a la edad de la razón; siendo el único juez de los medios adecuados para conservarse; conviértese por consecuencia en dueño de sí mismo.

La familia es pues, si se quiere el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre; el pueblo la de los hijos; y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino en cambio de su utilidad. Toda la diferencia consiste en que en la familia el amor paternal recompensa al padre de los cuidados que prodiga a sus hijos; en tanto, que en el estado es el placer del mando el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados.

Grotio niega que los poderes humanos se hayan establecido en beneficio de los gobernados; citando como ejemplo la esclavitud. Su constante manera de razonar es la de establecer el derecho como fuente del derecho.<sup>74</sup> Podría emplearse un método más consecuente o lógico, pero no es más favorable a los tiranos.

Resulta, pues, dudoso, según Grotio, saber si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano. Y, según se desprende de su libro, parece inclinarse por la primera opinión. Tal era también el parecer de Hobbes. He aquí, de esta suerte, la especie humana dividida en rebaños, cuyos jefes los guardan para devorarlos.

Como un pastor es de naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres, que son sus jefes, son igualmente de naturaleza superior a sus pueblos. Así razonaba, de acuerdo con Filón, el emperador Calígula, concluyendo por analogía, que los reyes eran dioses o que los hombres bestias.

<sup>74</sup>“Las sabias investigaciones hechas sobre el derecho público; no son, a menudo, más que la historia de los antiguos abusos; y se obstina erróneamente quien se molesta en estudiarlos demasiado (*Traite des interets de la France avec ses voisins*, por el marqués de Argenson, impreso en casa de rey, en Ámsterdam.) He ahí precisamente lo que ha hecho Grotio. (Traducción de la cita tomada de Jean Jacques Rousseau: “El contrato social”, Editorial Tecnos, S. A., Barcelona, 1988, p. 5)

El argumento de Calígula equivale al de Hobbes y Grotio. Aristóteles, antes que ellos, había dicho también<sup>75</sup> que los hombres no son naturalmente iguales, pues unos nacen para ser esclavos y otros para dominar.

Aristóteles tenía razón, sólo que tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido esclavo nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo, hasta el deseo de su libertad: aman la sevidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento.<sup>76</sup> Si existen, pues, esclavos por naturaleza, es porque los ha habido contrariando sus leyes: la fuerza hizo los primeros, su vileza los ha perpetuado.

Nada he dicho del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el imperio del universo, como los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos. Espero que se me agradecerá la modestia, pues desciendo directamente de uno de estos tres príncipes, tal vez de la rama principal, ¿Quién sabe si verificando títulos, no resultaría yo como legítimo rey del género humano? Sea como fuere, hay que convenir que Adán fue soberano del mundo, mientras lo habitó solo, como Robinson de su isla, habiendo en este imperio la ventaja de que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer a rebeliones, ni a guerras, ni a conspiradores.

## Capítulo VI. Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien: como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y queda tan libre como antes”. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato social.

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las harían vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada

<sup>75</sup> *Politic*, Libro I, Capítulo V.

<sup>76</sup> Veáse un tratadito de Plutarco: *Que les bêtes usent de la raison*.

cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.

Es más: cuando la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si quedasen reservas en algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránica o vana.

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiriera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo”.

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad<sup>77</sup> y hoy el de República o de Cuerpo Político, que es llamado por sus miembros Estado, cuando es activo; Potencia en comparación con sus semejantes. Cuanto a los asociados, estos toman colectivamente el nombre de Pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuando sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.

<sup>77</sup>La verdadera significación de esta palabra hase casi perdido entre los modernos: la mayoría de ellos confunden una población con una ciudad y un habitante con un ciudadano. Ignoran que las casas constituyen la extensión, la población, y que los ciudadanos representan o forman la ciudad. Este mismo error costó caro a los cartagineses. No he leído que el título de ciudadano se haya jamás dado a los súbditos de ningún príncipe, ni aun tan antiguamente a los macedonios ni tampoco en nuestros días a los ingleses a pesar de estar más cercanos a la libertad que todos los demás. Solamente los franceses toman familiarmente este nombre, porque no tienen verdadera idea de lo que la palabra lesa ciudadano significa, como puede verse en los diccionarios sin que incurran, usurpándolo, en crimen de majestad: este nombre entre ellos expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodin ha querido hablar de nuestros ciudadanos y habitantes, ha cometido un grave yerro tomando los unos por los otros. M. d'Alambert no se ha equivocado, y ha distinguido bien, en su artículo “Ginebra, las cuatro clases de hombres” (cinco si se cuentan los extranjeros) que existen en nuestra población y de los cuales dos solamente componen la república. Ningún autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido del vocablo ciudadano.

# Jean-Baptiste le Ron D'Alambert

## Discurso preliminar de la enciclopedia<sup>78</sup>

### (SELECCIÓN)

#### Primera parte

La Enciclopedia que presentamos al público es, como su título indica, obra de una sociedad de hombres de letras. Si no figurásemos entre ellos, podríamos asegurar que todos ellos son favorablemente conocidos y dignos de serlo. Pero sin querer adelantar un juicio que corresponde a los sabios pronunciar, nos incumbe al menos el deber de evitar ante todo la objeción que más puede perjudicar al éxito de tan gran empresa. Declaramos, pues, que no hemos incurrido en la temeridad de asumir solos un peso tan superior a nuestras fuerzas, y que nuestra función de editores consiste principalmente en poner en orden materiales cuya parte más considerable nos ha sido suministrada. Ya habíamos hecho expresamente la misma declaración en el cuerpo del *Prospectus*, pero acaso hubiera debido ir a la cabeza. Con esta precaución, hubiéramos al parecer contestado de antemano a multitud de gentes no letradas, e incluso a algunas gentes de letras, que nos han preguntado cómo dos personas podían tratar de todas las ciencias y de todas las artes, y que, no obstante, habían reparado en el *Prospectus*, puesto que se han dignado honrarlo con sus elogios. Así, pues, el único medio de evitar radicalmente que reaparezca su objeción, es emplear en destruirla las primeras líneas de nuestra obra. Este comienzo va, pues, destinado únicamente a aquellos de nuestros lectores que no juzguen oportuno ir más lejos. A los demás les debemos una explicación mucho más extensa sobre la formación de la Enciclopedia: la encontrarán a continuación de este Discurso; pero esta explicación, tan importante por su naturaleza y por su materia, requiere unas previas reflexiones filosóficas.

La obra que iniciamos (y que deseamos concluir) tiene dos propósitos: como *Enciclopedia*, debe exponer en lo posible el orden y la correlación de los conocimientos humanos; como *Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios*, debe contener sobre cada ciencia y sobre cada arte, ya sea liberal, ya mecánica, los principios generales en que se basa y los detalles más esenciales que constituyen el cuerpo y la sustancia de la misma. Estos dos puntos de vista, de *Enciclopedia* y de *Diccionario razonado*, determinarán,

<sup>78</sup>Tomado de Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1957.



pues, el plan y la división de nuestro Discurso preliminar. Vamos a considerarlos, a seguirlos uno tras otro, y dar cuenta de los medios por los cuales hemos tratado de cumplir este doble objeto.

A poco que se haya reflexionado sobre la relación que los descubrimientos tienen entre ellos, es fácil advertir que las ciencias y las artes se prestan mutuamente ayuda, y que hay por consiguiente una cadena que las une. Pero si suele ser difícil reducir a un corto número de reglas o de nociones generales cada ciencia o cada arte en particular, no lo es menos encerrar en un sistema unitario las ramas infinitamente variadas de la ciencia humana.

El primer paso que tenemos que dar en este intento, es examinar, permítasenos la palabra, la genealogía y la filiación de nuestros conocimientos, las causas que han debido darles origen y los caracteres que los distinguen; en una palabra, remontarnos al origen y a la generación de nuestras ideas. Independientemente de las ayudas que obtendremos de este examen para la enumeración enciclopédica de las ciencias y de las artes, no podría faltar al frente de un Diccionario razonado de los conocimientos humanos.

Se pueden dividir todos nuestros conocimientos en directos y reflexivos. Los directos son los que recibimos inmediatamente sin ninguna operación de nuestra voluntad; que, encontrando abiertas, por decirlo así, todas las partes de nuestra alma, entran en ella sin resistencia y sin esfuerzo. Los conocimientos reflexivos son los que el entendimiento adquiere operando sobre los directos, uniéndolos y combinándolos.

Todos nuestros conocimientos directos se reducen a los que recibimos por los sentidos, de donde se deduce que todas nuestras ideas las debemos a nuestras sensaciones. Este principio de los primeros filósofos ha sido durante mucho tiempo considerado como un axioma por los escolásticos; para que le rindieran este honor, bastaba con que fuera antiguo, y hubieran defendido con parejo calor las formas sustanciales o las cualidades ocultas. En consecuencia, esta verdad fue tratada, en el renacimiento de la filosofía, como las opiniones absurdas, de las cuales se la habría debido distinguir; fue proscrita con estas opiniones, porque no hay nada tan peligroso para lo verdadero y que tanto lo exponga a ser desconocido como la alianza o la vecindad con el error. El sistema de las ideas innatas, seductor en varios aspectos, y más impresionante acaso porque era menos conocido, sucedió al axioma de los escolásticos; y, después de reinar mucho tiempo, conserva aún algunos adeptos; tanto le cuesta a la verdad recuperar su puesto cuando la han arrojado de él los prejuicios o el sofisma. En fin, desde hace bastante poco tiempo, se reconoce casi generalmente que los antiguos tenían razón, y no es éste el único punto en el que comenzamos a acercarnos a ellos.

Nada más indiscutible que la existencia de nuestras sensaciones; así, pues, para probar que son el principio de todos nuestros conocimientos, basta con demostrar que pueden serlo; pues, en buena filosofía, toda deducción basada en hechos o verdades reconocidas es preferible a la que se apoya sólo en hipótesis, aunque ingeniosas. ¿Por qué suponer que tengamos de antemano nociones puramente intelectuales, si, para formarlas, no necesitamos más que reflexionar sobre nuestras sensaciones? La explicación en que vamos a entrar hará ver que estas nociones no tienen, en efecto, otro origen.

Lo primero que nuestras sensaciones nos enseñan, y que ni siquiera se distingue de las mismas, es nuestra existencia; de donde se deduce que

nuestras primeras ideas reflexivas deben recaer sobre nosotros, es decir, sobre este principio pensante que constituye nuestra naturaleza, y que no es diferente de nosotros mismos. El segundo conocimiento que debemos a nuestras sensaciones es la existencia de los objetos exteriores, entre los cuales debe ser incluido nuestro propio cuerpo, puesto que nos es, por decirlo así, exterior incluso antes de que hayamos discernido la naturaleza del principio que piensa en nosotros. Estos objetos innumerables producen en nosotros un efecto tan poderoso, tan continuo y que nos une de tal modo a ellos, que, pasado un primer instante en el que nuestras ideas reflexivas nos llaman a nosotros mismos, nos vemos obligados a salir de nosotros por las sensaciones que nos asedian desde todas partes y que nos arrancan de la soledad en que permaneceríamos sin ellas. La multiplicidad en estas sensaciones, el acuerdo que advertimos en su testimonio, los matices que en ellas observamos, los afectos involuntarios que nos hacen sentir, comparados con la determinación voluntaria que preside nuestras ideas reflexivas, y que no opera sino sobre nuestras sensaciones mismas; todo esto produce en nosotros una inclinación insuperable a asegurar la existencia de los objetos a los que referimos esas sensaciones, y que nos parecen ser la causa de las mismas; inclinación que muchos filósofos han considerado obra de un Ser superior y el argumento más conveniente de la existencia de esos objetos. En efecto, no habiendo ninguna relación entre cada sensación y el objeto que la ocasiona, o al menos al cual la referimos, no parece que se pueda encontrar, mediante el razonamiento, paso posible de una a otro: no hay más que una especie de instinto, más seguro que la razón misma, que pueda obligarnos a franquear tan gran intervalo, y este instinto es tan vivo en nosotros, que, aunque supusiéramos por un momento que subsistiría mientras los objetos exteriores dejaran de existir, estos mismos objetos resucitados de pronto no podrían aumentar la fuerza de aquel instinto. Juzguemos, pues, sin vacilar, que nuestras sensaciones tienen, en efecto, fuera de nosotros, la causa que les suponemos, puesto que el efecto que puede resultar de la existencia real de esta causa no podría diferir en modo alguno del que experimentamos, y no imitemos a esos filósofos de que habla Montaigne, que, interrogados sobre el principio de las acciones humanas, inquieren todavía si existen hombres. Lejos de pretender proyectar nieblas sobre una verdad reconocida hasta por los escépticos cuando no disputan, dejemos a los metafísicos preclaros el cuidado de desarrollar el principio: a ellos incumbe determinar, si ello es posible, qué gradación observa nuestra alma en este primer paso que da fuera de sí misma, impulsada, por decirlo así, y a la vez retenida por innumerables percepciones que por una parte la llevan hacia los objetos exteriores y que por otra parte, que no pertenece propiamente más que a ella, parecen circunscribirla un espacio estrecho del que no le permiten salir.

De todos los objetos que nos afectan con su presencia, la existencia de nuestro propio cuerpo es lo que más nos impresiona, porque nos pertenece más íntimamente; pero, apenas sentimos la existencia de nuestro cuerpo, advertimos la atención que exige de nosotros para eludir los peligros que lo rodean. Sujeto a mil necesidades, y extremadamente sensible a la acción de los cuerpos exteriores, pronto sería destruido si no nos cuidáramos de su conservación. No es que todos los cuerpos exteriores nos hagan experimentar sensaciones desagradables: algunos parecen compensarnos por el placer que su acción nos procura. Pero es tal la desdicha de la condición humana, que el dolor es en nosotros el sentimiento más vivo; el placer nos afecta menos que el dolor, y casi nunca basta a consolarnos de él. En vano algunos filósofos sostenían, conteniendo sus gritos en medio

de los sufrimientos, que el dolor no era un mal; en vano otros ponían la suprema ventura en la voluptuosidad, a la que no dejaban de negarse por miedo a las consecuencias: todos ellos habrían conocido mejor nuestra naturaleza si se hubieran contentado con limitar a la exención del dolor el soberano bien de la vida presente, y con reconocer que, sin poder alcanzar ese soberano bien, nos era permitido solamente acercarnos más o menos a él, en proporción a nuestros cuidados y a nuestra vigilancia. Reflexiones tan naturales impresionarán infaliblemente a todo hombre abandonado a sí mismo y libre de los prejuicios, sea de educación, sea de estudio: esas reflexiones serán la secuela de la primera impresión que reciba de los objetos, y pueden ser incluidas entre esos primeros movimientos del alma, preciosos para los verdaderos sabios y dignos de ser observados por ellos, pero desdenados o rechazados por la filosofía ordinaria, cuyos principios desmienten casi siempre.

La necesidad de preservar nuestro propio cuerpo del dolor y la destrucción nos hace examinar entre los objetos exteriores los que pueden sernos útiles o nocivos, para buscar los unos y evitar los otros. Pero apenas comenzamos a recorrer estos objetos, descubrimos entre ellos un gran número de seres que nos parecen enteramente semejantes a nosotros, es decir, cuya forma es cabalmente parecida a la nuestra y que, por lo que podemos juzgar a primera vista, parecen tener las mismas percepciones que nosotros: todo nos lleva, pues, a pensar que tienen también las mismas necesidades que nosotros experimentamos y, por consiguiente, el mismo interés en satisfacerlas; de donde resulta que debemos encontrar mucha ventaja en unirnos con ellos para buscar en la Naturaleza lo que puede conservarnos o perjudicarnos. La comunicación de las ideas es el principio y la base de esta unión, y requiere necesariamente la invención de los signos; tal es el origen de la formación de las sociedades con el que han debido nacer las lenguas.

Este comercio que tantos poderosos motivos nos inducen a establecer con los otros hombres dilata en seguida la extensión de nuestras ideas y nos las origina muy nuevas para nosotros, y muy distantes, según toda apariencia, de las que hubiéramos tenido por nosotros mismos sin tal ayuda. A los filósofos corresponde juzgar si esta comunicación recíproca, unida a la semejanza que advertimos entre nuestras sensaciones y las de nuestros semejantes, no contribuye mucho a fortificar esa inclinación invencible que tenemos a suponer la existencia de todos los objetos que nos impresionan. Limitándome a mi tema, observaré únicamente que el agrado y la ventaja que encontramos en comercio tal, ya en comunicar nuestras ideas a los otros hombres, ya en juntar las suyas a las nuestras, debe inducirnos a estrechar cada vez más los lazos de la sociedad comenzada y a hacerla lo más útil para nosotros que sea posible. Pero como cada miembro de la sociedad procura así aumentar para sí mismo la utilidad que saca de ese comercio y tiene que combatir en cada uno de los otros miembros parejo afán, no todos pueden tener la misma parte en las ventajas, aunque todos tengan el mismo derecho a ellas. De suerte que un derecho tan legítimo es en seguida infringido por ese bárbaro derecho de desigualdad llamado ley del más fuerte, cuyo uso parece confundirnos con los animales, y del que sin embargo es tan difícil no abusar. Así, la fuerza, que la Naturaleza da a ciertos hombres, y que sin duda no debieran emplear sino en el apoyo y protección a los débiles, es por el contrario el origen de la opresión de éstos. Pero cuanto más violenta es la opresión, con más impaciencia la soportan, porque se dan cuenta de que nada ha debido someterlos a ella. De aquí la noción de lo injusto y, por consiguiente, del bien y del mal moral, cuyo principio han buscado tantos filósofos y que la voz de la Naturaleza, que resuena en todo

hombre, hace oír hasta en los pueblos más salvajes. De aquí también esa ley natural que encontramos dentro de nosotros, fuente de las primeras leyes que los hombres han debido formular: incluso sin el concurso de esas leyes, es a veces bastante fuerte, si no para suprimir la opresión, al menos para reducirla a ciertos límites. De esta manera, el mal que padecemos por los vicios de nuestros semejantes produce en nosotros el conocimiento reflexivo de las virtudes opuestas a esos vicios, conocimiento precioso del que nos hubieran privado tal vez una unión y una igualdad perfectas.

Por la idea adquirida de lo justo y de lo injusto, y, en consecuencia, de la naturaleza moral de las acciones, llegamos naturalmente a examinar cuál es en nosotros el principio que actúa, o, lo que es lo mismo, la sustancia que quiere y que concibe. No es necesario profundizar mucho en la naturaleza de nuestro cuerpo y en la idea que tenemos del mismo para conocer que no podría ser esta sustancia, puesto que las propiedades que observamos en la materia no tienen nada de común con la facultad de querer y de pensar: de donde resulta que ese ser llamado *Nosotros* está formado de dos principios de diferente naturaleza, tan unidos, que entre los movimientos del uno y los afectos del otro reina una relación que no podríamos ni suprimir ni alterar y que los mantiene en una servidumbre recíproca. Esta esclavitud tan independiente de nosotros, unida a las reflexiones que nos vemos obligados a hacer sobre la naturaleza de los dos principios y sobre su imperfección, nos eleva a la contemplación de una Inteligencia omnipotente a la que debemos lo que somos y que exige por consiguiente nuestro culto; el reconocimiento de su existencia no requiere otra cosa que nuestro sentimiento interior, aun cuando no se uniera a Él el testimonio universal de los demás hombres.

Es, pues, evidente que las nociones puramente intelectuales del vicio y de la virtud, el principio de la necesidad de las leyes, la espiritualidad del alma y la existencia de Dios y nuestros deberes hacia Él, en una palabra, las verdades de las que tenemos la necesidad más perentoria y más indispensable, son fruto de las primeras ideas reflejas que nuestras sensaciones ocasionan.

Por muy interesantes que sean estas primeras verdades para la parte más noble de nosotros mismos, el cuerpo al que ésta va unida nos vuelve en seguida a él por la urgencia de satisfacer necesidades que se multiplican sin cesar. Para la conservación del cuerpo hay que prevenir los males que lo amenazan o remediar los que padece. Esto lo procuramos por dos medios: por nuestros descubrimientos particulares y por los de los demás hombres, que podemos aprovechar mediante nuestro comercio con nuestros semejantes. De aquí han debido nacer, en primer lugar, la agricultura, la medicina y, finalmente, todas las artes más absolutamente necesarias. Han sido al mismo tiempo nuestros conocimientos primitivos y la fuente de todos los demás, incluso de aquellos que parecen muy distantes por su naturaleza; esto hay que desarrollarlo más detalladamente.

Los primeros hombres, ayudándose mutuamente con sus luces, o sea con sus esfuerzos reunidos o separados, llegaron, acaso en bastante poco tiempo, a descubrir una parte de los usos en los que podían emplear el cuerpo. Ávidos de conocimientos útiles tuvieron que comenzar por prescindir de toda especulación ociosa, luego considerar rápidamente unos tras otros a los diferentes seres que la Naturaleza les presenta, combinándolos, por decirlo así, materialmente por sus propiedades más sobresalientes y palpables. A esta primera combinación ha tenido que suceder otra más compleja, pero siempre relativa a sus necesidades, y que ha consistido principalmente

en un estudio más profundo de algunas propiedades menos sensibles, en la alteración y la descomposición de los cuerpos y en los usos que de ellos pueden obtenerse.

No obstante, cualquiera que sea el camino que los hombres de que hablamos hayan podido seguir movidos por un fin tan interesante como es el de su propia conservación, la experiencia y la observación de este vasto universo les ha hecho conocer pronto obstáculos que sus grandes esfuerzos no han podido vencer. El entendimiento, acostumbrado a la meditación y deseoso de sacar fruto de ella ha debido encontrar entonces una especie de recurso en el descubrimiento, únicamente curioso, de las propiedades de los cuerpos, descubrimiento que no tiene límites. En efecto, si un gran número de conocimientos agradables bastara para consolarnos de la privación de una verdad útil, podría decirse que el estudio de la Naturaleza, cuando nos niega lo necesario, sirve al menos con profusión a nuestros placeres: es algo superfluo que suple, aunque muy imperfectamente, lo necesario. Por otra parte, en el orden de nuestras necesidades y de los objetos de nuestras pasiones, el placer ocupa uno de los primeros lugares, y la curiosidad es una necesidad para quien sabe pensar, sobre todo cuando este inquieto deseo está animado por una especie de contrariedad por no poder lograr entera satisfacción. Debemos, pues, gran número de conocimientos agradables a nuestra desdichada impotencia para adquirir los que nos serían más necesarios. Hay otro motivo que nos sostiene en tal trabajo; si la utilidad no es su objeto, puede ser al menos su pretexto. Nos basta con haber hallado a veces una ventaja real en ciertos conocimientos, en los que al principio no la habíamos sospechado, para autorizarnos a considerar susceptibles de sernos útiles algún día todas las exploraciones de pura curiosidad. He aquí el origen y la causa de los progresos de esa vasta ciencia llamada en general Física o estudio de la Naturaleza, que comprende tantas partes diferentes: la agricultura y la medicina, que han dado, principalmente, origen a la Física, ya no son actualmente sino ramas de la misma. De suerte que, aunque las más esenciales y las primeras de todas, han ocupado un lugar más o menos distinguido según que hayan sido más o menos eclipsadas por las otras.

En este examen que hacemos de la Naturaleza, en parte por necesidad, en parte por diversión, observamos que los cuerpos tienen un gran número de propiedades, pero en su mayoría unidas de tal manera en un mismo sujeto, que para estudiarlas cada una más a fondo, nos vemos obligados a considerarlas por separado. Por medio de esta operación de nuestra inteligencia pronto descubrimos propiedades que parecen pertenecer a todos los cuerpos, como la facultad de moverse o permanecer quietos y las de comunicarse el movimiento, fuente de los principales cambios que percibimos en la Naturaleza. El examen de estas propiedades, y sobre todo de la última, nos hace descubrir bien pronto, con la ayuda de nuestros propios sentidos, otra propiedad de la que aquéllas dependen: la impenetrabilidad, o sea, esa clase de fuerza por la cual cada cuerpo excluye del lugar que ocupa a todo otro cuerpo, de forma que dos cuerpos aproximados lo más posible no pueden ocupar un espacio menor que el que ocupaban estando separados. La impenetrabilidad es la propiedad principal que nos hace distinguir los cuerpos de las partes del espacio indefinido donde los imaginamos colocados; así al menos nos lo hacen juzgar nuestros sentidos y si nos engañan sobre este punto, es un error tan metafísico, que ni nuestra existencia ni nuestra conservación tienen que temerle, y en el que reincidimos continuamente, como sin querer, debido a nuestra manera ordinaria de concebir.

Todo nos conduce a considerar el espacio como el lugar de los cuerpos, si no real, al menos supuesto; en efecto, gracias al concurso de las partes de este espacio consideradas como penetrables e inmóviles, llegamos a formarnos la idea más clara posible del movimiento. Nos vemos, pues, como naturalmente obligados a distinguir, al menos por el intelecto, dos clases de extensión, una de las cuales es impenetrable, y otra constituye el lugar de los cuerpos. De suerte que, aunque la impenetrabilidad entre necesariamente en la idea que nos formamos de las partes de la materia, como es una propiedad relativa, o sea de la que no nos formamos idea si no es examinando dos cuerpos juntos, nos acostumbramos en seguida a considerarla como independiente de la extensión, y a considerar ésta separadamente de la otra.

Por esta nueva consideración, ya no vemos los cuerpos sino como partes figuradas y extensas del espacio; punto de vista el más general y el más abstracto desde el cual pudiéramos contemplarlos. Pues la extensión en la que no distinguiéramos partes figuradas no sería más que un cuadro lejano y oscuro en el que todo se nos escaparía, porque nos sería imposible discernir nada en él. El color y la forma, propiedades siempre inherentes a los cuerpos, aunque variables para cada uno de ellos, nos sirven en cierto modo para destacarlos del fondo del espacio; incluso basta, a este respecto, una de estas dos propiedades, y, para considerar los cuerpos en la forma más intelectual, preferimos la figura al color, sea porque la figura nos es más familiar, conocida a la vez por la vista y por el tacto, sea porque es más fácil considerar en un cuerpo la forma sin el color que el color sin la forma; sea, en fin, porque la forma sirve para fijar más fácilmente y de una manera menos vaga las partes del espacio.

Henos, pues, en el punto de determinar las propiedades de la extensión, simplemente en tanto que figurada. Tal es el objeto de la Geometría, que para llegar a ello más fácilmente, considera en primer lugar la extensión limitada por una sola dimensión, luego por dos y finalmente por tres dimensiones que constituyen la esencia del cuerpo inteligible, o sea de una parte del espacio terminada en todos sentidos por límites intelectuales. [...]

La naturaleza del hombre, cuyo estudio es tan necesario, es un misterio impenetrable para el hombre mismo, cuando sólo la razón lo ilumina, y los más grandes genios, a fuerza de pensar sobre una materia tan importante, lo único que consiguen a veces es saber un poco más que el resto de los hombres. Lo mismo puede decirse de nuestra existencia presente y futura, de la esencia del Ser al que se la debemos, y de la clase de culto que nos exige.

Nada tan necesario, pues, como una Religión revelada que nos instruya sobre tantos objetos diversos. Destinada a servir de suplemento al conocimiento natural, nos muestra una parte de lo que nos estaba oculto, pero se limita a lo que nos es absolutamente necesario conocer. Lo otro está cerrado para nosotros y, a lo que parece, lo estará siempre. Algunas verdades que hay que creer, unos cuantos preceptos que hay que cumplir: a esto se reduce la Religión revelada; sin embargo, a favor de las luces que ha comunicado al mundo, el pueblo mismo está sobre muchas cuestiones interesantes, más firme y decidido que lo estuvieron nunca las sectas filosóficas.

Con respecto a las ciencias matemáticas, que constituyen el segundo límite de que hemos hablado, su naturaleza y su número no debe resultarnos imponente. Su certeza la deben principalmente a la sencillez de su objeto. Hay que reconocer incluso que como todas las partes de las matemáticas



no tiene una finalidad tan sencilla, tampoco la certidumbre propiamente hablando, la que está basada en principios necesariamente ciertos y evidentes por sí mismos, pertenece a todas estas partes ni igualmente ni de la misma manera. Apoyadas en principio físicos, es decir, en verdades empíricas o en simples hipótesis, muchas de estas partes no ofrecen, por así decirlo, más que una certidumbre de experiencia o incluso hipotética. Hablando con exactitud, solamente pueden considerarse selladas por la evidencia las que tratan del cálculo del tamaño y de las propiedades generales de la extensión, es decir: el Álgebra, la Geometría y la Mecánica. Y en la luz que estas ciencias ofrecen a nuestra mente hay aún que observar una especie de gradación y de matiz. Cuanta mayor extensión tenga el objeto que abarcan y sea tratado en forma más general y abstracta, tanta mayor claridad tendrán sus principios; por eso la Geometría es más sencilla que la Mecánica y ambas menos fáciles que el Álgebra. Esto no resultará una paradoja para los que han estudiado estas ciencias como filósofos; las nociones más abstractas, esas que la mayor parte de los hombres considera más inaccesibles, son con frecuencia las que llevan consigo más luz: la oscuridad embarga nuestras ideas a medida que examinamos en un objeto más propiedades sensibles. La impenetrabilidad, unida a la idea de extensión, parece presentarnos un misterio más; la naturaleza del movimiento es un enigma para los filósofos; el principio metafísico de las leyes de la percusión les está igualmente vedado; en una palabra: cuanto más ahondan en la idea que se hacen de la materia y de las propiedades que la representan, más parece que se les entenebrece y se les escapa esta idea.

No se puede menos de reconocer que la inteligencia no está satisfecha en el mismo grado por todos los conocimientos matemáticos; avancemos un poco más y examinemos sin prevención a lo que se reducen estos conocimientos. A primera vista se descubre que son numerosísimos y hasta, en cierto modo, inagotables; pero si después de haberlos acumulado los enumeramos filosóficamente, advertimos que somos mucho menos ricos de lo que creíamos. No hablo aquí de la escasa aplicación y el poco uso que puede hacerse de varias de estas verdades; esto sería quizá un argumento bastante débil contra ellas: me refiero a esas verdades consideradas en sí mismas. Todos esos axiomas que tanto enorgullecen a la Geometría ¿qué son sino la expresión por medio de dos signos o palabras diferentes? El que afirma que dos y dos son cuatro, ¿tiene más conocimiento que el que se limita a decir que dos y dos son dos y dos? Las ideas de todo, de parte, de mayor y de menor, ¿no son, propiamente hablando, la misma idea simple e individual, puesto que no se puede tener una sin que se presenten todas al mismo tiempo? Como han observado algunos filósofos, debemos muchos errores al abuso de las palabras; a este mismo abuso debemos quizá los axiomas. No obstante, yo no pretendo condenar absolutamente su empleo: quiero hacer notar solamente a lo que se reduce: a hacernos, por la costumbre, más familiares las ideas más sencillas y más adecuadas a los diferentes usos a que podemos aplicarlas. Lo mismo digo, aproximadamente, si bien con las limitaciones de rigor, acerca de los teoremas de matemáticas. Vistos sin prejuicio, se reducen a un pequeño número de verdades primitivas. [...]

La ventaja que los hombres han encontrado en ampliar la esfera de sus ideas, sea por sus propios esfuerzos, sea con la ayuda de sus semejantes, les ha hecho pensar que sería útil reducir a arte la manera misma de adquirir conocimientos y la de comunicarse recíprocamente sus propios pensamientos; este arte ha sido encontrado y llamado Lógica. Enseña a poner las ideas en el orden más natural, a formar con ellas la cadena más inmediata, a descomponer las que encierran un excesivo número de simples, a enfocarlas



en todas sus facetas, a presentarlas, en fin, a los demás, bajo una forma que las haga fáciles de entender. En esto consiste esa ciencia del razonamiento que se considera con justicia la llave de todos nuestros conocimientos. No obstante, no hay que creer que le corresponda el primer lugar en el orden de la invención. El arte de razonar es un presente que la Naturaleza hace voluntariamente a las buenas inteligencias, y puede decirse que los libros que tratan de él no son apenas útiles más que a quien puede pasarse sin ellos. Se han hecho muchos razonamientos justos mucho antes de que la lógica reducida a principios enseñara a discernir los malos, o incluso a paliarlos a veces con una forma sutil y falaz.

Este arte tan precioso de poner en las ideas el encadenamiento conveniente y de facilitar en consecuencia el paso de unas a otras, proporciona en cierto modo el medio de aproximar hasta cierto punto a los hombres que más parecen diferir. En efecto, todos nuestros conocimientos se reducen primitivamente a sensaciones, que son aproximadamente las mismas en todos los hombres; el arte de combinar y de relacionar ideas directas no añade apropiadamente a estas mismas ideas más que un orden más o menos exacto y una enumeración que puede resultar más o menos sensible a los demás. [...]

La ciencia de la comunicación de las ideas no se limita a poner orden en las ideas mismas; debe también enseñar a expresar cada idea de la manera más clara posible, y por consiguiente, a perfeccionar los signos destinados a expresarla; esto es lo que los hombres han ido haciendo poco a poco. Sin duda las lenguas, nacidas con las sociedades, no han sido al principio más que una colección bastante extraña de signos de toda especie, y los cuerpos naturales que caen bajo nuestros sentidos han sido, en consecuencia, los primeros objetos designados con nombres. Pero hasta donde podemos juzgar, las lenguas, en esta primera formación, destinadas al uso más apremiante, debieron de ser muy imperfectas, poco abundantes y estar sometidas a muy pocos principios fijos; y las artes o las ciencias absolutamente necesarias pudieron haber hecho muchos progresos cuando las reglas de dicción y de estilo estaban todavía por nacer. Sin embargo, la comunicación de las ideas no adolecía apenas de esa falta de reglas, ni siquiera de la penuria de palabras; o más bien no sufría tanto como era necesario para obligar a cada hombre a aumentar sus propios conocimientos por medio de un trabajo tenaz, sin apoyarse demasiado en los demás. Una comunicación demasiado fácil puede mantener a veces el alma embotada e impedir los esfuerzos de que sería capaz. Fijémonos en los prodigios de los ciegos, sordos y mudos de nacimiento, y veremos lo que pueden hacer los recursos del entendimiento a poco vivos que sean y puestos en acción por las dificultades a vencer. [...]

Se puede en general dar el nombre de *Arte* a todo sistema de conocimientos que se pueden reducir a reglas positivas, invariables e independientes del capricho o de la opinión, y, en este sentido, podría decirse que varias de nuestras ciencias son arte, consideradas en su aspecto práctico. Pero así como hay reglas para las operaciones del entendimiento o del alma, las hay también para las del cuerpo, es decir, para las que, limitadas a los cuerpos exteriores, sólo necesitan de la mano para ser ejecutadas. De aquí la distinción de las artes en liberales y en mecánicas, y la superioridad que se concede a las primeras sobre las segundas. Esta superioridad, es sin duda, injusta en varios aspectos. No obstante, en todo prejuicio, por muy ridículo que pueda ser, hay su razón, o, mejor dicho, su origen, y muchas veces la filosofía, impotente para corregir los abusos, puede al menos averiguar la fuente

de los mismos. Como la fuerza del cuerpo ha sido el primer principio que ha hecho inútil el derecho que todos los hombres tenían a ser iguales, los más débiles, siempre en mayor número, se han unido para reprimirla, y han establecido, con ayuda de las leyes y de las diferentes clases de gobiernos, una desigualdad convenida cuyo principio no es ya la fuerza. Una vez bien afianzada esta desigualdad, los hombres, reuniéndose con razón para conservarla, no han dejado de reclamar secretamente contra ella por ese deseo de superioridad que nada puede destruir en ellos. Han buscado, pues, una especie de compensación en una desigualdad menos arbitraria, y como la fuerza encadenada por las leyes no puede ya ofrecer ningún medio de superioridad, se han visto reducidos a buscar en la diferencia de los espíritus un principio de desigualdad tan natural como la fuerza más apacible y más útil a la sociedad. Así la parte más noble de nuestro ser se ha vengado en cierto modo de las primeras ventajas que la parte más vil había usurpado, y los talentos del espíritu han sido generalmente reconocidos como superiores a los del cuerpo. Dependiendo las artes mecánicas de una operación manual, y bajo la servidumbre, permítaseme la expresión, de una especie de rutina, han sido abandonadas a los hombres que los prejuicios han situado en la clase más baja. La indigencia que ha obligado a estos hombres a dedicarse a trabajo tal, más a menudo que ha podido llevarlos a él el gusto y el genio, ha sido luego una razón para despreciarlas, que tanto daña la indigencia a todo lo que la acompaña. En cuanto a las operaciones libres del espíritu, han sido el lote de los que se han creído, en este punto, más favorecidos por la Naturaleza. Pero la ventaja que tienen las artes liberales sobre las artes mecánicas, por el trabajo que las primeras exigen del espíritu y por la dificultad de distinguirse en ellas, queda suficientemente compensada por la utilidad muy superior que las últimas procuran para la mayoría. Esta utilidad misma es lo que ha obligado a reducir las a operaciones puramente maquinales, para facilitar la práctica de las mismas a un mayor número de hombres. Pero la sociedad, que respeta con justicia a los grandes genios que la iluminan, no debe envilecer las manos que la sirven. El descubrimiento de la brújula es tan importante para el género humano como lo sería para la física la explicación de las propiedades de esta aguja. En fin, si consideramos en sí mismo el principio de la distinción de que hablamos. ¡Hay tantos supuestos sabios cuya ciencia no es en realidad más que un arte mecánico! Y ¿qué diferencia real existe entre una cabeza llena de hechos sin orden, sin aplicación y sin relación, y el instinto de un artesano reducido a la ejecución maquinal?

El desprecio que se siente por las artes mecánicas parece haber influido hasta cierto punto sobre sus inventores mismos. Los nombres de estos bienhechores del género humano son casi todos desconocidos, mientras que la historia de sus destructores, o sea de los conquistadores, no lo ignora nadie. Sin embargo, es acaso en los artesanos donde hay que buscar las más admirables pruebas de la sagacidad del entendimiento, de su paciencia y de sus recursos. Reconozco que la mayor parte de las artes han sido inventadas muy lentamente y que se han necesitado muchos siglos para llevar, por ejemplo, los relojes al punto de perfección en que los vemos actualmente. Pero ¿no ocurre lo mismo con las ciencias? ¿Cuántos descubrimientos que han inmortalizado a sus autores no habían sido preparados por los trabajos de los siglos precedentes, muchas veces incluso llevados a su madurez, hasta el punto de no requerir ya sino un paso que dar? Y para no salir de la relojería. ¿Por qué aquellos a quienes debemos la espiral de los relojes, el disparador y la repetición no son tan estimados como los que han trabajado sucesivamente en perfeccionar el álgebra? Por otra parte, si

hemos de creer a algunos filósofos a quienes el desprecio de la multitud por las artes no les ha impedido estudiarlas, hay ciertas máquinas tan complicadas y cuyas partes todas dependen de tal modo una de otra, que es difícil que su invención se deba a un solo hombre. Ese genio raro cuyo nombre ha quedado enterrado en el olvido, ¿no hubiera sido muy digno de figurar junto al pequeño número de espíritus creadores que nos han abierto caminos nuevos en las ciencias?

Entre las artes liberales que han sido reducidas a principios, las que se proponen la imitación de la Naturaleza han sido denominadas Bellas Artes, porque su principal objeto es el placer. Pero no es esto lo único que las distingue de las artes liberales más necesarias o más útiles, como la Gramática, la Lógica y la Moral. Estas últimas tienen reglas fijas y determinadas, que todo hombre puede transmitir a otro, mientras que la práctica de las Bellas Artes consiste principalmente en una invención que no toma apenas leyes más que del genio; las reglas que se han escrito sobre estas artes no son propiamente más que la parte mecánica de las mismas; producen aproximadamente el efecto del telescopio: sólo ayudan a los que ven.

De todo lo que hemos dicho hasta aquí, resulta que las diferentes maneras de operar nuestro entendimiento sobre los objetos, y las diferentes aplicaciones que saca de los objetos mismos, son el primer medio que encontramos para discernir en general nuestros conocimientos unos de otros. Todo en ellos se refiere a nuestras necesidades, sea de precisión absoluta, sea de conveniencia o de recreo, sea incluso de costumbre o capricho. Cuanto más lejos y más difíciles de satisfacer son las necesidades, más tardan en aparecer los conocimientos destinados a este fin. ¿Qué progresos no hubiera hecho la Medicina a expensas de las ciencias de pura especulación, si fuera tan exacta como la Geometría? Pero existen además otros caracteres muy señalados en la manera como nos afectan nuestros conocimientos y en los diferentes juicios que nuestra alma hace de esas ideas. Estos juicios son designados con las palabras de evidencia, certeza, probabilidad, sentimiento y gusto.

La evidencia corresponde propiamente a las ideas cuya relación percibe el intelecto de pronto; la certeza, a aquellas cuya relación sólo puede ser conocida con auxilio de cierto número de ideas intermedias, o, lo que es lo mismo, a las proposiciones cuya identidad con un principio evidente por sí mismo no puede ser descubierta sino a través de un circuito más o menos largo, de donde se deduce que, según la naturaleza de los intelectos, lo que es evidente para uno puede a veces no ser más que cierto para otro. Podría también decirse, tomando en otro sentido las palabras de evidencia y certeza, que la primera es el resultado de las únicas operaciones del intelecto y se refiere a las especulaciones metafísicas y matemáticas, y que la segunda es más propia de los objetos físicos, cuyo conocimiento es fruto de la relación constante e invariable de nuestros sentidos. La probabilidad corresponde principalmente a los hechos históricos, y, en general, a todos los acontecimientos pasados, presentes o futuros que atribuimos a una especie de azar porque no averiguamos las causas. La parte de este conocimiento que tiene por objeto el presente y el pasado, aunque sólo se basa en el simple testimonio, produce a veces en nosotros una persuasión tan fuerte como la que nace de los axiomas. El sentimiento es de dos clases. Una de ellas, destinada a las verdades de la moral, se llama conciencia; es una consecuencia de la ley natural y de la idea que tenemos del bien y del mal, y podríamos llamarla evidencia del corazón, porque, aun siendo tan diferente de la evidencia del entendimiento propia de las verdades especulativas,

nos domina con el mismo imperio. La otra clase de sentimiento se refiere particularmente a la imitación de la Naturaleza bella y a lo que se llaman bellezas de expresión. Percibe con arrojo las bellezas sublimes y visibles, descubre con sagacidad las bellezas ocultas y proscribte lo que no tiene sino la apariencia de belleza. Muchas veces hasta pronuncia sentencias severas sin tomarse el trabajo de explicar los motivos, porque esos motivos dependen de una serie de ideas difíciles de desarrollar en el momento, y más difíciles aún de transmitir a los demás. A esta clase de sentimiento debemos el gusto y el genio, que se distinguen entre sí en que el genio es el sentimiento que crea, y el gusto el sentimiento que juzga.

Después de la explicación que hemos dado sobre las diferentes partes de nuestros conocimientos y sobre los caracteres que los distinguen, sólo nos resta trazar un árbol genealógico o enciclopédico que los reúna bajo un mismo punto de vista y que sirva para señalar su origen y las relaciones que tienen entre ellos. Explicaremos en un momento el uso que pensamos hacer de este árbol. Pero la ejecución del mismo no deja de ofrecer dificultades. Aunque la historia filosófica que acabamos de dar del origen de nuestras ideas sea muy útil para facilitar este trabajo, no hay que creer que el árbol enciclopédico puede ni siquiera debe estar servilmente sujeto a esta historia. El sistema general de las ciencias y de las artes es una especie de laberinto, de camino tortuoso, en el que la inteligencia se interna sin conocer muy bien el rumbo que debe seguir. Acuciado por sus necesidades y por las del cuerpo al que está unido comienza por estudiar los primeros objetos que se le ofrecen; penetra lo más que puede en el conocimiento de estos objetos; no tarda en encontrar dificultades que lo detienen, y sea por la esperanza o incluso por la desesperanza de vencerlos, se lanza a un nuevo camino; vuelve luego sobre sus pasos; franquea a veces las primeras barreras para encontrar otras nuevas; y, pasando rápidamente de un objeto a otro, hace sobre cada uno de estos objetos, en diferentes intervalos y como a saltos, una serie de operaciones en las que la discontinuidad es un efecto necesario de la misma generación de sus ideas. Pero este desorden, por muy filosófico que sea por parte del espíritu, desfiguraría, o más bien destruiría enteramente un árbol enciclopédico en el que quisiéramos representarlo.

Por otra parte, como ya lo hemos indicado al hablar de la Lógica, la mayor parte de las ciencias en las que se consideran comprendidas los principios de todas las demás y que, por esta razón, deben ocupar los primeros lugares en el orden enciclopédico, no observan el mismo rango en el orden genealógico de las ideas, porque no han sido inventadas las primeras. En efecto, nuestro estudio primero ha debido ser el de los individuos; sólo después de considerar sus propiedades particulares y palpables, hemos examinado, por abstracción de nuestro intelecto, las propiedades generales y comunes y formado la Metafísica y la Geometría; sólo después de un largo uso de los primeros signos, hemos perfeccionado el arte de esos signos hasta el punto de crear una ciencia de los mismos; sólo, en fin, después de una larga serie de operaciones sobre los objetos de nuestras ideas, hemos dado, por reflexión, reglas a esas mismas operaciones.

Por último, el sistema de nuestros conocimientos se compone de diferentes ramas, varias de las cuales tienen un mismo punto de unión; y como, partiendo de este punto, no es posible internarse a la vez en todos los caminos, lo que determina la elección es la naturaleza de los diferentes intelectos. Por eso es bastante raro que una misma mente recorra a la vez gran número de sendas. En el estudio de la Naturaleza, los hombres han

comenzado por dedicarse todos, como de acuerdo, a satisfacer las necesidades más urgentes; pero cuando han llegado a los conocimientos menos absolutamente necesarios, han tenido que distribuírselos y avanzar cada cual por su lado, aproximadamente al mismo paso. Por eso han sido contemporáneas, por decirlo así, varias ciencias; pero, en el orden histórico de los progresos del espíritu, sólo sucesivamente se las puede abarcar.

No ocurre lo mismo en el orden enciclopédico de nuestros conocimientos. Este último consiste en reunirlos en el espacio más pequeño posible y en situar, por decirlo así, al filósofo por encima de ese vasto laberinto, en un punto de vista muy alto desde donde pueda dominar a la vez las ciencias y las artes principales, abarcar de una ojeada los objetos de sus especulaciones y las operaciones que puede hacer sobre estos objetos; distinguir las ramas generales de los conocimientos humanos, los puntos que los separan o que los unen, y hasta entrever a veces los caminos secretos que los unen. Es una especie de mapamundi que debe mostrar los principales países, su posición y su dependencia mutua, el camino en línea recta que hay de uno a otro, camino muchas veces ocupado por mil obstáculos que sólo pueden conocer en cada país los habitantes o los viajeros, y que sólo pueden ser mostrados en mapas particulares muy detallados. Estos mapas particulares serán los diferentes artículos de la Enciclopedia, y el mapamundi será el Árbol o Sistema figurado. [...]

# Julien Offray de La Mettrie

## El hombre máquina<sup>79</sup>

### (SELECCIÓN)

#### Capítulo I. De cómo el alma depende del cuerpo

“Yo reduzco a dos los sistemas de los filósofos sobre el alma del hombre. El primero y el más antiguo, es el sistema del materialismo; el segundo es el del espiritualismo”.

“Los metafísicos que han insinuado que la materia podía tener perfectamente la facultad de pensar, han deshonrado sus razones. En efecto, preguntar si la materia puede pensar, sin considerarla de otra manera que en ella misma, es preguntar si la materia puede marcar las horas. Nosotros evitaremos este escollo, donde el señor Locke tuvo la mala suerte de caer”.

“Los leibnizianos con sus mónadas, han elevado una hipótesis ininteligible. Ellos más bien han espiritualizado la materia, que materializado el alma. ¿Cómo podemos definir un ser, cuya naturaleza nos es absolutamente desconocida?”.

“Descartes y todos los cartesianos, entre los cuales hace ya tiempo que contamos a los malebranchistas, han cometido la misma falta. Ellos han admitido dos sustancias distintas en el hombre, como si las hubieran visto”.

“Si hay una revelación divina ella no está suficientemente demostrada por la sola autoridad de la iglesia y sin ningún examen de la razón, como la pretenden los que creen en ella; en segundo lugar, para poner al abrigo de todo ataque el método de los seguidos de la senda que les abro, se deben interpretar las cosas sobrenaturales, incomprensibles en sí, mediante las luces que cada uno ha recibido de la naturaleza”.

La experiencia y la observación deben sólo guiarnos aquí... Ellas se encuentran en los grandes médicos que han sido filósofos, y no en los filósofos que no han sido médicos... Ellos solos contemplando tranquilamente nuestra alma, la han sorprendido mil veces, en su miseria y en su grandeza, sin despreciarla más en uno de esos estados que admirándola en el otro.

<sup>79</sup>Tomado de *Textes Choisis*, Ed. Sociales, París, 1954.

El hombre es una máquina tan compleja, que es imposible primeramente hacerse una idea clara, y definirlo consecuentemente. Es por eso que todas las búsquedas que los más grandes filósofos han hecho a priori, es decir, queriendo servirse de alguna manera de las alas del espíritu, han sido erradas, así, sólo a posteriori, o buscando aclarar el alma través del cuerpo, es que podemos, yo no digo que descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, pero sí alcanzar el más alto grado de probabilidad posible en este asunto.

El alma y el cuerpo se duermen juntos. A medida que el movimiento de la sangre se calma, un dulce sentimiento de paz y de tranquilidad se expande por toda la máquina, el alma se siente blandamente más pesada, se entorpecen los párpados y se hunde con las fibras del cerebro: ella deviene así, poco a poco, como paralítica, con todos los músculos del cuerpo... ¿La circulación es muy rápida? El alma no puede dormir. El alma está muy agitada, la sangre no puede calmarse... estas son las dos causas recíprocas del insomnio...

1. El cuerpo humano es una máquina que monta ella misma sus resortes: viva imagen del movimiento perpetuo. Los alimentos entretienen eso que la fiebre evita. Sin ellos, el alma languidece, entra en furor y muere abatida... Pero, alimenta al cuerpo; entonces el alma generosa se arma de un fiero coraje, y el soldado que el agua había hecho huir, deviene feroz, enfrenta alegremente a la muerte, al ruido del tambor...

Nosotros pensamos y así no somos gentes tan honestas, que cuando estamos alegres o bravos, todo depende de la manera en que nuestra máquina esté organizada. Diremos en ciertos momentos, que el alma habita en el estómago, y que Van Helmont (médico y químico belga), encontrando su sede en el píloro, no se había equivocado más que tomando la parte por el todo.

## Capítulo VIII. El alma no es la causa de los movimientos del cuerpo, sino su efecto

Puesto que todas las facultades del alma dependen de tal manera de la propia organización del cerebro y de todo el cuerpo, ellas no son más que esta misma organización, he aquí una máquina bien, ilustrada...

“El alma no es más que un término vano, del cual no tenemos ninguna idea y de la que un buen espíritu no debe servirse más que para nombrar la parte que piensa en nosotros”.

“Nosotros no suponemos nada, como esos que creen que las dificultades han sido resueltas; vamos a buscar las experiencias que acabarán por satisfacernos”.

Todas las carnes de los animales palpitan después de la muerte, aun después de un largo tiempo en que el animal está más frío y transpira menos...

2. Los músculos separados del cuerpo se encogen cuando se pican.
3. Las entrañas conservan largo tiempo su movimiento peristáltico.
4. Una simple inyección de agua caliente reanima al corazón y a los músculos, según Cowper.



5. El corazón de la rana, sobre todo expuesto al sol, todavía mejor sobre una mesa o un plato caliente, se remueve durante una hora y pico después de haber sido arrancado del cuerpo...

6. Bacon de Verulan, en su retrato "Sylva Sylvarum", habla de un hombre convicto de traición, que abrieron vivo y cuyo corazón, tirado al agua caliente, saltaba continuamente, cada vez menos alto, hasta la altura de 2 pies.

7. Tome un pequeño pollo, aún en el huevo y arránquele el corazón; observará los mismos fenómenos en casi las mismas circunstancias. El solo calor del aliento reanima a un animal presto a perecer en la máquina neumática.

He aquí más hechos de los que necesitamos para probar de una manera incontestable, que cada pequeña fibra o parte de los cuerpos organizados, se mueve por un principio que le es propio, y cuya acción depende tanto de los nervios, como los movimientos voluntarios, puesto que los movimientos en cuestión, se ejercen sin que las partes que los manifiestan tengan ningún comercio con la circulación. Ahora bien, si esta fuerza se advierte hasta en los pedazos de fibras, el corazón, que es un compuesto de fibras particularmente entrelazadas, debe tener la misma propiedad... Si las disecciones se hicieran sobre los criminales ajusticiados, cuyos cuerpos están aún calientes, veríamos en sus corazones los mismos movimientos que observamos en los músculos de las caras de la gente decapitada.

"Tal es este principio motor de los cuerpos enteros o de partes cortadas en pedazos, que él produce movimientos no irregulares, como se creía, sino muy regulares, y esto tanto en los animales calientes y perfectos, como en aquellos que son fríos o imperfectos. No queda así, ningún recurso a nuestros adversarios, si no es el de negar miles y miles de hechos que cada uno puede fácilmente verificar".

# Tratado del alma<sup>80</sup>

## (SELECCIÓN)

### Capítulo I. Exposición de la obra

El alma separada del cuerpo por abstracción similar a la materia considerada sin ninguna forma, no la podemos concebir. El alma y el cuerpo “fueron” en el mismo instante, y como de un solo golpe de pincel.

### Capítulo V. De la propiedad motriz de la materia

Los antiguos, persuadidos de que no había cuerpo alguno sin movimiento, veían la sustancia de los cuerpos como una combinación de dos atributos primitivos: uno, que tenía el poder de mover, y el otro, de ser movido. En efecto, en todo cuerpo que se mueve, es posible concebir estos dos atributos, es decir, la cosa que se mueve y la misma cosa que es movida.

Decimos que se le da el nombre de materia a la sustancia de los cuerpos, por ser susceptible de movimiento; esta misma materia deviene capaz de moverse, estando referida bajo el nombre de principio activo, dado entonces a la misma sustancia. Mas esos dos atributos que parecen esencialmente el uno del otro, que Cicerón, para expresar mejor esta unidad esencial y primaria de la materia y de su principio motor, dice que uno y otro se encuentran; esto es, lo que fuertemente se destaca en la de los antiguos.

Los dos principios de los cuales hablamos, la extensión y su fuerza motriz, no son más que dos propiedades de la sustancia de los cuerpos, que, por lo tanto, si esta sustancia es susceptible de moverse por sí, sin tener otra causa, efectivamente, ella tiene también siempre por sí misma la facultad de no moverse y la de moverse.

Fue suficiente a los primeros maestros observar con sus propios ojos todos los fenómenos de la naturaleza, para descubrir en la sustancia de los cuerpos, la fuerza de su automovimiento. En efecto, o esta sustancia se mueve por ella misma, o su movimiento se debe a otra sustancia que se lo comunica. Pero, ¿veremos en esta sustancia otra cosa que ella misma en

<sup>80</sup> Tomado de *Tratado del alma*, Ob. Cit.

acción? ¿Y si alguna vez ella parece recibir un movimiento que no posee, lo recibe ella de alguna otra causa que no sea este mismo género de sustancia en la cual las partes actúan unas sobre otras?

Si se supone otro agente, yo pregunto: ¿cuál es?, y que se me den las pruebas de su existencia; pero porque no se tenga la menor idea, esto no es por sí mismo un ser de razón.

Ante esto, es claro que los ancianos han reconocido fácilmente una fuerza intrínseca de movimiento interna a la sustancia de los cuerpos; puesto que no se puede ni probar ni concebir alguna otra sustancia que actué sobre ella.

## Capítulo VI. De la facultad sensitiva de la materia

Nosotros hemos hablado de dos atributos esenciales de la materia, de los cuales depende la mayor parte de sus propiedades, a saber: la extensión y la fuerza motriz (el auto-movimiento). Nosotros probaremos solamente un tercer atributo: la facultad de sentir, que los filósofos de todos los tiempos han reconocido en esta misma sustancia. Yo digo todos los filósofos, aunque yo no ignoro todos los esfuerzos que, vanamente, han hecho los cartesianos por despojarla él. Pero por apartarse de las dificultades insalvables que esto trae, ellos han entrado en un laberinto del que han creído salir por ese absurdo sistema de “que los animales son puras máquinas”.

Una opinión tan risible no ha tenido jamás acceso entre los filósofos, más que como lucimiento del espíritu, o entretenimiento filosófico. Es por esto que no nos detendremos a refutarlo. La experiencia no nos prueba menos la facultad de sentir en los animales que en los hombres; yo, que estoy bien seguro de que siento, solamente tengo prueba del sentimiento de los otros hombres, por los signos que ellos me dan. El lenguaje convencional, es decir, la palabra, no es el signo que mejor lo expresa, hay otro, común a los hombres y a los animales, que se manifiesta con más certeza; yo hablo del lenguaje de los efectos, como los lamentos, los gritos, las caricias, la sorpresa, el canto, y en una palabra, todas las expresiones de dolor, de tristeza, de aversión, de pena, de la audacia, de la sumisión, de la cólera, del placer, de la alegría, de la ternura, etcétera. Un lenguaje más enérgico y fuerte para convencernos que todos los sofismas de Descartes para persuadirnos.

Tal vez los cartesianos puedan negar su propio sentimiento interior y se crean mejor fundamentados para reconocer la misma facultad de sentir en todos los hombres que en los otros animales, porque estos no tienen ciertamente la exacta figura humana. Pero estos filósofos se parcializan así en la superficie de las cosas; haríamos bien poco examinando el perfecto parecido, que tratan los conocedores, entre el hombre y las bestias; así que solamente trataremos aquí el problema de la similitud de los órganos de los sentidos, los cuales, con algunas modificaciones mínimas son absolutamente los mismos y denotan evidentemente los mismos usos.

Si este paralelo no ha sido captado por Descartes y sus seguidores, no ha escapado a los otros filósofos, y sobre todo a aquellos que se han dedicado curiosamente a la Anatomía comparada.

Se presenta otra dificultad que interesa sobremanera a nuestro amor propio: la imposibilidad en la que estamos aún de concebir esta propiedad como

una dependencia, o un atributo de la materia. Pero que se presta atención a que esta sustancia solamente nos deja percibir las cosas inefables. Se comprende mejor cómo el entendimiento resulta de su ausencia. Cómo puede ella ser movida por una fuerza primitiva en la cual la acción se ejerce sin contacto y miles de otras maravillas que en realidad se derivan de la búsqueda de ojos más clarividentes, que ellos solamente le muestran la cortina que la esconde, según la idea de un ilustre filósofo moderno.

Mas no se podrá suponer cómo fue que algunos sentimientos que se subrayan en los cuerpos animados pertenecen a un ser distinto de la materia de esos cuerpos, a una sustancia de diferente naturaleza y que se encuentra unida con ellos.

Las luces de la razón nos permiten de buena fe admitir tales conjeturas. No conocemos en los cuerpos sobre qué fundamento establecer un ser ideal desaprobado por todos nuestros conocimientos.

He aquí pues, entonces, una nueva facultad que no residirá también más que en el poder de la materia; tal como todos las otras cosas a las cuales se ha hecho mención; tal fue la forma de pensar de los antiguos cuya filosofía llena de visión y penetración mereció ser elevada sobre el resto de la de los modernos. Estos últimos han bellamente despreciado sus fuentes más distantes: la antigua filosofía, que prevalecerá siempre ante aquellos que son dignos de juzgarla; porque ella forma (al menos en lo referente al sujeto que yo trato) un sistema sólido, bien relacionado y como un cuerpo lo que falta a todos esos miembros dispersos de la Física moderna.

# Denis Diderot

## Pensamientos filosóficos<sup>81</sup>

### (SELECCIÓN)

- I. Las dudas, en materia de religión, lejos de constituir actos de impiedad, deben considerarse obras buenas cuando provienen de un hombre que reconoce su ignorancia con humildad y cuando nacen del temor de ser desagradable a Dios por el abuso de la razón.
- II. Aceptar alguna conformidad entre la razón del hombre y la razón infinita, que es Dios, es pretender que Dios exige el sacrificio de la razón humana, es admitir que Él quiere y no quiere a un mismo tiempo.
- III. Cuando Dios, de quien proviene nuestra razón, exige que la sacrifiquemos, procede como un prestidigitador que escamotea lo que ha entregado.
- IV. Si renuncio a mi razón, pierdo mi guía; es necesario, al quedarme ciego, adoptar un principio secundario y aceptar lo que está en tela de juicio.
- V. Si la razón es un don del cielo, y aun otro tanto puede decirse de la fe, es necesario reconocer que el cielo nos ha obsequiado con dos presentes incompatibles y contradictorios.
- VI. Para salvar este inconveniente, es necesario decir que la fe constituye un principio quimérico y que no existe en la Naturaleza.
- VII. Pascal, Nicole y otros han declarado: "Que un Dios castigue con penas eternas la falta de un padre culpable en todos sus hijos inocentes, es una proposición superior, y no contraria, a la razón". Pero ¿qué significado posee una proposición que va contra la razón, si el que la proclama, evidentemente, no es blasfemo?
- VIII. Perdido en un inmenso bosque durante la noche, dispongo sólo de una luz débil para guiarme. Aparece un desconocido que me dice: amigo, apaga tu luz para encontrar más fácilmente tu camino. Este desconocido es un teólogo.

<sup>81</sup> Tomado de Diderot: *Oeuvres Complètes*, Azzeuat y Tureoux, Editorial Gareurir, París, 1875-1879.

- IX. Si mi razón proviene de arriba es la voz del cielo la que habla por ella; es preciso que la atienda.
- X. El mérito y el demérito no pueden aplicarse al uso de la razón, porque toda la buena voluntad del mundo no puede servir a un ciego para diferenciar los colores. Yo me veo obligado a percibir la evidencia donde ella aparece y la ausencia de evidencia donde la evidencia no está, a menos de ser un imbécil; pero no es un vicio la imbecilidad sino una desgracia.
- XI. El creador de la naturaleza, que no me recompensará por haber sido un hombre de ingenio, podrá condenarme por haber sido un tonto.
- XII. Y menos te condenará por haber sido un perverso.  
¡Pues qué! ¿No habrás sido ya bastante desdichado por tu maldad?
- XIII. Toda acción virtuosa va acompañada de satisfacción íntima; toda acción criminal, de remordimiento; pero el espíritu confiesa, sin temor ni remordimientos, su aversión por tales o cuales proposiciones; no existe, pues, virtud, ni crimen en admitirlas ni en rechazarlas.
- IVX. Si es menester la gracia para salvarse, ¿de qué ha servido el sacrificio de Jesucristo?
- XV. Si por uno que se salva se condenan cien mil, el diablo está siempre en ventaja, sin haber precisado sacrificar a su hijo.
- XVI. El dios de los cristianos es un padre que hace más caso de sus manzanas que de sus hijos.
- XVII. Quitando el temor del infierno a los cristianos les quitaréis sus creencias.

# Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento<sup>82</sup> (SELECCIÓN)

No sé en qué sentido los filósofos han supuesto que la materia era indiferente al movimiento y al reposo. De lo que no hay duda es que todos los cuerpos gravitan unos sobre otros; que todas las partículas de los cuerpos gravitan unas sobre otras; que en este universo, todo está en traslación o *in nisu*, o en traslación y *en nisu* a la vez.

Esta suposición de los filósofos se parece quizás a la de los geómetras, que admiten puntos sin ninguna dimensión, líneas sin amplitud ni profundidad, superficies sin espesor; o tal vez hablan del reposo relativo de una masa a otra. Todo se encuentra en reposo relativo en un navío sacudido por la tempestad. Nada allí está en reposo absoluto, ni siquiera las moléculas agregativas, ni del navío, ni de los cuerpos que él encierra.

Si no conciben mayor tendencia al reposo que al movimiento, en un cuerpo cualquiera, es que aparentemente consideran que la materia es homogénea; que hacen abstracciones de todas las cualidades que le son esenciales; que la consideran como inalterable en el momento casi indivisible de su especulación; que piensan en el reposo relativo de un agregado a otro; que olvidan que mientras ellos piensan en la indiferencia del cuerpo al movimiento o al reposo, el bloque de mármol tiende a su disolución; que aniquilan mediante el pensamiento, el movimiento general que anima todo el cuerpo, y su acción particular de unos sobre otros que los destruye a todos; que esta indiferencia, aunque falsa por sí misma, pero momentánea, no hará que las leyes del movimiento sean erróneas.

El cuerpo, según algunos filósofos, carece, por sí mismo, de acción y de fuerza; es una terrible falsedad, muy opuesta a toda buena física, a toda buena química; por sí mismo, por la naturaleza de sus cualidades, ya se le considere como moléculas o como masa, está lleno de acción y de fuerza.

Para representar el movimiento, añaden además de la materia existente, debéis imaginar una fuerza que actúe sobre ella. No es eso; la molécula, dotada de una cualidad propia a su naturaleza, por sí misma es una fuerza

<sup>82</sup> Idem.



activa. Se ejerce sobre sí misma. Todos estos paralogismos sostienen la falsa suposición de la materia homogénea. Vosotros que os imagináis fácilmente la materia en reposo, ¿podéis acaso imaginaros el fuego en reposo? Todo en la naturaleza, ejerce su diferente acción, como este montón de moléculas que vosotros denomináis fuego, cada molécula tiene su naturaleza, su acción.

He aquí la verdadera diferencia entre el reposo y el movimiento: el reposo absoluto es un concepto que no existe en la naturaleza, y el movimiento es una cualidad tan real como la longitud, la amplitud y la profundidad. Qué me importa lo que vosotros pensáis. Qué me importa que consideréis la materia como homogénea o heterogénea. Qué me importa que haciendo caso omiso de sus cualidades, y no considerando más que su existencia, vosotros la veis en reposo. Qué me importa que en consecuencia busquéis una causa que la mueva. Haréis de la geometría y de la metafísica lo que os plazca; pero yo soy físico y químico, que toma los cuerpos en su naturaleza y no en mi cabeza; los veo existentes, diversos, revestidos de propiedades y de acciones, y agitándose en el universo como en el laboratorio, donde una chispa no puede estar al lado de tres moléculas combinadas de salitre, de carbón y de azufre sin que resulte una explosión.

La gravedad no es una tendencia al reposo, es una tendencia al movimiento local.

Para transformar la materia, se dice aun, es necesaria una acción, una fuerza; si, o exterior a la molécula, o inherente, propia a la molécula, y que constituya su naturaleza de molécula ígnea, acuosa, nitrosa, alcalina, sulfurosa; cualquiera que sea esta naturaleza implica fuerza, acción de ella hacia el exterior, acción de las otras moléculas sobre ella.

La fuerza que actúa sobre la molécula se acaba; la fuerza propia a la molécula nunca se agota. Es inmutable, eterna. Estas dos fuerzas pueden producir dos tipos de *nisus*. La primera, un *nisus* que cesa, un *nisus* que nunca termina. Así, pues, es absurdo decir que la materia tiene una oposición real al movimiento.

La cantidad de fuerza es constante en la naturaleza; pero la suma de los *nisus* y la suma de las traslaciones son variables. Cuanto mayor es la suma de los *nisus*, tanto mayor es la suma de las traslaciones; y, recíprocamente, cuanto mayor es la suma de las traslaciones, tanto menor es la suma de los *nisus*. El incendio de una ciudad aumenta de repente considerablemente la suma de las traslaciones.

Un átomo remueve al mundo; no hay nada más cierto, y a tal punto es esa verdad que el átomo es movido por el mundo, puesto que el átomo tiene su propia fuerza, y ella no puede permanecer sin efecto.

El físico nunca puede decir: el cuerpo como cuerpo; ya que eso no es física, sino abstracciones que no conllevan a nada.

No hay que confundir la acción con la masa. Puede haber gran masa y pequeña acción. Puede haber pequeña masa y gran acción. Una molécula de aire hace explotar un bloque de acero. Cuatro gramos de pólvora bastan para dividir una roca.

Sí, esto es cierto cuando se compara un agregado homogéneo, con otro también de materia homogénea; cuando se habla de la acción y de la reac-

ción de estos dos agregados, sus energías negativas están en relación directa a las masas. Sin embargo, cuando se trata de agregados heterogéneos, ya no rigen las mismas leyes. Existen leyes diversas como variedades hay en la fuerza propia o íntima de cada molécula elemental y constructiva de los cuerpos.

El cuerpo resiste al movimiento horizontal. ¿Qué significa esto? Sabemos que hay fuerza general y común a todas las moléculas del globo que habitamos, fuerza que las presiona siguiendo cierta dirección perpendicular o casi hacia la superficie del globo; pero esta fuerza general y común queda contrarrestada por cien mil otras. Un tubo de vidrio calentado hace flotar las hojas de oro. Un huracán llena el aire de polvo, el calor volatiza el agua, el agua volatizada acarrea con ella moléculas de sal; mientras que esta masa de bronce presiona la tierra, el aire actúa sobre ella, cubre su primera superficie de una sal metálica, comienza la destrucción de este cuerpo; lo que digo de las masas debe hacerse extensivo a las moléculas.

Toda molécula debe ser considerada como actualmente animada de tres tipos de acciones: de peso o de gravitación; de su fuerza íntima y propia a su naturaleza de agua, de fuego, de aire, de azufre; y la acción de todas las demás moléculas sobre ella. Puede suceder que estas tres acciones sean convergentes o divergentes. Convergentes, entonces la molécula tiene la más fuerte acción de la que puede estar dotada. Para hacerse una idea de esta acción, habría, por decirlo así, que hacer una infinidad de suposiciones absurdas, colocar una molécula en una situación del todo metafísica.

¿En qué sentido se puede decir que un cuerpo resiste tanto más al movimiento cuanto mayor sea su masa? No es en el sentido que, cuanto mayor es su masa, más débil es su presión contra el obstáculo; el más ignorante sabe que es todo lo contrario, es sólo relativamente a una a dirección opuesta a su presión. En esta dirección, no hay duda que resiste tanto más al movimiento cuanto mayor es su masa. En la dirección de la gravedad, no es menos cierto que su presión, o tendencia al movimiento, aumenta en razón a su masa. ¿Qué significa esto? Nada.

No me sorprende al ver caer un cuerpo, como tampoco al ver la llama elevarse hacia arriba, como tampoco al ver el agua actuar en todos los sentidos y hacer fuerza, considerando su altura y su base, de modo que con una cantidad mediocre de fluido puedo hacer que quebrar los vasos más sólidos. Tampoco me sorprende al ver el vapor en expansión disolver los cuerpos más duros en la máquina de Papin, elevarse los más pesados en la máquina de fuego. Pero detengo mis ojos en la mayoría de los cuerpos; veo todo en acción y en reacción; todo destruyéndose bajo una forma, todo recomponiéndose bajo otra; sublimaciones, disoluciones, combinaciones de todo tipo, fenómenos incompatibles con la homogeneidad de la materia; de donde deduzco que es heterogénea; que existen infinidad de elementos diferentes en la naturaleza; que cada uno de estos elementos, por su diversidad, tiene su fuerza específica, innata, inmutable, eterna, indestructible; que estas fuerzas íntimas al cuerpo tienen sus acciones fuera del universo.

¿Qué hacen los filósofos cuyos errores y paralogismos refuto aquí? Se unen a una sola y única fuerza, quizás común a todas las moléculas de la materia; digo quizás, pues no me sorprendería que existiera en la naturaleza tal molécula que junto con otra daría una combinación más ligera. Todos los días, en el laboratorio, se volatiza un cuerpo inerte por un cuerpo inerte; así los que consideran como única acción en el universo de la gravitación y se

pronuncian por la indiferencia de la materia al reposo o al movimiento, o más bien por la tendencia de la materia al reposo, cuando creen haber resuelto la cuestión, apenas si la han aflorado.

Cuando se considera el cuerpo más o menos resistente, y no como pesado o que tiende al centro de gravedad, se le reconoce ya una fuerza, una acción propia o íntima; sin embargo existen muchas otras, entre las cuales unas actúan en todos los sentidos, y otras sólo en direcciones particulares.

La suposición de un ser cualquiera, situado fuera del universo material, es imposible. Nunca deben hacerse semejantes suposiciones, ya que nada puede inferirse de ellas.

Todo lo que se dice de la imposibilidad de aumentar el movimiento o la velocidad va en contra de la hipótesis de la materia homogénea. Pero ¿qué les importa esto a los que deducen el movimiento en la materia de su heterogeneidad? La suposición de una materia homogénea está bien sujeta a otras absurdidades.

Si uno no se obstina en considerar las cosas en su mente, sino en el universo, se convencerá por la diversidad de los fenómenos, de la diversidad de las materias elementales, de las acciones y de las reacciones, de la necesidad del movimiento; y, una vez admitidas estas verdades, ya no se dirá: veo la materia como existente, la veo primero en reposo, pues se dará cuenta que esto es hacer una abstracción de la cual nada se puede concluir. La existencia no conlleva el reposo ni el movimiento; pero la existencia no es la única cualidad de los cuerpos.

Todos los físicos que suponen la materia indiferente al movimiento y al reposo no tienen ideas claras de la resistencia. Para que pudieran concluir algo de la resistencia, sería necesario que esta cualidad se ejerciera indistintamente en todo sentido, y que su energía fuera la misma en toda dirección. Entonces sería una fuerza íntima, semejante a la de toda molécula; pero esta resistencia varía tanto como existen direcciones en las cuales el cuerpo puede ser impulsado; es mayor vertical que horizontalmente.

La diferencia de la gravedad y de la fuerza de inercia es que la primera no resiste de la misma manera en todas las direcciones, mientras que la fuerza de inercia resiste igualmente en todas las direcciones.

Y ¿por qué la fuerza de inercia no producía el efecto de retener el cuerpo en su estado de reposo y en su estado de movimiento, y esto por la única noción de resistencia proporcionada a la cantidad de materia? La noción de resistencia pura se aplica igualmente al reposo y al movimiento; al reposo, cuando el cuerpo está en movimiento; al movimiento, cuando el cuerpo está en reposo. Sin esta resistencia, no podría haber un choque antes del movimiento, ni paro después del choque, ya que el cuerpo no sería nada.

En el experimento de la bola suspendida por un hilo, la gravedad es destruida. La bola tira tanto el hilo como el hilo tira la bola. Así, pues, la resistencia del cuerpo resulta de la única fuerza de inercia.

Si el hilo tirara más a la bola que la gravedad, la bola subiría. Si la gravedad tirara más a la bola que al hilo, descendería, etcétera.

# Tratado de lo bello<sup>83</sup>

## (SELECCIÓN)

...El sistema propuesto en el Ensayo sobre el mérito y la virtud, en el que se considera a lo útil como el solo y único fundamento de lo *bello*, es más defectuoso, aún, que cualquiera de los precedentes.

Finalmente, el padre André, jesuita, autor del *Essai sur le beau*, es quien hasta hoy ha profundizado más en esta materia; es quien ha conocido mejor su extensión y su dificultad, ha propuesto los principios más verdaderos y sólidos y por eso merece ser leído.

Lo único que falta, quizá, en su obra, es el desarrollo del origen de las nociones que se encuentran en nosotros: de relación, de orden, de simetría; pues a causa del tono sublime que emplea al hablar de estas nociones, no podemos saber si las cree adquiridas o facticias, o si las cree innatas; pero se debe añadir en su favor que el estilo de su obra, más oratorio que filosófico, lo aleja de la discusión en la que vamos a entrar.

Nacemos con la facultad de sentir y de pensar; el primer acto de la facultad de pensar, es examinar sus percepciones, unir las, compararlas y combinarlas, de percibir entre ellas relaciones de conveniencia y de inconveniencia, etc. Nacemos con necesidades que nos obligan a recurrir a diferentes procedimientos, entre los cuales hemos sido a menudo convencidos por el efecto que esperábamos de ellos, y por el que producían, por lo que hay de bueno, de malo, de efímero, de breve, de completo, de incompleto, etc. La mayor parte de estos procedimientos consistían en una herramienta, en una máquina o en cualquier otra invención de este género; pero toda máquina supone combinación, ordenación de partes que tienden a un mismo fin, etc. He aquí pues nuestras necesidades, y el ejercicio más inmediato de nuestras facultades que conspiran, tan pronto como nacemos, en darnos las ideas de orden, distribución, de simetría, de mecanismo, de proporción, de unidad; todas estas ideas provienen de los sentidos y son facticias; y hemos pasado de la noción de una multitud de seres artificiales y naturales,

<sup>83</sup> Tomado de *Diderot*, Editorial Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía.

ordenados, proporcionados, combinados, compuestos simétricamente, a la noción abstracta y negativa de desproporción, desorden y caos.

Estas nociones son experimentales, como todas las otras, provienen también de los sentidos; si no existiera Dios, no por eso dejaríamos de tenerlas: han precedido, en mucho tiempo a las de su existencia; son tan positivas, tan distintas, tan netas, tan reales como las de longitud, anchura, profundidad, cantidad, número; y como tienen su origen en nuestras necesidades y en el ejercicio de nuestras facultades, aunque hubiera en la tierra algún pueblo en cuya lengua estas ideas careciesen de nombre, no por eso dejarían de existir en los espíritus, de una manera más o menos extendida, más o menos desarrollada, fundada en un menor o mayor número de experiencias, aplicada a un menor o mayor número de seres. He aquí toda la diferencia que puede existir entre un pueblo y otro, entre un hombre y otro, del mismo pueblo; y cualesquiera que fueran las expresiones sublimes de las que nos servimos para designar las nociones abstractas de orden, de proporción, de relaciones, de armonía, que las llamemos, si se quiere, *eternas, originales, soberanas, reglas esenciales de lo bello*, han pasado por nuestros sentidos para llegar a nuestro entendimiento, del mismo modo que las nociones más viles, que no son sino abstracciones de nuestro espíritu.

Pero en cuanto el ejercicio de nuestras facultades intelectuales, y la necesidad de proveer a nuestros menesteres mediante invenciones, máquinas, etc.; esbozaron, en nuestro entendimiento, las nociones de orden, de relaciones, de proporción, de ligazón, de ordenación, de simetría, nos encontramos rodeados de seres en quienes las mismas nociones estaban, por así decirlo, repetidas al infinito; no pudimos dar un paso en el universo sin que alguna producción las revele; penetraron en nuestra alma en todo momento y por todas partes; todo lo que acontecía en nosotros, todo lo que existía fuera de nosotros, todo lo que subsistía de los siglos pasados, todo lo que la industria, la reflexión, los descubrimientos de nuestros contemporáneos producía ante nuestros ojos, continuaba inculcándonos las nociones de orden, de relaciones, de distribución, de simetría, de conveniencia, de inconveniencia, etc.; y no existe una noción, salvo la de la existencia, que haya podido llegar a ser tan familiar a los hombres, como la que se trata.

Si no interviene, pues, en la noción de lo *bello*, sea *absoluto, relativo, general* o *particular*, más que las nociones de orden, de relaciones, de proporción, de distribución, de simetría, de conveniencia, de inconveniencia; si estas nociones no derivan de otra fuente que las de existencia, de número, de anchura, de longitud, de profundidad, y una infinidad de otras sobre las cuales no se discute, podemos, me parece, emplear las primeras nociones en una definición de lo *bello*, sin ser acusado de sustituir un término por otro y de girar en un círculo vicioso.

*Bello* es un término que aplicamos a una infinidad de seres, pero sea cual fuere la diferencia existente entre estos seres, es preciso hacer una falsa aplicación del término *bello*, o que exista en todos estos seres una cualidad cuyo signo sea el término *bello*.

Esta cualidad no puede pertenecer al número de aquellas que constituyen su diferencia específica; porque no existiría más que un ser *bello*, o a lo sumo una sola especie bella de seres.

Pero entre las cualidades comunes a todos los seres que llamamos *bellos*, ¿cuál eligiremos para aquello cuyo signo es el término *bello*? ¿Cuál? Es evidente, me parece, que esta no puede ser otra que aquella cuya presencia

los vuelve *bellos* a todos; cuya frecuencia o infrecuencia, si es susceptible de frecuencia o infrecuencia, los vuelve más o menos *bellos*, cuya ausencia los hace cesar de ser bellos, que no puede cambiar de naturaleza sin hacer cambiar lo *bello* de especie, y cuya cualidad contraria tornaría los más bellos en desagradables y feos; aquella, en una palabra, gracias a la cual la *belleza* comienza, aumenta, varía al infinito, declina y desaparece. Luego, sólo la noción de relación es capaz de producir esos efectos.

Llamo pues, *bello* fuera de mí, todo lo que contiene en sí la capacidad de despertar en mi entendimiento la idea de relación; y *bello* con respecto a mí, todo lo que despierta esa idea.

Cuando digo *todo*, exceptúo, sin embargo, las cualidades relativas al gusto y al olfato; aun cuando estas cualidades pudieran despertar en nosotros la idea de relaciones, no llamamos *bellos* a los objetos en que residen, cuando no las consideramos sino respecto a esas cualidades. Decimos un *manjar excelente*; un *olor delicioso*; pero no un *manjar bello*, un *bello olor*. En el momento en que decimos: *he aquí un bello rodaballo*, *he aquí una bella rosa*, consideramos otras cualidades en la rosa y en el rodaballo y no las relativas al sentido del gusto y del olfato.

Cuando digo *todo lo que contiene en sí algo capaz de despertar en mi entendimiento la idea de relación, o todo lo que despierta esta idea*, debemos distinguir bien las formas que están en los objetos, y la noción que tengo de ellas. Mi entendimiento no pone ni quita nada en las cosas. Que piense o no en la fachada del Louvre, todas las partes que la componen no dejarán de tener por ello tal o cual forma y tal o cual disposición entre ellas: que existan o no hombres, la fachada del Louvre no dejaría de ser menos *bella*, sino solamente para seres posibles constituidos con cuerpo y espíritu como nosotros; porque, para otros, podría no ser ni *bella* ni *fea*, o, inclusive, ser fea. De lo cual se deduce que aunque no exista, de ningún modo lo *bello absoluto*, existen dos clases de *bello* en relación a nosotros, lo *bello real* y lo *bello percibido*.

Cuando digo, *todo lo que despierta en nosotros la idea de relación*, no quiero significar con ello que para llamar a un ser *bello*, deba apreciar cuál es la clase de relación que allí reina; no exijo que aquel que ve un aspecto de la arquitectura está en condición de asegurar lo que la arquitectura misma puede ignorar, que esta parte esté respecto a aquella como tal número está respecto a tal otro, o que aquel que escuche un concierto sepa más que el músico, por ejemplo, que tal sonido está respecto a otro en relación de dos a cuatro, o de cuatro a cinco.

Es suficiente que capte y sienta que las partes de la arquitectura y que los sonidos de esa pieza de música tiene relaciones entre sí o con otros objetos. La indeterminación de tales relaciones, la facilidad de aprehenderlas y el placer que acompaña a su percepción han llevado a imaginar que lo bello era más bien considerado un asunto de sentimiento que de razón. Me atrevo a asegurar que todas las veces que un principio es conocido por nosotros desde la más tierna infancia, y del cual hacemos por hábito una aplicación fácil y súbita de los objetos ubicados fuera de nosotros, creemos juzgar llevados por el sentimiento. Pero estaremos obligados a confesar nuestro error en todas las ocasiones en que la complicación de las relaciones y la novedad del objeto suspenden la aplicación del principio: entonces el placer esperará, para hacerse sentir, que el entendimiento haya determinado

que el objeto es *bello*. Por otra parte el juicio, en caso semejante es propio de lo *bello relativo*, y no de lo *bello real*.

Si consideramos las relaciones en las costumbres, tendremos lo *bello moral*; si las consideramos en las obras de la literatura, lo *bello literario*; y si las consideramos en las obras musicales, lo *bello musical*; si las consideramos en las obras de la naturaleza, lo *bello natural*; si las consideramos en los productos mecánicos del hombre, lo *bello artificial*; si las consideramos en las representaciones de las obras de arte o de la naturaleza, lo *bello de imitación*: sea cual fuere el objeto, y sea cual fuere el aspecto en que consideréis las relaciones en un mismo objeto, lo *bello* tomará diferentes nombres. [...]



# Paul Von, barón De Holbach

## Sobre la interpretación de la naturaleza<sup>84</sup>

### (SELECCIÓN)

*Quoe sunt in luce tuemar. Etenebris*  
Lucrecio, *De Rerum natura*, Libro IV.

- I. Escribiré sobre la Naturaleza. Permitiré que los pensamientos se sucedan bajo mi pluma, en el mismo orden en que los objetos se ofrecen a mi reflexión; de esta manera representarán más acabadamente los movimientos y la marcha de mi espíritu. Estas páginas constituirán consideraciones generales acerca del arte experimental, o particulares acerca de algún fenómeno que preocupa a todos los filósofos y los divide en dos categorías. Unos, que disponen de gran cantidad de instrumentos y categóricas ideas; otros, que teniendo muchas ideas, carecen de instrumentos. El interés de la verdad demandaría que los que reflexionan trataran de asociarse a los que investigan, con el fin de que lo experimental y lo especulativo no resultaran estériles con el trabajo aislado; exigiría que todos nuestros esfuerzos fueran concentrados y dirigidos al mismo tiempo contra la oposición de la Naturaleza; y que, en esta especie de unión filosófica, cada cual desempeñara el papel que le fuera apropiado.
- II. Una de las verdades enunciadas con mayor convicción en nuestros días, que un buen físico no debe echar en olvido, y que seguramente dará resultados más fecundos, es que la región de las matemáticas constituye un mundo intelectual, donde lo que se toma por verdades inmovibles, pierde este carácter al aplicarlas a la realidad. Se ha deducido que la filosofía experimental debe rectificar los cálculos de la geometría, y esta consecuencia ha sido aceptada por los mismos geómetras. ¿Para qué corregir el cálculo geométrico por la experiencia? ¿No es más simple atenerse al resultado de esta? La matemática, en especial la trascendente, no conduce a nada preciso sin el experimento; es una especie de metafísica general, en que los cuerpos son desposeídos de sus cualidades individuales. Creemos en consecuencia que está por escribirse una gran obra cuyo título podría ser *La aplicación de los experimentos a la geometría*, o *Tratado de la aberración de las medidas*.

<sup>84</sup>Tomado de Holbach: "Sistema de la naturaleza", *Antología de Historia de la Filosofía*, T. II, Parte II, Ediciones Marón Florinda, La Habana.

- III. Ignoro qué relación existe entre el espíritu del juego y el genio matemático; pero hay una muy estrecha entre un juego y las matemáticas. Dejando de lado lo que el azar deja incierto, equivalente a lo que es inexacto en la abstracción, una parte del juego puede considerarse una serie indeterminada de problemas, que se han de resolver en condiciones dadas. No existe cuestión alguna de las matemáticas a la que pueda aplicarse esa definición, y el objeto del matemático no tiene, como el del jugador, existencia real en la Naturaleza. Cuando los geómetras combatían a los metafísicos, se hallaban muy lejos de pensar que toda su ciencia no es sino una metafísica. Cierta vez que se preguntaba: “¿Qué es un metafísico?”, un geómetra respondió: “Un hombre que nada sabe”. Los químicos, los físicos, los naturalistas y todos cuantos se entregan a la experimentación, parecen dispuestos a tomar venganza en nombre de la metafísica, aplicando la misma definición a la geometría. Así dicen: “¿De qué sirven todas las profundas teorías sobre los cuerpos celestes, todos los grandiosos cálculos de la astronomía racional, si no evitan a Bradley o a Le Monnier observar el cielo?”. Y yo digo: “¡Afortunado el geómetra a quien el estudio de las ciencias abstractas no haya amenguado el gusto por las bellas artes; a quien Horacio y Tácito sean tan familiares como Newton; que sepa descubrir propiedades de una curva y sentir lo bello en un poema, cuyo espíritu y obras sean de todas las épocas y que merezcan los honores de todas las Academias! Este verá surgir su nombre de la oscuridad y sus obras le sobrevivirán”.
- IV. Nos encontramos en un período de gran revolución en las ciencias. La marcada tendencia de los espíritus hacia la moral, la literatura, la historia natural, y la física experimental, permiten vaticinar que antes de cien años no existirán tres grandes geómetras en Europa. Se estacionará esta ciencia donde la dejaron los Bernouilli, los Suler, los Maupertius, los Clairant, los Fontaine, los D’Alembert y los La Grange. Estos han colocado las columnas de Hércules, y no se pasará más lejos. Las obras subsistirán en los siglos venideros, como esas pirámides de Egipto, cuyas piedras cubiertas de jeroglíficos evocan en nosotros la idea del poder y de los recursos de los hombres que las construyeron.
- V. Cuando nace una ciencia, debido a la consideración que la sociedad tiene por los inventores, al anhelo de conocer cada cual una cosa que toma celebridad, a la esperanza de realizar algún descubrimiento, y a la ambición de ser uno de los hombres ilustres que la cultiva, los espíritus se apasionan por esta novedad. En escaso tiempo cultivan la nueva ciencia multitud de personas de caracteres muy distintos. Unos son los ociosos que necesitan distracción; otros son tráfugas que creen adquirir en la ciencia de moda una reputación que han buscado con vano empeño en la que abandonaron. Unos la cultivan como profesión, otros por distraerse. Tantos esfuerzos reunidos imprimen a esa ciencia rápidos impulsos. Pero a medida que sus límites se expanden disminuye la consideración que en un principio se le concedió, y que sólo se quiere para los que en ella redestacan eminentemente. Entonces la multitud decrece, cesando las excursiones a una región donde los descubrimientos se han tornado difíciles. Siguen solamente entregados a esa ciencia los mercenarios a quienes proporciona el sustento y pocos hombres de genio, que la ilustran mucho tiempo después de haberse disipado el prestigio que tuvo, aunque tenga clara visión de la inutilidad de sus trabajos. Estos se consideran por lo general como alardes de ingenio que honran a la humanidad, este es el resumen de la historia de la geometría.

y de todas las ciencias que cesan de instruir o de gustar; no hago excepción entre ellas ni siquiera de la misma historia de la naturaleza.

- VI. Cuando se compara variedad infinita de los fenómenos naturales con los límites de nuestro entendimiento y con el escaso poder de nuestros órganos, ¿es posible esperar, dada la lentitud de nuestros trabajos, sus prolongadas y frecuentes interrupciones y el corto número de genios creadores, otra cosa que algunos fragmentos dispersos de la gran cadena que une a todos los seres? La filosofía experimental, con una labor de siglos, acumulará materiales cuya cantidad, por grande que sea, resultará inferior al que la realidad debe presentar. ¿Cuántos volúmenes se requerirían para contener solamente los vocablos determinativos de las diversas clases de fenómenos, si todas ellas fueran conocidas? ¿Cuándo estará completado el lenguaje filosófico? Y cuando lo esté, ¿quiénes podrán llegar a saberlo? Si el Eterno para manifestar su poderío con mayor evidencia que por intermedio de las maravillas de la Naturaleza, hubiera desarrollado el mecanismo universal en caracteres dibujados por su mano, ¿se podrá creer que ese gran volumen sería más claro para nosotros que el universo mismo? ¿Qué cantidad de páginas habría interpretado aquel filósofo que, poniendo toda su atención, no estaba aún seguro de haber entendido bien la relación de volúmenes de la esfera al cilindro circunscrito, dada por un antiguo geómetra? En esas páginas tendríamos una notable medida del alcance de las inteligencias, y una sátira aún mejor de nuestra vanidad. De este modo, podríamos decir: Férucaat leyó hasta tal página; Arquímedes había llegado algunas páginas más adelante. ¿Cuál es entonces nuestra misión? La ejecución de una obra que jamás podrá llevarse a cabo, y que estaría muy por encima de la inteligencia humana si pudiera cumplirse. ¿No resultamos más insensatos que los primitivos pobladores de la llanura de Sennar? Conocemos la distancia sin fin que existe de la tierra a los cielos y pretendemos elevar la torre. ¿No es presumible que llegará un tiempo en que menoscabado nuestro orgullo abandonaremos la obra? Aunque no lo hiciéramos, correríamos el riesgo de vernos detenidos por la confusión de lenguas, que ya se empieza a mostrar en la historia natural. Por otra parte la utilidad circunscribe nuestras actividades. La utilidad, pues, limitará dentro de varios siglos la física experimental, como lo hizo con la geometría. Digo varios siglos, porque la esfera de acción de la primera es mucho mayor que la de alguna ciencia abstracta, y porque fuera de duda, es la base de nuestros conocimientos verdaderos.
- VII. Mientras las cosas están únicamente en nuestro entendimiento, no son sino opiniones, nociones que pueden ser verdaderas o falsas, concordantes. No adquieren consistencia sino al relacionarse con los seres exteriores. Esta relación se efectúa por una cadena ininterrumpida de experiencias, o por una cadena igual de razonamientos, uno de cuyos extremos es la observación, y el otro la experiencia; también puede ocurrir por una serie de razonamientos entre los que se intercalen pesos colocados de trecho en trecho en toda longitud de hilo sujeto por sus extremos. Sin estos pesos, el hilo sería juguete de la más leve ráfaga de viento.
- VIII. Es posible comparar las nociones que no tienen fundamento alguno en la Naturaleza, a esos bosques del Norte cuyos árboles apenas tienen raíces. Un ligero viento, un hecho en contra, bastará para destruir todo un bosque de árboles y de ideas.

- IX. Los hombres apenas tienen noción de lo severas que son las leyes de investigación de la verdad, y de lo limitado de nuestros medios. Todo se reduce a pasar de los sentidos a la reflexión y de la reflexión a los sentidos; volver a sí mismo y salir sin interrupción; ese es el trabajo de la abeja. Pero si no se entra en la colmena cargado de cera: se ha malgastado si no se sabe de construir celdillas: se acumulará cera sin provecho.
- X. Desgraciadamente es más fácil y rápido consultarse a sí mismo que consultar a la Naturaleza. Por esto la razón tiende a encerrarse en sí misma, en tanto que el instinto desea salir al exterior. El instinto mira, gusta, toca, escucha sin cesar; tal vez fuera posible aprender más física experimental estudiando a los animales que siguiendo el curso de un profesor. No hay charlatanería en sus procedimientos; se dirigen a su objetivo sin preocuparse de lo que les rodea, y si a veces nos sorprenden, no es esa su intención. El asombro es el afecto primero de un gran fenómeno; la filosofía lo disipa. En un curso de filosofía experimental, lo importante es que se instruya el discípulo y no que se quede absorto. Envanecerse de los fenómenos naturales, como si uno fuera el autor, es imitar la simpleza de un editor de los *Ensayos*, que se sonrojaba al oír el nombre de Montaigne. Una gran lección que a menudo hay ocasión de dar a los demás, es confesar nuestra insuficiencia. ¿No es mejor captarse la simpatía con la sinceridad de un nada sé que balbucear palabras procurando en vano explicarlo todo? Si confiesa ingenuamente que ignora ciertas cosas, me predispone en su favor cuando se refiere a las que conoce.
- XI. El asombro procede frecuentemente de suponer varios prodigios donde no existe más que uno; de que se imaginan en la Naturaleza tantos actos particulares como fenómenos, en tanto que aquella no ha producido jamás sino un solo acto. Es de creerse que si hubiera producido varios, los diversos resultados de estos actos carecerían de solución entre sí; habrían grupos de fenómenos independientes entre sí, y esta cadena general, cuya continuidad supone la filosofía, se desharía en algunos puntos. La absoluta independencia de un solo hecho no es compatible con la idea del todo, y sin esta idea no hay filosofía.
- XII. Parecería que la Naturaleza se hubiese complacido en variar un mismo mecanismo de infinita diversidad de formas. No abandona una clase de producciones hasta después de haber multiplicado los individuos de todas las maneras posibles. Cuando se considera el reino animal, y se comprueba que entre los cuadrúpedos, pongo por caso, no hay uno solo que tenga sus órganos y funciones completamente semejantes a los de otro, podría creerse en la existencia de un solo animal primitivo, prototipo de los demás, en el que la Naturaleza amplió, transformó, multiplicó o modificó determinados órganos. Imaginad pegados los dedos de la mano y el crecimiento del tejido que constituye las uñas en forma tal que envolviera y cubriera el todo; en vez de la mano de un hombre tendríais el vaso de un caballo. Cuando se ven las transformaciones sucesivas de un prototipo aproximarse insensiblemente de un reino a otro y poblar los confines de ambos seres imprecisos, ambiguos, despojados en gran parte de las formas, cualidades y funciones del uno y revestido de las formas, cualidades y fenómenos del otro, ¿no se experimenta cierta tendencia, a creer que ha existido un prototipo de todos los seres? Pero no obstante que esta conjetura filosófica haya sido admitida por el doctor Banman, como una hipótesis esencial a los progresos de la física experimental, a los de la filosofía racional, a la explicación y descubrimiento de los fenómenos que dependen de la organización. Porque

evidentemente la Naturaleza no ha podido conservar tanta similitud en las partes, tanto cuidado en las formas, sin haber hecho sensible con frecuencia, en un ser organizado lo que eliminó de otro. Es una mujer a la que place disfrazarse, y cuyos diversos trajes permiten adivinar hoy una parte, mañana otra, dando esperanza a los que la siguen asiduamente de conocer algún día toda su persona.

- XIII. Lo que se ha observado en forma distinta en un ser no tarda en ponerse de manifiesto en otro ser semejante. En física experimental se aprende a distinguir los pequeños fenómenos en los grandes; de igual manera, en física racional se aprende a conocer los grandes cuerpos en los pequeños.
- XIV. Me imagino el vasto recinto de las ciencias como un inmenso campo en el que existen lugares iluminados y lugares oscuros. Nuestros trabajadores deben tender a agrandar los lugares iluminados a multiplicar su número. Lo primero corresponde al genio que crea, lo segundo a la sagacidad que perfecciona.
- XV. Disponemos de tres medios principales la observación toma nota de los hechos, la reflexión los combina, el experimento verifica el resultado de la combinación. Es indispensable que la observación de la Naturaleza sea asidua, que la reflexión sea profunda, y que el experimento sea exacto. Muy pocas veces están reunidos los tres medios; por ello son tan escasos los genios creadores.
- XVI. El filósofo, que percibe con frecuencia la verdad, como el político poco hábil percibe la ocasión, esto, es por casualidad, afirma que es imposible hacerlo en todo momento. Es preciso confesar que, entre los experimentadores hay cantidad de poco afortunados; unos emplean toda su vida en observar los insectos, y no ven nada nuevo; otros, con menos trabajo, descubren tal vez el pólipo o el pulgón hermafrodita.
- XVII. ¿Han faltado hombres de genio en el Universo? De ningún modo. ¿Ha habido en ellos carencia de meditación y estudio? Tampoco. La historia de las ciencias es pródiga en nombres ilustres; la faz de la tierra está cubierta de monumentos de nuestros trabajos. ¿Cómo se explica que poseamos tan escasos conocimientos precisos? ¿Por qué fatalidad las ciencias han registrado tan pocos progresos? He indicado ya la respuesta a tales cuestiones. Las ciencias abstractas han ocupado mucho tiempo, con escaso fruto, a los mejores ingenios; o bien no se ha estudiado lo que importaba saber, o no ha habido método en los estudios; las palabras lo han alargado indefinidamente y el conocimiento de las cosas ha seguido siendo rudimentario.
- XVIII. La manera verdadera de filosofar hubiera sido aplicar el entendimiento al entendimiento; el entendimiento y el experimento a los sentidos; los sentidos a la Naturaleza; la Naturaleza a la investigación de los instrumentos a la perfección de las Artes, las cuales lo harían llegar al pueblo para enseñarle a respetar la filosofía.
- XIX. No hay sino un medio de hacer aceptable la filosofía a los ojos del vulgo: es mostrarla acompañada de la utilidad. El vulgo interroga siempre: “¿Para qué sirve esto?”. Hay que procurar no tener que responderle: “Para nada”. No sabe apreciar que lo que ilumina al filósofo y lo que a él le sirve son dos cosas muy distintas, puesto que el entendimiento

del filósofo es atraído frecuentemente por lo inútil, sin cuidarse de lo que reporta utilidad.

- XX. Los hechos, cualquiera que sea su naturaleza, constituyen la verdadera riqueza del filósofo. Pero uno de los prejuicios de la filosofía racional consiste en tratar de hallar el enlace de los hechos en lugar de observar otros nuevos; de igual manera que el que no sabe contar su dinero es tan pobre como el que de todo carece.
- XXI. Compilar y relacionar los hechos, son dos tareas penosas que los filósofos se han repartido. Unos emplean su vida en procurar materiales; son los obreros útiles y laboriosos; otros, orgullosos arquitectos, se apresuran a construir. Pero el tiempo ha hecho caer hasta el presente casi todos los edificios de la filosofía racional. El obrero aporta, con más o menos rapidez, los elementos necesarios para el costoso edificio, que pronto amenaza ruina, quedando más tarde entremezclados los materiales, hasta que otro genio temerario idea una nueva combinación. ¡Dichoso el filósofo sistemático al que la Naturaleza dote, como a Epicuro, Lucrecio, Aristóteles y Platón, de una poderosa imaginación, gran elocuencia, el arte de presentar las ideas bajo imágenes brillantes y sublimes! El edificio que construya podrá hundirse un día; pero su estatua quedará incólume entre las ruinas, y la piedra desprendida de la montaña no la derribará, porque sus pies no serán de arcilla.
- XXII. El entendimiento tiene sus prejuicios; los sentidos su incertidumbre; los instrumentos su imperfección. Los fenómenos son infinitos; las causas ocultan; las formas, transitorias. No disponemos de más medio, en contra de tantos obstáculos como hallamos en nosotros y nos opone la Naturaleza, que de una experiencia lenta, una reflexión limitada. Estas son las palancas con las cuales la filosofía se ha propuesto levantar el mundo.
- XXIII. Hemos distinguido dos clases de filosofía: la experimental y la racional. Una tiene los ojos vendados, anda siempre a tientas, recoge todo lo que se halla al alcance de sus manos, y encuentra al fin cosas preciosas. La otra trata de formar con los materiales de la primera un faro que la ilumine; pero este último ha sido inútil hasta el presente. La experiencia multiplica hasta el infinito sus movimientos, en actividad continua, emplea en descubrir fenómenos el tiempo que la razón utiliza en buscar analogías. La filosofía experimental no sabe cuál será el resultado de su trabajo, pero trabaja incansablemente. Por lo contrario, la filosofía racional estudia las probabilidades y enuncia de inmediato las consecuencias.

# Johann Gottfried Herder

## Otra filosofía para la historia de la humanidad<sup>85</sup>

(SELECCIÓN)

Cuantas más cosas revelan las investigaciones sobre la historia de los pueblos más antiguos, sobre sus migraciones, su lengua, sus costumbres, inventos y tradiciones, tanto más aumenta con cada nuevo descubrimiento la verosimilitud de que toda la especie tenga un mismo origen. Nos acercamos progresivamente al clima feliz en el que una pareja humana, bajo la más suave influencia de la providencia creadora y asistida por las más favorables circunstancias en derredor suyo, urdió el hilo que después se extendió tan confusamente a lo largo y a lo ancho del mundo; nos acercamos, pues, al punto en el que todos los primeros azares pueden considerarse como disposiciones de una maternal providencia para desarrollar los dos tiernos gérmenes de la especie entera con toda la selección y previsión que siempre tenemos que suponer en el creador de una especie tan noble y en su visión, que abarca siglos y eternidad.

Naturalmente, esos primeros desarrollos fueron tan simples, tiernos y maravillosos, como los que vemos en todas las creaciones de la naturaleza. La semilla cae en la tierra y muere: el embrión se forma ocultamente, como apenas lo aceptarían los cristales del filósofo *a priori*, y aparece completamente formado. La historia del primer desarrollo de la especie humana, tal como lo describe el libro más antiguo, puede parecer tan breve y apócrifa, que no nos atrevemos a presentarnos con ella ante el espíritu filosófico de nuestro siglo; lo maravilloso y oculto es lo más odiado por este espíritu. Precisamente por ello es verdadera dicha historia. Una sola observación, por tanto: ¿no parece hacer falta incluso a los ojos de topo de este siglo ilustrado, una vida más larga, una naturaleza activa más tranquila y coherente, en una palabra, una época heroica de los tiempos patriarcales, para imprimir para siempre en los padres de toda la posteridad las primeras formas de la especie humana, cualesquiera que fuesen? Ahora no hacemos más que ir de paso por el mundo; sombras sobre la tierra. Todo lo bueno y lo malo que traemos (y traemos poco porque lo recibimos todo cuando llegamos aquí) estamos destinados, de ordinario, a llevárnoslo de nuevo: nuestros años,

<sup>85</sup> Tomado de Herder: *Obra Selecta*, Ediciones Alfaguara, S. A.



nuestro historial, nuestros modelos, nuestras empresas, nuestras impresiones, el conjunto de nuestra obra en la tierra, se reducen al sueño inconsistente de una vigilia, ¡palabrería! Tú les haces ir... Si tenemos en cuenta la provisión de fuerzas y habilidades que encontramos desarrolladas de antemano; la rápida circulación de nuestros humores y emociones; las épocas de nuestra vida y los planes ideados, cada uno de los cuales se apresura a perseguir y destruir al otro, como las burbujas de agua; la relación —tan a menudo discorde— entre fuerza y reflexión, entre capacidad y sagacidad, entre disposición y buen corazón, elementos que siempre caracterizan un siglo de decadencia; si tenemos en cuenta que en todo esto se revelan el propósito y la ponderada sabiduría capaces de moderar y dar firmeza a la gran masa de energías infantiles por medio de una vida corta y carente de fuerza ¿no era igualmente necesaria aquella primera vida tranquila, aquella eterna vida vegetal y patriarcal, como único medio de que las primeras inclinaciones, costumbres e instituciones echaran raíces firmes? ¿Cuáles eran esas inclinaciones? ¿Cuáles iban a ser? Las más naturales, las más fuertes, las más sencillas, el fundamento eterno de la educación humana a través de los siglos: sabiduría, en lugar de ciencia; temor de Dios, en lugar de sabiduría; amor a los padres, amor entre los esposos, amor a los hijos, en lugar de cortesías y desenfreno moral; orden en la vida, dominio y gobierno divino en la casa, modelo de todo orden y organización social: en todo esto el más sencillo gozo humano, pero, a la vez, el más profundo. ¿Cómo podría todo ello, no diré formarse, sino simplemente prefigurarse, desarrollarse, a no ser mediante aquel poder sereno y eterno del modelo y de una serie de modelos que impusieran el dominio en torno suyo? A juzgar por nuestras actuales formas de vida, todo invento se habría perdido cien veces, se habría esfumado y evadido como una ilusión. ¿Qué menor de edad iba a adoptarlos, qué persona iba a obligarle a que lo hiciera, cuando ella misma se había vuelto menor demasiado pronto? Los primeros lazos de la humanidad se deshicieron, pues, en el origen; o mejor, ¿cómo hubiesen podido convertirse esos hilos tan finos y cortos entonces en los fuertes lazos a falta de los cuales la especie humana sigue disolviéndose todavía hoy, después de milenios de formación, y ello tan sólo por debilitarlos? No, con trémulo gozo estoy allí, ante el sagrado cedro de un padre del mundo. En derredor suyo se levantan ya centenares de jóvenes árboles en flor, bello bosque de la posteridad, de la inmortalización. Pero he ahí que el viejo cedro sigue floreciendo; sus raíces se extienden en un amplio radio, y sostiene el joven bosque entero con la savia y la fuerza que extrae de su raíz.

¿De dónde ha tomado el patriarca sus conocimientos, sus inclinaciones y costumbres, qué son éstas y cuál es su escaso número? Sea de ello lo que sea, alrededor suyo se ha formado y afirmado un mundo y una posteridad conforme a tales inclinaciones y costumbres por la sola visión serena, poderosa y eterna, de su ejemplo divino. ¡Dos milenios eran sólo dos generaciones! Sin embargo, aun prescindiendo de ese heroico comienzo de la formación de la especie humana, ¿qué circunstancias pueden idearse, a la vista de las ruinas de la historia universal y del fugaz razonamiento volteriano sobre la misma, para atraer, formar y afirmar las primeras inclinaciones del corazón humano, a no ser las que encontramos efectivamente aplicadas en las más remotas tradiciones de nuestra historia? La vida pastoril en el más bello clima del mundo, donde la naturaleza satisface espontáneamente las necesidades del hombre; la vida a la vez serena y nómada de la paternal tienda patriarcal, con todo lo que ella ofrece y lo que sustrae a la vista; el conjunto de necesidades de entonces, de ocupaciones y diversiones, además de todo lo que, según la fábula o la historia, intervenía para dirigir esas

ocupaciones y diversiones, piénsese todo eso en su luz natural y viva: ¡qué selecto jardín divino para la educación de las primeras y tiernas plantas humanas! Mira ese hombre lleno de fuerza y de sentimiento de Dios, pero que siente de forma tan íntima y serena cómo sube la savia en el árbol, cómo el instinto, que distribuido de mil maneras distintas entre las criaturas, actúa en cada una de ellas con toda la fuerza de que es capaz ese impulso natural, sereno y sano, concentrado en ellas. El mundo entero, lleno de bendición, en derredor suyo; una grande y valerosa familia del padre de todos; este mundo en su panorama diario; a él se halla ligado por necesidad y placer; ante él se esfuerza con su trabajo, su previsión y su benévola protección. Bajo este cielo, en este elemento de fuerza vital, ¡qué forma de pensar, qué corazón tenía que formarse! Grande y alegre como la naturaleza; sereno y valiente como ella en todo su proceder; vida larga, gozo espontáneo, exento de cualquier análisis, división de la jornada en virtud del reposo y la fatiga, aprendizaje y retención de lo aprendido: he ahí lo que era el patriarca por sí solo. ¿Por sí solo? ¿Dónde era más íntima la bendición divina a través de la naturaleza entera que en la imagen de la humanidad, tal como esa imagen se siente y se desarrolla: en la mujer, creada para él; en el hijo, hecho a imagen suya; en la especie divina que llenaría el contorno de la tierra después de él? La bendición de Dios era su bendición, como eran suyos aquellos a quienes regía, aquellos a quienes educaba; suyos eran los hijos y los hijos de los hijos hasta la tercera y la cuarta generación, todos los cuales eran dirigidos por él religiosa, recta, ordenada y felizmente. Tal vez era el ideal, sin coerciones, de un mundo patriarcal hacia el que toda la naturaleza empujaba; fuera de él no era posible pensar un objetivo en la vida, un momento de bienestar o de aplicación de energía. ¡Dios, qué estado para formar la naturaleza en las inclinaciones más simples, sencillas, necesarias y agradables! Ser humano, hombre, mujer, padre, madre, hijo, heredero, sacerdote de Dios, regente y padre de familia, tenía que formarse para todos los milenios. Eternamente, aparte del reino milenario y de las fantasías poéticas, eternamente será el país de los patriarcas y la tienda patriarcal la época dorada de la humanidad en su niñez.

A este mundo de inclinaciones corresponden incluso circunstancias que nosotros, engañados por nuestra época, solemos imaginar excesivamente extrañas y terribles, cosa que podría mostrar una inducción tras otra. Hemos aislado un despotismo oriental partiendo de los fenómenos más exagerados y violentos que se manifiestan en unos imperios en decadencia las más de las veces, en unos imperios que no hacen con su despotismo sino erizarse con el postrer terror de muerte (precisamente así ponen de manifiesto su agonía).

Desde el punto de vista de nuestro pensamiento (y quizá sentimiento) europeo, nada más terrible puede mentarse que el despotismo. Por ello produce consuelo apartarlo de sí y llevarlo a lugares donde no era seguramente la cosa terrible que imaginamos desde nuestra situación.<sup>86</sup> Es posible que en la época patriarcal sólo reinara el prestigio, el arquetipo, la autoridad y que, por ello mismo, fuese el miedo, según la sarta lingüística de nuestra política, el resorte de ese régimen. No te dejes confundir por la palabra del filósofo especialista;<sup>87</sup> mira antes de qué no prestigio y de qué miedo se trata. ¿No hay en la vida humana una edad en la que aprendemos nada me-

<sup>86</sup> Boulanger: *Du despotisme oriental*; Voltaire: *Philosophie de l'histoire, De la tolérance*, etc.; Helvetius: *De l'esprit*, discours III, etcétera.

<sup>87</sup> La masa de seguidores de Montesquieu y el *imitatorum servum pecus*.

diante la seca y fría razón y en la que aprendemos todo por inclinación, por formación, de acuerdo con la autoridad, en la que no tenemos, oídos ni sentido ni alma para la especulación y el razonamiento acerca del bien, la verdad, la belleza, una época en que lo tenemos todo, en cambio, para los llamados prejuicios e impresiones de la educación? Pero mira qué fuertes, profundos, útiles y eternos son esos llamados prejuicios, entendidos sin *Barbara, Celarent*, sin ir acompañados de pruebas de derecho natural. Son los pilares de todo cuanto deberá ser construido más adelante, o más bien el germen de todo lo que viene después de forma más débil, por muy glorioso que sea el nombre que lleve (todo el mundo razona de acuerdo con sus sensaciones); son, pues, los rasgos más fuertes, los que duran eternamente, los que son casi obra de Dios, los que nos hacen dichosos o desgraciados, los que no dejan abandonados de todo si nos abandonan ellos. Mira lo que es indispensable en la niñez de cada hombre en particular no lo es menos, con seguridad, en la infancia de la especie humana entera. Lo que llamas despotismo, en su germen más tierno era sólo autoridad paterna para regir la familia y la tienda. Mira cuántas cosas hizo de las que tú ahora, con toda su fría filosofía del siglo, tendrías que prescindir. Mira cómo, si bien no demostró qué era lo recto y bueno, o parecía al menos tal, lo fijó en formas eternas, con un brillo de divinidad y de amor paterno, con una dulce envoltura de costumbre primitiva, con todo lo vivo de las ideas infantiles de su mundo, con todo el gozo primero de la humanidad, transformándolo por hechizo en un recuerdo que no tiene igual en el mundo. ¡Qué necesario era, qué bueno y útil para toda la humanidad! Así se colocaban las primeras piedras, y no podían ponerse de otro modo, no podían ponerse tan fácil y profundamente. Ahí están. Siglos enteros han edificado sobre ellas; las tormentas históricas las han inundado con desiertos de arena, como el pie de las Pirámides, pero no han sido capaces de conmovérlas. Ahí siguen todavía, y es una suerte, pues todo se apoya en ellas.

Oriente, con razón has sido elegido tierra de Dios. La fina sensibilidad de esas regiones, con su imaginación ágil y voladora, que tanto gusta de vestirlo todo con ropaje divino; el respeto ante todo aquello que significa poder, prestigio, sabiduría, fuerza, huella de Dios y, a la vez, una sumisión infantil que en ellos se une al sentido de respeto de forma incomprensible para nosotros, los europeos; el estado de indefensión, la diseminación y amor a la paz, semejante a la vida que los pastores quieren vivir dulcemente, sin esforzarse, en una llanura de Dios; todo ello ha servido de instrumento, claro está, al posterior despotismo de los conquistadores, hasta el punto de que el despotismo será tal vez eterno en Oriente y que ninguno ha sido hasta ahora derribado por fuerzas extranjeras. Al no hallar resistencia, al haberse extendido enormemente, tenía que caer por sí mismo, por su propio peso. De todos modos, ese despotismo ha dado lugar también a menudo a los efectos más horribles y, como dirá el filósofo, el más horrible de todos es que un oriental, en cuanto tal, apenas puede tener idea apropiada de una mejor constitución humana. Pero dejando todo esto para más tarde y aceptándolo: ¿no era precisamente el oriental, con su tierno sentido infantil, el más feliz y dócil aprendiz bajo el dulce gobierno paternal del comienzo? Todo sabía a leche materna y vino paterno. Todo se conservaba en el corazón infantil, y allí recibía el sello de la autoridad divina. El espíritu humano adquirió las primeras formas de sabiduría y de virtud con una simplicidad, una fuerza y una grandeza que —para decirlo sin rodeos— ahora, en nuestro filosófico y frío mundo europeo, no tienen equivalente ninguno, absolutamente ninguno. Si las tomamos a burla y las negamos es precisamente porque somos tan incapaces de comprenderlas, de sentirlas, y no digamos de gustarlas; he ahí la mejor prueba.

La religión formaba indudablemente parte de todo ello, o mejor, era “el elemento en el que todo vivía”. Aun dejando a un lado toda impresión divina en la creación y primer cuidado de la especie humana (el cuidado de los padres es tan necesario al todo como lo es a cada niño individualmente después de nacer); aun dejando a un lado que el anciano, el padre, el rey, representaban a Dios con tanta naturalidad, al igual que la obediencia a la voluntad paterna, el apego a las viejas costumbres y la respetuosa sumisión a la señal del superior, el cual conservaba el recuerdo de los viejos tiempos,<sup>88</sup> iban unidos a una especie de sentimiento infantil de religiosidad; aun dejando a un lado todo esto, ¿era necesario, como lo pensamos con tanta seguridad desde el espíritu y el corazón de nuestra época,<sup>89</sup> que fuesen impostores y malvados los que impusieron tales ideas, los que las inventaron astutamente e hicieron de ellas un uso furiosamente abusivo? Es posible que, como elemento de nuestras acciones, ese sentimiento religioso sea, tanto interna como externamente, vergonzoso y nocivo en grado sumo para nuestra época erudita, para nuestra incrédula constitución. (Desgraciadamente, creo que con tal sentimiento ocurre algo más todavía, que es imposible.) Seguro que, si apareciesen ahora, los mensajeros de Dios serían impostores y personas malintencionadas. ¿No ves que el espíritu del tiempo, del país, de la etapa de la especie humana, era completamente distinto? En todos los países, la más antigua filosofía y forma de gobierno ha tenido que ser originariamente teología, y ello de forma tan natural. El hombre se asombra de todo antes de verlo; sólo a través de la admiración llega a la idea clara de lo verdadero y de lo bello; sólo mediante sumisión y obediencia alcanza la primera posesión del bien; lo mismo ocurre seguramente con la especie humana. ¿Has enseñado acaso la lengua a un niño partiendo de la gramática filosófica? ¿Le has enseñado a andar partiendo de la más abstracta teoría del movimiento? ¿Ha sido necesario hacerle entender el más fácil o el más difícil deber presentándole una demostración de la doctrina moral? ¿Acaso es permisible tal procedimiento, acaso es posible? Afortunadamente, no es ni lo uno ni lo otro. Ésa tierna naturaleza ignorante y, por ello, deseosa de todo; crédula y, por eso, capaz de toda impresión; llena de compasión y, por tal razón, con tendencia a ser llevada a todo lo bueno; comprendiéndolo todo con imaginación, asombro y admiración, pero, precisamente por ello, apropiándose de todo de forma tanto más firme y admirable. “En su tierno corazón fe, amor y esperanza”. ¿Criticarás acaso la creación de Dios? ¿O es que no ves en cada uno de los llamados defectos tuyos el vehículo, el único vehículo, de todo bien? ¡Qué insensato querer grabar en esa ignorancia y admiración, en esa imaginación y respeto, en ese entusiasmo y sentido infantil, las más negras formas diabólicas de tu siglo, la falsedad y la estupidez, la superstición y la esclavitud, las cuales pretenden inventar un ejército de sacerdotes satánicos y de tiranos fantasmas que sólo existen en tu alma! ¡Qué necesidad mil veces mayor aún sería que pretendieras ofrecer generosamente a un niño tu deísmo filosófico, tu virtud y tu honor estéticos, tu amor a los pueblos en general, lleno de tolerante sometimiento, explotación e ilustración, de acuerdo con el elevado gusto de tu época! ¿A un niño? ¡Oh, tú, el peor, el más imprudente de los niños! Así le arrebatarías sus mejores inclinaciones, la dicha y el apoyo básico de su naturaleza. Si tu plan insensato se realizara, harías de ese niño la cosa más insoportable del mundo: un anciano de tres años. Nuestro siglo ha escrito el nombre “filosofía” sobre su frente con agua fuerte que parece manifestar su fuerza en lo profun-

<sup>88</sup>Montesquieu: *Esprit des lois*, I, 24, 25.

<sup>89</sup>Voltaire: *Phil. de l'hist.*; Helvetius, Boulanger, etcétera.

do de la cabeza. Me he visto, pues, obligado, aunque a disgusto y con repugnancia, a corresponder con un vistazo a la ojeada de esta crítica filosófica de los tiempos más antiguos que, como se sabe, abunda ahora en toda filosofía de la historia y en toda historia de la filosofía, sin que me parezca necesario ocuparme de las consecuencias de lo uno ni de lo otro. Ahora, lector, vete y siente la pura naturaleza oriental que tanto tiempo se ha conservado, después de miles de años; vivifícala desde la historia de los tiempos más antiguos y descubrirás inclinaciones que sólo podían desarrollarse en esa tierra, según esa forma, en orden a los grandes objetivos de la providencia respecto a la especie humana. ¡Qué cuadro, si pudiese ofrecértelo tal como fue!

\* \* \*

\* \* \*

I. Nadie en el mundo siente más que yo la debilidad de las caracterizaciones generales. Pintamos un pueblo entero, una época, una región, ¿a quién hemos pintado? Resumimos los pueblos y las épocas que se suceden en una alternativa infinita, como las olas del mar, ¿a quién hemos pintado? ¿A quién se refiere la palabra que describe? En definitiva, no los resumimos más que con una palabra general con la que cada uno piensa y siente acaso lo que quiere. ¡Imperfecto medio de descripción! ¡Con qué facilidad podemos ser entendidos de forma equivocada!

¿Quién ha observado que es imposible expresar la peculiaridad de un ser humano, señalar su distintivo distinguiéndolo, el modo como siente y vive, la diferente y peculiar manera de apropiarse de todas las cosas una vez que su ojo las ve, que su alma las compara, que su corazón las siente? ¡Qué profundidad reside simplemente en el carácter de una nación! Por muy a menudo que la hayamos percibido y nos hayamos asombrado de ella, huye de la palabra y, al menos en ésta, ocurre tan pocas veces que todo el mundo reconozca que la comprende y comparte. Si es así, ¿qué sucederá al pretender abarcar el océano de todos los pueblos, épocas y países, al pretender resumirlos en una mirada, en un sentimiento, en una palabra? ¡Pálidos e incompletos reflejos las palabras! A ellas debiera seguir, o bien preceder, el cuadro completo y vivo del modo de vida, de las costumbres, necesidades y peculiaridades del país y de su cielo. Para sentir una sola tendencia o acción de una nación, para sentir el conjunto de las mismas, debiera comenzarse por simpatizar con esa nación, encontrar una palabra en cuya plenitud pensáramos todo eso; de lo contrario, leemos... una palabra.

Todos nosotros pensamos poseer aún hoy los instintos paternos, familiares y humanos del oriental; pensamos ser capaces de conservar la fidelidad y el celo artístico del egipcio, la actividad fenicia, el amor a la libertad de los griegos, el alma fuerte de los romanos. ¿Quién no cree sentirse dispuesto a todo ello si el tiempo y la ocasión...?; pero mira, lector, ahí es donde nos encontramos. El más cobarde malvado sigue indudablemente poseyendo una lejana disposición y capacidad para convertirse en héroe generoso, pero entre éstas y “el sentimiento completo del ser, de la existencia según ese carácter” [...] ¡un abismo! Por lo tanto, aunque no te faltara más que el tiempo y la ocasión para transformar en habilidad y en instinto genuino tu disposición para seguir al oriental, al griego, al romano, ¡un abismo! No se trata más que de instintos y de habilidades. Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos más indiferentes; para compartir tales cosas, no basta que respondas de palabra;

introdúcete en la época, en la región, en la historia entera; sumérgete en todo ello, sintiéndolo; sólo así te hallas en camino de entender la palabra, pero de esta forma se desvanecerá también el pensamiento, “como si tú mismo fueses todo eso tomado en particular o en su conjunto”. ¿Tú todo eso en su conjunto? ¿Tú quintaesencia de todas las épocas y de todos los pueblos? Ello pone de manifiesto, por sí solo, la insensatez de la pretensión.

¡Carácter de las naciones! Sólo los datos de su constitución y de su historia deben decidir. Aparte de las inclinaciones que asignas a un patriarca, ¿no tuvo, no pudo tener acaso otras distintas? A ambas preguntas respondo simplemente: por supuesto que sí; por supuesto que tuvo otras, rasgos secundarios que se desprenden por sí solos de lo que he dicho o de lo que no he dicho, rasgos que yo conozco en la palabra, y conmigo quizá otros que tienen presente la historia patriarcal; es preferible que pueda tener otros muchos rasgos, en otro lugar, conforme a la época, al progreso de la cultura, bajo otras circunstancias. ¿Por qué no iban a ser elegantes hombres de nuestro siglo un Leónidas, un César, un Abraham? ¿Por qué no podrían serlo? ¡Pero no lo fueron! De esto se trata; sobre ello hay que preguntar a la historia.

Así me dispongo igualmente a las insignificantes contradicciones extraídas del gran detalle de los pueblos y de las épocas: que ningún pueblo continuó siendo lo que fue, ni podía serlo; que cada uno, al igual que todo arte y toda ciencia —¿y qué excepción hay en el mundo?—, ha tenido su período de auge, de florecimiento y de decadencia; que cada uno de esos cambios no ha durado más que el tiempo que la rueda del destino humano podía otorgarle; que, finalmente, no hay en el mundo dos momentos que sean idénticos; que, consiguientemente, tampoco los egipcios, ni los romanos, ni los griegos, fueron iguales en todo tiempo. Me estremezco pensando en las objeciones que pueden presentar a este respecto las personas sabias, especialmente los conocedores de la historia. Grecia se componía de múltiples países: atenienses y beocios, espartanos y corintios, estaban muy lejos de ser iguales. ¿No se practicaba ya en Asia la agricultura? ¿No llegaron los egipcios a comerciar tan bien como los fenicios? ¿No fueron los macedonios tan conquistadores como los romanos? ¿No fue acaso Aristóteles una cabeza tan especulativa como Leibniz? ¿No superaban en bravura a los romanos nuestros pueblos nórdicos? ¿Eran todos los egipcios, griegos y romanos iguales, lo son todas las ratas y ratones? ¡No! Pero son ratas y ratones.

¡Cuán fastidioso tiene que ser hablar a un público donde constantemente hay que soportar tales objeciones y otras más fastidiosas todavía —y en qué tono son expuestas— de parte de los que gritan (los que piensan guardar silencio), para tener que soportar, a la vez, que las repita en seguida el gran rebaño de carneros que no distingue su derecha de su izquierda. ¿Puede haber un cuadro general sin subordinar unas cosas a otras y ordenarlas entre sí? ¿Puede haber una amplia perspectiva sin cierta elevación? Si te acercas mucho al cuadro, si haces cortes en él, si te fijas sólo en ese grumo de pintura, nunca verás el conjunto del cuadro, ¡lo que menos verás será el cuadro! Si tu mente está vertida hacia un grupo por el que te has chiflado, ¿puede abarcar tu mirada un conjunto de épocas tan distintas, puede ordenarlas, seguir las dulcemente? ¿Eres capaz de aislar en esa escena los efectos principales, de seguir plácidamente los acontecimientos que ocurren? ¿Y sabes ahora darles el nombre? Si eres incapaz de todo ello, si la historia centellea y vacila ante tus ojos; si se convierte en una maraña de escenas, pueblos y períodos, comienza por leer y aprende a ver. Además, sé, como lo sabes tú, que todo cuadro general, todo concepto universal, es pura abstracción. Sólo el creador es capaz de concebir la unidad global de todas



y cada una de las naciones, con toda su variedad, sin que ésta sea motivo para que desaparezca la unidad.

II. Fuera, pues, esas objeciones que son erróneas en su propósito y en su punto de vista y situémonos en el objetivo de la gran secuencia global. ¡Qué miserables son “no pocos juicios de moda en nuestro siglo, extraídos de meros conceptos generales de la escuela, en relación con las preferencias, las virtudes y la felicidad de naciones tan lejanas y distintas”!

La naturaleza humana no es una divinidad espontáneamente orientada hacia el bien; tiene que aprenderlo todo, desarrollarse progresivamente y avanzar paso a paso en una lucha constante. Naturalmente, de esta forma se desarrollará, sobre todo, o únicamente, en los aspectos desde los cuales es motivada hacia la virtud, la lucha o el progreso. Hasta cierto punto, toda perfección humana es, pues, de una nación, de un siglo, y, considerada con la mayor exactitud, de un individuo. No se desarrolla más que aquello a lo que la época, el clima, la necesidad, el mundo, el destino, dan lugar; lo otro queda descartado; las inclinaciones o aptitudes latentes en el corazón nunca pueden convertirse en habilidades prácticas. La nación puede poseer, pues, las más sublimes virtudes, por un lado, mientras, por el otro, tiene deficiencias y excepciones, ofrece contradicciones e incertidumbres que producen asombro. Pero sólo lo producen en quienes llevan la imagen ideal de virtud extraída del manual de su propio siglo y tienen la suficiente filosofía como para pretender hallar toda la tierra en un pedazo de ésta; no lo producen en nadie más. Para todo aquel que quiere conocer el corazón humano a partir del aspecto de sus circunstancias vitales esas excepciones y contradicciones son perfectamente humanas; se trata de una proporción de fuerzas y de inclinaciones tendentes a un objetivo que, sin aquéllas, jamás podría ser alcanzado; no son, pues, excepciones, sino reglas.

Es posible, amigo mío, que aquella infantil religión oriental, aquel apego al tierno sentimiento de la vida humana, dieran lugar, por otro lado, a debilidades que tú condenas a la luz de modelos procedentes de otras épocas. Un patriarca no puede ser un héroe romano, un corredor griego o un comerciante de la costa, como no puede ser tampoco aquello a que artificialmente lo elevaría el ideal de tu cátedra o de tu capricho, para elogiarlo después falsamente o censurarlo duramente. Es posible que, a la luz de modelos posteriores, ese patriarca te parezca miedoso, lleno de temor ante la muerte, débil, ignorante, inactivo, supersticioso y, si la bilis no se te sube a los ojos, repugnante; es aquello que Dios, el clima, la época y el estadio alcanzado en aquel período, podían hacer de él: un patriarca. Por consiguiente, en comparación con lo que perderán las épocas posteriores, posee inocencia, temor de Dios, sentimiento humanitario, propiedades en virtud de las cuales será eternamente un Dios para todos los tiempos venideros. El egipcio puede ser tenido por servil y esclavo, por un animal de tierra, por supersticioso y triste, por duro frente a los extranjeros, por un producto de la costumbre maquinal, bien sea en contraste con el ágil griego que lo configura todo bellamente, bien sea en contraste con el amigo del hombre —de acuerdo con el elevado gusto de nuestra época—, el cual lleva toda la sabiduría en su mente y todo el mundo en su corazón. ¡Qué figura! Pero toma también ésa infatigable paciencia, esa fidelidad, esa tranquilidad vigorosa del egipcio: ¿puedes acaso compararlas con la amistad juvenil de los griegos, con su juvenil galanteo en torno a todo lo bello y agradable? ¿Vas a desconocer, una vez más, la ligereza griega, su jugueteo con la religión, su falta de cierto amor, de disciplina y honradez, cuando deseas adoptar el ideal de no sé quién? ¿Podían acaso desarrollarse aquellas perfecciones a ese nivel y a ese



grado sin tales defectos? La misma providencia, ¿lo ves?, no lo ha exigido. No ha querido sino alcanzar su objetivo cambiando, promoviendo el surgimiento de nuevas fuerzas y la desaparición de otras. ¿Acaso lo sabes mejor que ella, tú, filósofo de la tierra nórdica, con el pesabebés de tu siglo en la mano?

Sentencias laudatorias y críticas que nosotros derramamos sobre el mundo entero, procedentes del pueblo que nos resulta favorito en la antigüedad, del pueblo del que nos hemos enamorado, ¿qué derecho os asiste? Aquellos romanos fueron capaces de ser lo que no fue nación alguna, de hacer lo que nadie hará de nuevo: eran romanos. Se hallaban en lo alto de una cumbre y todo era valle en torno suyo. En esa altura se encontraban desde su juventud, eran educados en el sentido romano y actuaban en conformidad con él. ¿Qué hay en ello de asombroso? ¿Qué hay de asombroso en que un pequeño pueblo de pastores y labradores en un valle de la tierra no se convirtiera en una fiera de hierro capaz de actuar como los romanos? ¿Qué tiene de extraño que esos pueblos, a su vez, poseyeran virtudes de las que carecía el más noble romano, que éste, acosado por la necesidad desde su altura, fuera capaz de cometer a sangre fría crueldades que el pastor, desde su pequeño valle, no acogía en su alma? En la cumbre de aquella gigantesca máquina el sacrificio humano era, lamentablemente, unas veces algo carente de importancia; otras, una necesidad; otras (¡pobre humanidad, qué estados eres capaz de adoptar!), una obra de caridad. La misma máquina que hizo posible tan considerables vicios fue la que elevó las virtudes a tal altura, la que extendió de tal forma su radio de influencia. ¿Es capaz la humanidad, en su estado actual, de perfección pura? La cima y el valle son colindantes. Alrededor de los nobles espartanos viven ilotas inhumanamente tratados. El triunfador romano, teñido de rojo divino, está también, aunque de forma invisible, teñido de sangre: el robo, el crimen, los placeres, pululan alrededor de su carro; delante de él, la opresión; detrás de él, la miseria y la pobreza. En este sentido igualmente, los defectos y las virtudes siempre se hallan, pues, juntos en la cabaña del hombre.

Evocar en su esplendor sobrehumano al pueblo favorito de la tierra es una bella poesía; ésta es, además, útil, ya que el hombre se ennoblece con los bellos prejuicios. Ahora bien, si el poeta es un historiador, un filósofo como pretenden serlo la mayoría, si intenta modelar todas las épocas de acuerdo con la forma exclusiva de su tiempo —a menudo muy pequeña y débil—, ¿qué sois a la luz de la verdad vosotros, Hume, Voltaire, Robertson, clásicos fantasmas del crepúsculo?

Indudablemente con intención elevada, la culta sociedad de nuestra época<sup>90</sup> propuso la pregunta siguiente: “¿Cuál ha sido el pueblo más feliz de la historia?”. Si entiendo bien la pregunta, si no se halla fuera del horizonte de las respuestas humanas, sólo sé decir que en una determinada época y bajo determinadas circunstancias cada pueblo tuvo un momento de felicidad así, o bien no la hubo en absoluto. En efecto, la naturaleza humana no es, por su parte, un vaso de felicidad absoluta, independiente, inmutable, a la manera como la define el filósofo, pero acoge siempre toda la felicidad de que es capaz; es un barro dúctil, susceptible de adoptar diversas formas en las situaciones, necesidades y agobios más distintos; la misma imagen de la felicidad cambia con cada situación (¿y en qué otra cosa consiste sino en la suma

<sup>90</sup> Esos señores deben haber tenido un ideal terriblemente elevado, pues, que yo sepa, jamás han encontrado cumplido ninguno de sus objetivos filosóficos.

de “deseos satisfechos, de objetivos realizados y de necesidades dulcemente superadas”, todo lo cual toma una forma distinta según el país, el tiempo y el lugar?) En el fondo, toda comparación resulta, pues, dudosa. Tan pronto como ha cambiado el sentido íntimo de la felicidad, la inclinación, tan pronto como las circunstancias y necesidades externas forman y fortalecen un sentido distinto, ¿quién puede comparar la distinta satisfacción de sentidos distintos en mundos distintos: el pastor y el padre oriental, el agricultor y el artista, el marinero, el corredor de competiciones, el vencedor del mundo? Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma; esta felicidad no reside ni en la corona de laureles, ni en el abundante rebaño, ni en el barco mercante, ni en las banderas capturadas, sino en el alma que ha adquirido esas cosas, que aspiraba a ellas, que las ha conseguido y no quería sino conseguirlas.

La buena madre ha tenido igualmente su oportuna previsión. Ha puesto en el corazón disposiciones en favor de la diversidad, pero haciéndolas tan poco apremiantes que, simplemente con que algunas se realicen, el alma forma un concierto a partir de los tonos suscitados y no siente los no suscitados sino en la medida en que, aun siendo mudos y oscuros, sirven de apoyo al canto que resuena. Puso en el corazón humano disposiciones orientadas hacia la diversidad, pero una parte de ésta la situó en círculo alrededor nuestro, a nuestra disposición. Moderó la mirada del hombre de forma que, tras un corto período de adaptación, ese círculo se convirtió en horizonte, impidiendo que pudiera ver más allá, que pudiera preguntar por lo que hay más allá. Todo cuanto guarda todavía homogeneidad con mi naturaleza, todo cuanto puedo asimilar, lo deseo para mí, aspiro a ello, me lo apropio. En relación con lo que se halla más allá de eso la benigna naturaleza me ha armado, en cambio, de insensibilidad, frialdad y ceguera. La naturaleza puede hacerme incluso desprecio y aversión, pero no persigue otra cosa que devolverme a mí mismo, que satisfacerme desde el centro que me arrastra. El griego toma del egipcio lo que necesita para sí, al igual que hace el romano respecto del griego; cuando ya está saciado, lo demás cae al suelo, sin que él lo ambicione. O si, en esta configuración de las tendencias nacionales hacia la felicidad de la propia nación la distancia entre pueblo y pueblo es ya excesivamente grande, mira cómo odia el egipcio al pastor, al trashumante, cómo desprecia al irreflexivo griego. Lo mismo ocurre cuando dos naciones poseen inclinaciones y esferas de felicidad que se repelen entre sí: es lo que se llama prejuicio, vulgaridad o nacionalismo limitado. El prejuicio es bueno, en relación con su época, pues hace feliz. Empuja a los pueblos hacia su centro, fortalece los lazos de la raza, hace florecer a esos pueblos en su forma propia, los hace más ardientes y, consiguientemente, más felices en conformidad con sus inclinaciones y objetivos. La nación más ignorante y con más prejuicios suele hallarse en primera línea a este respecto; la época en que se desea emigrar a otro sitio, en que se espera viajar al extranjero, es ya enfermedad, flato, plenitud malsana, presentimiento de la muerte.

III. El tono general, filosófico y filantrópico de nuestro siglo ¿no concede gustosamente a toda nación alejada, a toda época del mundo, aun la más remota, “nuestro propio ideal” de virtud y felicidad? ¿No es de esta forma el juez único capaz de juzgar las costumbres de esas naciones, de condenarlas, de recrearlas bellamente, todo ello según los propios criterios? ¿No está diseminado el bien sobre la tierra? Como una sola forma de la humanidad y una sola región de la tierra era incapaz de abarcarlo, se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora —eterno Proteo— todos los continentes y

todas las épocas; sea cual sea el modo según el cual se mueva y avance, no es mayor la virtud ni la felicidad a la que aspira el individuo; la humanidad sigue siendo simple humanidad; a pesar de ello se hace visible un plan de avance progresivo, ¡mi gran tema!

Los que hasta hoy han intentado desarrollar el avance de los siglos lo han hecho normalmente siguiendo la idea favorita de un progreso hacia una virtud y una felicidad mayores en los sucesivos individuos. Luego se han destacado o se han inventado hechos para confirmarlo; los contraejemplos han sido, en cambio, reducidos o pasados por alto; páginas enteras han sido encubiertas; se han tomado palabras por palabras; ilustración, por felicidad; las ideas más abundantes y refinadas, por virtud. De esta forma, “el progreso general del mundo” se ha convertido en una novela que nadie, al menos el verdadero estudioso de la historia y del corazón humano, creía.

Otros, que vieron el lado desagradable de semejante fantasía y no eran capaces de encontrar nada mejor, descubrieron que vicios y virtudes se sucedían como los climas, que las perfecciones nacían y desaparecían como las hojas de primavera, que las costumbres e inclinaciones humanas volaban y se transformaban como las hojas del destino. Ningún plan, ningún avance, eterna revolución; ¡tejer y destejer, la labor de Penélope! Cayeron entonces en un torbellino; les invadió el escepticismo respecto de la virtud, la felicidad y el destino del hombre; con este escepticismo trenzaron la historia, la religión y la moral. La última moda filosófica, especialmente entre los filósofos franceses,<sup>91</sup> es la duda, la duda presentada en cien formas distintas, pero todas ellas con el deslumbrante título: “De la historia del mundo”, contradicciones y olas del mar; se naufraga, o bien apenas merece ser mencionado lo que de moralidad y de filosofía se salva del hundimiento. ¿No debiera haber un progreso y un desarrollo evidentes, pero en un sentido más elevado del que se había creído? ¿No ves cómo corre ese río, cómo, tras haber nacido en una pequeña fuente, crece, arranca allí materiales, los deposita en otro lugar, serpentea siempre y sigue perforando cada vez más profundamente, pero continúa siendo agua, corriente, gotas, nada más que gotas, hasta que desemboca en el mar? ¿Y si sucediese lo mismo con la especie humana? ¿Ves ese árbol que crece, ves a ese hombre que aspira a elevarse? Tiene que atravesar diversas etapas en su vida, todas ellas en evidente progreso; es un esfuerzo en sucesión continua. Entre cada una de esas etapas hay momentos de reposo aparente, revoluciones, cambios; y, sin embargo, cada una posee en sí misma el centro de su felicidad. El adolescente no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; el sosegado anciano no es más infeliz que el hombre de esfuerzos violentos: el péndulo golpea siempre con la misma fuerza, tanto si alcanza su punto más alto y se esfuerza con tanta mayor rapidez, como si oscila a la mínima velocidad y se aproxima al reposo. A pesar de todo, se trata de un esfuerzo persistente. Nadie está solo en su época, sino que edifica sobre la anterior, que no es más que el cimiento de la época futura, ni pretende ser otra cosa. Así es como se expresa la analogía en la naturaleza, el modelo de Dios que habla en todas sus obras; lo mismo sucede, evidentemente, en la especie humana. El egipcio no podía existir

<sup>91</sup> El iniciador fue el honesto Montaigne; el dialéctico Bayle, un pensador cuyas contradicciones, según los artículos donde se revela su forma de pensar, la del diccionario, no pudieron ser superadas por Crousaz y Leibniz, amplió su difusión en la época. Después, los filósofos más recientes, Voltaire, Hume, los mismos Diderot, dudan de todo con las más osadas afirmaciones de su parte; ¡es el gran siglo de la duda y de las aguas removidas!

sin el oriental; el griego edificó sobre aquél; el romano se levantó sobre las espaldas del mundo entero: hay un verdadero avance, un desarrollo progresivo, aunque ningún individuo haya ganado nada con él. El desarrollo progresa hacia lo grande; se convierte en aquello de lo que la historia superficial tanto se envanece y de lo que muestra tan poca cosa, teatro de una intención rectora sobre la tierra, aunque no veamos su propósito final, teatro de la divinidad, aunque sea sólo a través de las aberturas y los restos de escenas aisladas.

Esta visión va al menos más lejos que esa filosofía que mezcla el fondo y la superficie, que se para aquí y allá en desórdenes particulares y lo convierte todo en juego de hormigas, en impulso de inclinaciones y energías aisladas, carentes de finalidad, en caos, ya que se desconfía de la virtud, de la finalidad y de la divinidad. Si consiguiese enlazar las escenas más dispares, sin confundirlas, hacer ver su mutua relación, su derivación unas de otras; si consiguiese mostrar cómo desaparecen las unas en las otras, cómo no son, tomadas individualmente, más que momentos, medios encaminados a fines merced al progreso únicamente, ¡qué panorama, qué noble aplicación de la historia humana, qué estímulos a la esperanza, a la actuación, a la fe, aunque no se vea nada, o no todo! Prosigo.

## Segunda Sección

La constitución universal de Roma llegó igualmente a su fin, y cuanto mayor era el edificio, cuanta más altura había alcanzado, tanto mayor fue su caída; medio mundo quedó en ruinas. Pueblos y continentes habían vivido a la sombra del árbol, y ahora, cuando la voz de los guardianes sagrados gritó: "Cortadlo", ¡qué gran vacío, qué grieta en el hilo de los acontecimientos mundiales! Nada menos que un nuevo mundo hacía falta para reparar la rotura.

Fue el norte. Sean los que sean los orígenes y sistemas que se imaginen sobre el estado de esos pueblos, lo más simple parece lo más cierto: en la calma eran, por así decirlo, "clanes patriarcales en la forma en que podían serlo en el norte". Como en ese clima era imposible una vida pastoril al modo oriental, había pesadas necesidades que oprimían el espíritu del hombre de modo más intenso que en los lugares donde la naturaleza actuaba casi sola para el hombre. Pero precisamente esas necesidades, juntamente con el aire nórdico, endurecían a los hombres más de lo que podían endurecerse en el cálido y aromático invernadero del este o del sur. Naturalmente, permanecían en un estado más rudo; sus pequeñas comunidades se hallaban más aisladas y eran más salvajes. Pero los lazos humanos eran fuertes, el instinto y la energía se encontraban en su plenitud; el país podía convertirse en lo que describe Tácito. En cuanto ese océano de pueblos nórdicos se puso en movimiento con todas sus olas, éstas se empujaron unas a otras, los pueblos presionaron sobre los pueblos. Los muros y los diques y Roma estaban rotos; los mismos romanos les habían enseñado las fisuras y los habían atraído para repararlas. Cuando, por fin, se desmoronó todo, ¡qué inundación del sur por parte del norte! Y tras las sacudidas y atrocidades todas, ¡qué nuevo mundo nórdico-meridional!

Quien observe el estado de los países romanos en sus últimos siglos (entonces constituían el mundo culto), se asombrará y admirará el camino tomado por la providencia para preparar un tan singular relevo de energías humanas. Todo estaba agotado, crispado, descompuesto, abandonado de los hombres, habitado por hombres crispados, hundiéndose en la opulencia,

el vicio, el desorden, la libertad y el salvaje orgullo guerrero. Las bellas leyes y los conocimientos romanos eran incapaces de sustituir unas fuerzas que habían desaparecido, de reponer unos nervios que no sentían el espíritu vital, de estimular resortes que estaban abatidos; es decir, la muerte, un cadáver rendido, tendido en la sangre; fue entonces cuando nació un nuevo hombre en el norte. Bajo el fresco cielo, en el desierto y en la selva, donde nadie lo suponía, surgió una primavera de plantas fuertes y nutritivas que, trasplantadas a los más bellos países del sur —entonces campos tristes y vacíos—, debían asumir una nueva naturaleza y proporcionar una gran cosecha para el destino universal. Godos, vándalos, borgoñones, anglos, hunos, hérulos, francos y búlgaros, eslavos y lombardos, vinieron, se asentaron, y todo el mundo nuevo, desde el Mediterráneo al Mar Negro, desde el Atlántico hasta el Mar del Norte, es obra suya, su descendencia, su constitución.

No se limitaron a introducir energía humana en el teatro de la formación del mundo, sino que aportaron también algunas leyes e instituciones. Es cierto que despreciaban las artes y las ciencias, la opulencia y el refinamiento, que habían destruido la humanidad. Pero al aportar naturaleza en lugar de las artes, el sano entendimiento nórdico en lugar de las ciencias, las buenas y duras costumbres —a pesar de ser salvajes—, en lugar de las costumbres refinadas, y al fomentar todo ello conjuntamente, ¡qué acontecimiento! Véanse sus leyes: ¡cómo exhalan bravura viril, sentimiento del honor, confianza en la inteligencia, lealtad y veneración de Dios! Su organización feudal, ¡cómo socavó el hervidero de las ciudades populosas y opulentas, edificó el país, ocupó manos y hombres, creó gente sana y, por ello mismo, satisfecha! Su ideal ulterior, más allá de las necesidades, se orientaba hacia la castidad y el honor, y ennoblecía la mejor parte de las inclinaciones del hombre; aunque novela, era una novela elevada: una verdadera y nueva floración del alma humana.

Piénsese, por ejemplo, en el plazo de recuperación y de ejercicio que adquirió la humanidad en los siglos de dicha fermentación debido al hecho de caer todo en pequeñas asociaciones, divisiones, subdivisiones, resultando tantos, tantos miembros. Cada uno rozaba con el otro y todo se mantenía fuerte y en tensión. Época de fermentación; pero fue precisamente ella la que sostuvo tanto tiempo el despotismo (verdaderas fauces devoradoras de la humanidad que, en expresión de ese mismo despotismo, lo reduce todo a tranquilidad y obediencia, pero que, de hecho, lo mata y aniquila todo en la uniformidad). ¿Es acaso mejor, más saludable y apto para la humanidad no producir más que los engranajes inertes de una gran máquina rígida, carente de pensamiento, o bien despertar y suscitar energías? Aunque tuviese que ser al precio de las llamadas constituciones imperfectas, del desorden, el pundonor bárbaro, el salvaje afán de pendencia y cosas parecidas, es siempre mejor, una vez alcanzado el fin, que estar muerto y podrido en vida.

Sin embargo, la providencia había creído oportuno preparar y añadir con destino a esa fermentación de zumos nórdico-meridionales un nuevo fermento: la religión cristiana. No tengo, pues, necesidad de comenzar por disculparme ante nuestro siglo cristiano si hablo de tal religión como de un resorte del mundo: me limito a considerarla como fermento, como levadura, para bien o para mal, como se quiera.

Éste punto, que ha sido entendido erróneamente desde dos perspectivas, merece alguna discusión.

La religión del viejo mundo, que había pasado del Oriente a Egipto y de aquí a Grecia, se había convertido, en todos los sentidos, en algo marchito y

carente de fuerza, en el verdadero *caput mortuum* de lo que había sido y debía ser. Basta considerar la tardía mitología griega y la imagen política de la religión de los pueblos entre los romanos; no es necesario decir nada más. Sin embargo, apenas había entonces “otro principio de virtud” en el mundo. Había descendido el espíritu de sacrificio de los romanos en favor de la patria y se había empantanado en la orgía y la inhumanidad guerrera. ¿Qué se había hecho del honor juvenil de los griegos, de su amor a la libertad? ¿Dónde estaba el antiguo espíritu de los egipcios, una vez que griegos y romanos se habían establecido en su país? ¿Dónde hallar un sustituto? La filosofía no era capaz de suministrarlo: se había convertido en el más degenerado producto de los sofistas, en arte de disputar, en baratillo de opiniones sin fuerza ni convicción, en un mecanismo cargado de trapos, pero sin influencia en el corazón humano y, mucho menos aún, de cara al mejoramiento de una época decadente, de un mundo que declinaba. Ahora bien, sobre sus ruinas debían levantarse aquellos pueblos que, por su estado, necesitaban todavía religión, que sólo mediante ella podían ser orientados, que introducían en todo el espíritu de la superstición. Pero esos pueblos no hallaron en su nuevo escenario más que lo que despreciaban o no podían entender: mitología y filosofía romanas, así como estatuas y formas morales. Su religión nórdica, resto oriental desarrollado a la manera nórdica, no bastaba; necesitaban una religión más fresca y activa. Y he aquí que la providencia la había hecho surgir en el lugar de donde menos se esperaba que viniera un relevo para todo el mundo occidental: ¡entre las peladas montañas de Judea!, poco antes de la caída de todo ese desconocido pueblo, precisamente en su última y más miserable época, de una forma que será siempre milagrosa, nació tal religión, abriéndose camino entre abismos y cavernas de forma igualmente singular, sobre un escenario que tanta necesidad tenía de ella, sobre un escenario en el que tanta, tanta influencia ejerció. Sin duda, fue el acontecimiento más extraordinario del mundo.

Fue ciertamente un espectáculo grande y digno de atención el hecho de que las dos religiones más conocidas, la pagana antigua y la cristiana reciente, lucharon bajo Juliano por nada menos que el dominio del mundo. La religión, con toda la fuerza de la palabra, era indispensable a su época decadente; eso lo veía él y todo el mundo. La mitología griega y el ceremonial del estado romano —lo vio igualmente— no era suficiente en relación con los objetivos de su época. Acudió, pues, a todo cuanto pudo; a la religión más fuerte y más antigua, la oriental. Suscitó en ella todas las fuerzas milagrosas, encantamientos y manifestaciones, de forma que la religión se convirtió por completo en una teúrgia, recurrió cuanto pudo a la filosofía, al pitagorismo, con el fin de dar a todo la más refinada apariencia racional; lo montó todo en un carro triunfal del mayor esplendor, tirado por los dos animales más indomables, el poder y la exaltación, dirigido por la más refinada política: ¡todo inútil! Esa religión sucumbió. Pobre atavío de un cadáver que sólo en otra época había sido capaz de hacer milagros: la nueva religión cristiana, sin adornos, salió vencedora.

El que considera el tema es, como se ve, un extraño que podría ser un musulmán o un mameluco y escribir esto mismo. Continúo, pues.

Pero esta misma religión, nacida de forma tan singular, tenía que convertirse (no digo que lo haya hecho en la práctica de cada época) en la verdadera religión de la humanidad, en un instinto de amor y en un lazo que ligara todas las naciones transformándolas en un ejército de hermanos, objetivo que perseguía desde el comienzo hasta el fin.



Es igualmente cierto que tal religión (aunque hicieran luego de ella lo que quisieran quienes la profesaban) fue la primera en enseñar verdades espirituales tan puras y deberes tan entrañables, tan desprovistos de toda envoltura y superstición, sin adornos ni coerción, como fue también la primera en querer perfeccionar el corazón humano tan por sí sola, de forma tan general, sin admitir la menor excepción. Las anteriores religiones de los tiempos y pueblos mejores no poseían más que un estrecho carácter nacional; estaban recubiertas de imágenes y ropajes, de ceremonias y hábitos locales; los deberes esenciales no hacían más que acompañarlos, añadirse a ellos. En una palabra, eran religiones de un pueblo, de una región, de un legislador, de una época: la cristiana era, evidentemente, lo contrario en todo, la más pura filosofía de la doctrina moral, la más pura teoría de las verdades y deberes, independiente de toda ley o pequeña constitución. En suma, era, si se quiere, el deísmo más filantrópico.

Y en este sentido era, sin duda, religión universal. Otras religiones demostraron ya, e incluso sus enemigos, que semejante religión no podía, indudablemente, brotar, prosperar o introducirse —llámeselo como se quiera— en otra época, más temprana o más tardía. Antes de que el ideal religioso, el deber y la unión de los pueblos, comenzaran a verse, a concebirse, a aceptarse, la especie humana tuvo que prepararse para el deísmo durante muchos milenios; tuvo que levantarse poco a poco de la niñez, de la barbarie, de la idolatría, de lo sensible; tuvo que desarrollar sus facultades anímicas a través de muchas formas nacionales, la oriental, la egipcia, la griega, la romana, etc., como a través de grados y vías de acceso. Diríase que el espíritu conquistador de los romanos, incluso considerado como simple instrumento, tuvo que preceder para abrir caminos en todas partes, para establecer entre los pueblos un vínculo político que antes era desconocido, para poner en marcha sobre esos mismos caminos la tolerancia, las ideas sobre el derecho de gentes con una amplitud igualmente desconocida hasta entonces. De esta forma se extendió y aclaró el horizonte y, como diez naciones de la tierra irrumpieron en ese claro horizonte, crearon una predisposición hacia la religión que precisamente necesitaban, y todas ellas la fundieron con su propio ser. Fermento, ¡de qué forma singular fuiste preparado y lo preparaste todo en torno a ti! ¡Cuán profunda y ampliamente fuiste asimilado! ¡Cuánto tiempo y con qué fuerza creció y fermentó! ¿Qué más fermentará?

Así, pues, es precisamente aquello que suele ser objeto de burla tan ingeniosa y filosófica (“¿dónde se ha presentado pura esa levadura llamada religión cristiana, dónde ha dejado de mezclarse con la masa, sea de la propia mentalidad, sea de otra muy diferente y a menudo abominable?”) lo que me parece ser la clara naturaleza de la cosa. Si tal religión, como lo es efectivamente, fue el refinado espíritu, “un deísmo filantrópico” que no debía mezclarse con ninguna ley civil determinada; si tal religión fue esa filosofía del cielo que, precisamente en virtud de su elevación y su pureza supraterránea, fue capaz de extenderse por la tierra entera, creo que hubiese sido imposible que su fino aroma existiese o se aplicara sin mezclarse con materias terrenas, sin tener necesidad de ellas como vehículo suyo, por así decirlo. Este fue, naturalmente, el modo de pensar de cada pueblo, sus costumbres y sus leyes, sus inclinaciones y aptitudes, ya se tratara de una mentalidad fría o ardorosa, buena o mala, bárbara o culta, todo según era. La religión cristiana pudo penetrar, y tuvo que hacerlo, en todo, y quien concibe las disposiciones divinas en el mundo y en el reino humano de forma que no sea a través de móviles terrenos y humanos, posee desde luego más condiciones para la abstracción utópico-imaginativa que para la abstracción filosó-



fica. ¿Cuándo ha obrado la divinidad, en toda la analogía de la naturaleza, de modo que no fuese a través de la naturaleza? ¿Acaso no hay por ello divinidad, o no es ella misma la que, inundándolo todo, influye a través de todas sus obras de modo uniforme e invisible? Haz representar en un teatro humano todas las pasiones del hombre, presentándolas en cada época según su grado de desarrollo, así como en cada continente, en cada nación. La religión no tiene que hacer más que alcanzar objetivos a través de los hombres y para los hombres. Levadura o tesoro, cada uno lo lleva en su recipiente y lo mezcla con su masa. Cuanto más fino es el aroma, cuanto más tiende a desvanecerse, tanto más hay que mezclarlo para hacer uso de él. No veo sentido humano alguno en la opinión que sostiene lo contrario.

Pues bien, fue también así como, por no hablar más que en un sentido físico y humano, la mezcla de la religión cristiana fue la más selecta que pueda casi imaginarse. Esta religión se ocupó de la miseria, diariamente en aumento, de los pobres, hasta el punto de que ni el mismo Juliano fue capaz de negarle este mérito halagador. En posteriores tiempos de confusión, fue el único consuelo y el único refugio frente a la opresión general (no hablo de ello en el sentido en que los eclesiásticos lo utilizan constantemente); es más, desde que los bárbaros mismos se convirtieron al cristianismo, esta religión se transformó en el orden y seguridad efectivos del mundo. Una vez amasados los feroces leones y vencidos los vencedores, ¡qué fácil levadura para penetrar en lo profundo, para extender su acción a lo lejos, eternamente! Las pequeñas organizaciones donde podía abarcarlo todo, las distanciadas clases sociales, entre las cuales actuaba como clase intermediaria, las grandes deficiencias de las constituciones feudales y meramente guerreras, donde la religión cristiana suplía todo lo relativo a la ciencia, a la jurisprudencia y al influjo en el modo de pensar; en todas partes se hizo indispensable, convirtiéndose en el alma de unos siglos, por así decirlo, cuyo cuerpo no era más que espíritu guerrero y agricultura servil, ¿podía ser otra que la devoción el alma que uniera esos miembros y que vivificara ese cuerpo? Si en el plan del destino se había acordado que fuera ése el cuerpo, ¡qué insensatez pensar que tuviese un espíritu extraño al propio de su época! Era, me parece, el único medio de avanzar.

¡Quién no ha visto que en cada época el llamado “cristianismo” adoptaba plenamente la forma o la analogía de la organización con la cual o en la cual vivía; que el mismo espíritu gótico penetraba también en lo interno y lo externo de la Iglesia, configurando vestidos y ceremonias, doctrinas y templos, afilando el báculo episcopal para convertirlo en espada cuando todo el mundo llevaba espada, creando prebendas, señoríos y esclavos eclesiásticos, porque era lo que había en todas partes! Imaginémonos, siglo tras siglo, aquellas formidables organizaciones de cargos eclesiásticos honoríficos, conventos, órdenes monásticas y, posteriormente, incluso cruzadas y evidente dominio del mundo. ¡Enorme edificio gótico!: sobrecargado, opresor, oscuro, carente de gusto —el mundo parece hundirse debajo de él—, pero ¡qué grande, rico meditado, poderoso! ¡Estoy hablando de un acontecimiento histórico, milagro del espíritu humano y, sin duda, instrumento de la providencia!

Si el cuerpo gótico removió fuerzas con toda su fermentación y frotamiento, a ello contribuyó lo suyo el espíritu que lo vivificó y le dio cohesión. Si en virtud de aquél se difundió por toda Europa una mezcla de ideas y tendencias elevadas que antes nunca habían ejercido influencia en semejante mezcla y semejante grado, era indudablemente la providencia la que actuaba también ahí.

Sin que pueda entrar ahora en detalles acerca de los diversos períodos del espíritu medieval, lo vamos a llamar espíritu gótico y caballería nórdica en el más amplio sentido; fenómeno grande de tantos siglos, países y situaciones.

Al seguir siendo, hasta cierto punto, el “conjunto de todas las tendencias desarrolladas anteriormente por cada uno de los pueblos y períodos”, éstos se reducen a tales tendencias, pero el elemento efectivo que los enlazaba todos y hacía de ellos una viva creación divina no es idéntico en cada uno tomado en particular. Tendencias paternas y sagrada veneración del sexo femenino; inextinguible amor a la libertad y despotismo; religión y espíritu guerrero; orden exacto, solemnidad y singular inclinación hacia la aventura, todo ello se confundía. Ideas y tendencias orientales, romanas, nórdicas, sarracenas: sabemos cuándo, dónde y en qué medida se han fundido y modificado aquí y allá. El espíritu de la época impregnaba y ligaba las peculiaridades más diversas: bravura y monacato, aventura y galantería, tiranía y nobleza de alma; todo ello formaba el todo que hoy se halla delante de nosotros —entre los romanos y nosotros— como un fantasma, como una aventura romántica; un día fue naturaleza, fue... verdad.

Ese espíritu del “honor caballeresco del norte” ha sido comparado<sup>92</sup> a los tiempos heroicos griegos, y se han encontrado puntos de comparación, claro está. Sin embargo, creo que tal espíritu sigue siendo algo único en la serie de todos los siglos, algo que sólo se parece a sí mismo. Se ha hecho tan formidable burla de él por hallarse entre los romanos y nosotros —*quantum viri!*—, ¡nosotros! Otros, con más fantasía en el cerebro, lo han elevado, en cambio, por encima de todo; a mí me parece que no es ni más ni menos que un “estado único del mundo”, no comparable a ninguno de los anteriores, con sus ventajas y sus desventajas, igual que ellos, y basado en los mismos, cambiando sin cesar y prosiguiendo el esfuerzo hacia lo grande.

Los aspectos oscuros de esa época se hallan en todos los libros; todo pensador elegante y clásico que considere el orden de nuestro siglo como el *non plus ultra* de la humanidad tiene ocasión de declarar contra siglos enteros de barbarie, de derecho público miserable, de superstición y necesidad, de costumbres defectuosas y de falta de gusto, en los templos, en los conventos, ayuntamientos, gremios de artesanos, cabañas y casas, así como ocasión de ensalzar las luces de nuestra época, el decir, su frivolidad y desenfreno, su calor de ideas y su frialdad de actos; de ensalzar la fortaleza y libertad aparentes de este siglo y su mortal debilidad y fatiga de hecho bajo la incredulidad, el despotismo y la abundancia. De ello están llenos todos los libros de nuestros Voltaire y Hume, Robertson e Iselin, y resulta un cuadro tan bello de la forma según la cual derivan ellos la ilustración y progreso del mundo a partir de los turbios tiempos del deísmo y despotismo de las almas, es decir, la ilustración y mejora del mundo conducen de tal modo a la filosofía y la tranquilidad, que el corazón de los amantes de su tiempo rebosa de alegría.

Todo eso es cierto y no lo es. Lo es si, a la manera infantil, se enfrentan los colores entre sí para obtener un cuadro luminoso y claro; ¡hay, desgraciadamente, tanta luz en nuestro siglo! No lo es si se considera la época de entonces de acuerdo con su ser, sus objetivos, su gusto y sus costumbres, especialmente como instrumento en el curso del tiempo. En esas instituciones y asociaciones aparentemente solía haber una firmeza, una unión, una

<sup>92</sup>Hurd: *Letters on chivalery*.

nobleza y una grandeza señorial que, a decir verdad, nosotros, con nuestras costumbres afortunadamente refinadas, nuestros gremios disueltos y, a cambio, nuestros países en conexión, nuestra inteligencia innata, nuestro amor a los pueblos, que llega hasta los confines de la tierra, ni sentimos, ni somos ya apenas capaces de sentir. Mira: te burlas de la servidumbre de entonces, de las toscas residencias de la nobleza, de las múltiples y pequeñas islas y subdivisiones, así como de lo que ello conlleva; nada elogias tanto como la disolución de aquellos vínculos, ni conoces otro logro mejor que el conseguido por la humanidad el día en que Europa y, con ella el mundo entero, adquirió la libertad. ¿Adquirió la libertad? ¡Dulce soñador! ¡Si al menos eso y sólo eso fuera cierto! Pero mira también cómo en virtud del estado de aquella época se realizaron cosas que, de lo contrario, toda la sabiduría humana hubiese tenido que ignorar: Europa se pobló y edificó; linajes y familias, señores y siervos, reyes y súbditos, se compenetraron más fuerte y estrechamente; las llamadas toscas residencias impidieron el insalubre crecimiento de las ciudades, esos pantanos para las fuerzas vitales de la humanidad; la ausencia de comercio y de refinamiento impidió el desenfreno y mantuvo una humanidad simple: castidad y fecundidad en el matrimonio, pobreza, laboriosidad, cohesión en la familia. Las rudas corporaciones y los señoríos producían el orgullo de caballeros y artesanos, a la vez que preservaban autoconfianza, estabilidad en el grupo propio, virilidad en el núcleo en el que se vivía, frente a la peor plaga de la humanidad, el yugo de la región y de las almas bajo el que, desde entonces, han sido abiertamente disueltas todas las islas, bajo el que se hunde todo el mundo alegre y libremente. Así pudieron surgir algo más tarde tantas repúblicas guerreras y ciudades fortificadas. Las fuerzas fueron primero sembradas, nutridas y cultivadas con fricciones de las que vivimos hoy todavía en un triste resto. Si el cielo no nos hubiese enviado los tiempos bárbaros ni los hubiese conservado tanto tiempo bajo tantos golpes y ataques, pobre Europa ordenada, que devora o expulsa a sus hijos: ¿qué serías con toda tu sabiduría? ¡Un desierto!

¡Que haya gente en el mundo que no entienda que la luz no alimenta a los hombres, que la paz, la abundancia y la llamada libertad de pensamiento nunca pueden significar la felicidad y el destino general! Las sensaciones, el movimiento, la acción, aunque después se revelen inútiles (¿qué hay en el escenario humano que posea una utilidad eterna?), aunque ofrezcan sacudidas y revoluciones o sensaciones que resulten aquí y allá exaltadas, violentas e incluso horribles, ¡qué poder, qué efectos en cuanto instrumentos en manos del curso del tiempo! Ha sido el corazón, y no la cabeza, quien ha servido los alimentos, quien lo ha unido todo con inclinaciones e instintos, no con pensamientos enfermizos. Piedad, honor caballeresco, intrepidez amorosa y vigor ciudadano, constitución política y legislación, religión. No pretendo defender las migraciones eternas y las devastaciones de los pueblos, las hostilidades y las guerras feudales, los ejércitos de monjes, las peregrinaciones, las cruzadas; sólo pretendo explicarlos, explicar cómo alienta el espíritu en todo ello. Fermentación de fuerzas humanas. Fue una gran cura de toda la especie mediante un movimiento violento y, si se me permite expresarme con tanto atrevimiento, el destino subió las pesas (aunque con gran estruendo y sin que pudieran colgar tranquilamente) del gran reloj parado; por ello rechinaron los engranajes. [...]

# Johann Wolfgang von Goethe

## Diarios y Anales<sup>93</sup>

### (SELECCIÓN)

1789

No bien me había adaptado de nuevo a la vida weimeriana y a las relaciones locales, en punto a asuntos, estudios y trabajos literarios, cuando hubo de estallar la Revolución francesa, absorbiendo toda la atención del mundo. Ya en 1785 hiciera en mí indecible impresión la historia del collar. En los bajos inmorales de la ciudad, la corte y el Estado que allí se pusieron de realce, aparecióseme, en forma espectral las más terribles consecuencias, siendo aquélla como una pesadilla de la que en mucho tiempo no pude verme libre, conduciéndome en tal estado de ánimo de un modo tan raro, que los amigos con los cuales vivía entonces en el campo, al recibirse las primeras noticias de aquellos sucesos, mucho después, cuando ya hacía tiempo estallara la revolución, hubieron de confesarme que por aquella época llegaron a tenerme por loco. Seguía yo aquel proceso con mucha atención: desvivíame en Sicilia por inquirir noticias de Cagliostro y su familia, y, finalmente, para sacudirme de encima aquellas preocupaciones, hube de transformar, según mi costumbre, todos aquellos acontecimientos en una ópera, titulada *El gran copto*, pues para ello mejor que para una comedia prestábase el asunto. Cogió enseguida el manuscrito el maestro de capilla Reichardt y compuso para ella algunos números sueltos, como el aria de bajo: “Dejad que los eruditos discutan y disputen”, etc., y “Anda y obedece mis indicaciones”. Esa forma de ópera pura, que acaso sea la más favorable de todas las dramáticas, había llegado a serme tan propia y corriente, que la empleé para tratar más de un asunto. Una comedia, *Los camaradas desiguales*, iba ya bastante adelantada. Siete personajes que por circunstancias de familia, propia elección, casualidad y costumbre abúrrense juntos en un castillo, o allí de cuando en cuando se reúnen, resultaban ventajosos al conjunto, porque representaban los más distintos caracteres, hallábanse en manifiesta contraposición unos con otros tocante a querer y poder, a hacer y dejar de hacer, influíanse mutuamente y, sin embargo, no podían avenirse a separarse. Arias, canciones y trozos para varias voces de las que componían la partitura de esta obra

<sup>93</sup>Tomado de Goethe: *Obras Completas*, T. III, Aguilar, 1973.

distribuílas luego en mis compilaciones líricas, con lo que hice totalmente imposible la reconstrucción del conjunto.

A raíz de mi regreso de Italia proporcionóme también mucho solaz otro trabajo. Desde que el inimitable *Viaje sentimental*, de Sterne, diera el tono y suscitara imitadores, venían estando dedicadas por completo las descripciones de viajes a los sentimientos e ideas del viajero. Yo, por el contrario, adopté la máxima de esfumarme todo lo posible y recibir en mí el objeto con toda la pureza que pudiese. Esta norma seguía fielmente cuando presencié el *Carnaval romano*. Tracéme un esquema minucioso de todos los episodios, y artistas amables dibujaron máscaras características. Sobre estos trabajos preliminares basé yo después mi descripción del *Carnaval romano*, que, habiendo obtenido buena acogida, dio pie a hombres ingeniosos para expresar también en sus viajes, de un modo limpio y claro, lo más característico de las manifestaciones populares; sólo mencionaré aquí a Federico Schulz, sesudo y malogrado escritor, y su descripción de una sesión de la Dieta polaca.

1790

Dime prisa a reanudar mis anteriores relaciones con la Universidad de Jena, que estimulaban y favorecían los desvelos científicos.

Seguir ordenando y conservando los ya acrecidos museos locales con la colaboración de hombres excelentes y expertos era una ocupación tan grata como instructiva, y mediante la consideración de la Naturaleza y el estudio de una ciencia que tanto abarcaba sentíame hasta cierto punto compensado de la falta de vida artística. *La metamorfosis de las plantas* escribióse como un desahogo del corazón. Al mandarla a la imprenta esperaba yo presentar a los sabios un ejemplar *pro loco*. Previamente habíase preparado un jardín botánico.

Dar colorido pictórico era, al mismo tiempo, mi punto de mira, y al remontarme a los primeros elementos físicos de esa doctrina descubrí con grandísimo asombro que la hipótesis newtoniana era falsa y debía desecharse. Ulteriores y más profundos análisis sólo sirvieron para corroborarme en mi opinión, y así vino a inoculármeme otra vez una enfermedad de desarrollo, que estaba llamada a ejercer grandísimo influjo así en mi vida como en mi actividad. [...]

Apenas restituido al hogar, vime requerido a marchar a Silesia, donde la actitud armada de dos grandes potencias<sup>94</sup> favorecía al Congreso de Reichenbach. Al principio dieron los alojamientos pie para algunos epigramas, que luego intercaláronse acá y allá en mis obras.<sup>95</sup> Por el contrario, en Breslau, donde brillaban una corte militarista al par que la nobleza de una de las primeras provincias del reino, y donde continuamente veíamos marchar y maniobrar a los más lucidos regimientos, ocupéme, yo sin cesar, por raro que parecer pueda, en la Anatomía comparada, por lo que en medio de todo aquel bullicioso mundo, hacía una vida de ermitaño, metido en mi concha. Había asumido un cariz singularmente atractivo esa parte de la Historia natural. Cuando con frecuencia trasladábame allá, a las dunas del Lido, que separan las lagunas venecianas del mar Adriático, hube de encontrarme una vez un tan felizmente pulido cráneo de oveja, que no sólo vino a corroborar

<sup>94</sup> Austria y Prusia; Congreso del 27 de julio.

aquella gran verdad que ya antes de eso reconociera, de que todos los huesos del cráneo derivan por transformación de los huesos de la columna vertebral, sino que ponía a la vista también la transición de masas orgánicas interiormente informes, en virtud de aflorar hacia afuera, en un incesante ennoblecimiento, mayor forma y desarrollo, con miras a los más excelentes instrumentos de los sentidos, al par que remozaba mi antigua creencia, ya por la experiencia confirmada, y que tenía por fundamento el hecho de no tener la Naturaleza secreto alguno que en algún sitio no se muestre en plena desnudez a los ojos del observador atento.

Pero puesto que en medio de aquel agitadísimo mundo que me rodeaba había vuelto a aplicarme al estudio de la Anatomía era forzoso que tornara a interesarme aquel estudio previo que años hacía dedicara a los huesos intersticiales. Loder, cuyo interés y actuación incansables siempre tuve ocasión de ponderar, hace mención de ellos en su *Manual de Anatomía*, de 1788. Pero como la breve disertación que les dedica en alemán y latín hallase aún entre mis papeles, soló diré aquí someramente que estaba yo plenamente convencido de que había un tipo general que, ennoblecido mediante la metamorfosis pasaba a través de todos los seres orgánicos, dejábase reconocer en Indas sus partes en ciertos grados intermedios y debía podersele comprobar también incluso allí donde, en el más alto de humanidad, recátase y modestamente se oculta.

A ese fin iban encaminados todos mis trabajos, incluso en Breslau; pero la tarea era tan ingente, que no podía dársele cima en medio de una vida tan disipada.

Una excursión de recreo a las salinas de Wieliczka y una importante cabalgada por la sierra y el campo, por encima de Adersbach, Glaz, etc., enriqueciéronme de experiencias e ideas. Algo de ello quedó anotado.

1794

Debía yo esperar que así como el anterior me trajo muchas privaciones y sufrimientos, me aportase este año distracción, mediante múltiple actividad y alivio, en virtud de diversas amistades, que harto menester había una y otras.

Pues eso de haber sido testigo de revoluciones sumamente principales y que a todo el mundo amenazaban, haber visto por los propios ojos la mayor desdicha que puede acaecerles a burgueses, campesinos y soldados y hasta haber participado de ella, es como para ponerle a uno en la más triste disposición de ánimo.

Pero ¡cómo hallar algún alivio cuando las enormes conmociones que en el interior de Francia producíanse diariamente nos angustiaban y amargaban! El año anterior habíamos tenido que lamentar la muerte de los reyes; este tocónos llorar análoga suerte sufrida por la princesa Isabel. Las crueldades de Robespierre habían llenado de espanto al mundo, y el sentido de la alegría perdiérase, de suerte que nadie osó alegrarse luego de su caída; tanto menos cuanto que las acciones de guerra en el exterior, de la revuelta nación, iban en incesante progreso, sacudían el mundo entero y a todo lo existente amenazaban, si no con la total ruina, por lo menos con la revolución.

En el entretanto vivíase en una tímida soñolienta seguridad en el Norte y tratábase de combatir el miedo con una esperanza sólo a medias, fundada en las buenas relaciones de Prusia con los franceses.

En medio de los grandes acontecimientos, y aun entre los más graves apuros, no puede prescindir el hombre de luchar con las armas de la palabra y de la pluma. Así produjo gran revuelo un pliego alemán: *Llamamiento a todos los pueblos de Europa*, que rezumaba por todos sus poros un hervoroso odio a los franceses, en el preciso instante en que estos, como indomables enemigos, aproximábanse, llenos de poder, a nuestras fronteras. Pero para que la diversidad de las opiniones llegase a su colmo, hubieron de introducirse furtivamente entre nosotros canciones revolucionarias francesas, las cuales llegaron también a mis manos por conducto de personas en las que no hubieran debido fiarse.

La íntima disensión de los alemanes en punto a defenderse y reaccionar poníase plenamente de resalto en el conjunto de las instituciones políticas. Prusia, sin dar muchas explicaciones sobre sus propósitos, exigía asistencia a sus tropas; hízose una colecta, pero nadie quiso dar nada ni tampoco armarse y precaverse como era debido. En Regensburg llegó a hablarse de una alianza de los príncipes contra Prusia, favorecida por aquella parte que recelaba planes de engrandecimiento en las unilaterales negociaciones de paz. El ministro von Hardenberg por el contrario, trataba de disponer las clases sociales del reino en favor de su soberano y había también vacilaciones por esta parte, con la esperanza de ganarse las simpatías de un casi amigo de los franceses. Pero quien a todo esto dábase cuenta de la situación no tenía más remedio que confesarse para su capote que no se hacía más que mecerse con vanas ilusiones entre el temor y la zozobra.

Los austríacos pasaron el Rin, los ingleses internáronse en Holanda, cobró el enemigo más espacio y adquirió más riqueza de medios. Aumentaban las noticias de fugitivos de todas partes y no habían familia ni círculo de amigos que no tuvieran que sentir por alguno de sus miembros. Del sur y del oeste de Alemania enviábanme joyeles, alcancías y objetos valiosos de diversa índole para su fiel custodia, prueba de confianza grande que me llenaba de satisfacción y al mismo tiempo ponía ante mis ojos tristes testimonios del atribulado estado de la nación. [...]

Rumores fluctuantes de una aproximación e invasión del enemigo difundían una inseguridad espantosa. Los comerciantes íbanse a otras partes con sus mercancías, cargaban otros muchos con las cosas de valor transportables, y así también muchas personas viéronse incitadas a pensar en sí mismas. La incomodidad de una emigración y cambio de lugar luchaba con el miedo a un mal trato enemigo; y mi propio cuñado Schlosser era presa de esta zozobra. [...]

Volviendo ahora la atención a Jena y su teatro, mencionaré lo siguiente: Después de la marcha de Reinhold, que con razón fue considerada cual una gran pérdida para la Universidad, llamaron osada y hasta temerariamente a Fichte para que ocupara su vacante; a Fichte, que en sus obras habíase explicado con grandeza, pero acaso no del todo como debiera, sobre los más principales temas, referentes a la moral y la política. Era Fichte una de las recias personalidades que se hayan visto nunca, y a sus ideas, miradas desde un punto de vista superior, no había reparo que poner; pero ¿cómo habría podido él marchar a compás con el mundo, que consideraba cual su patrimonio, que él mismo se hubiese creado?

Como le escatimaran las horas que en los días de trabajo quería dedicar a sus conferencias, decidió instituir conferencias dominicales, para lo cual tropezó con obstáculos. No bien se habían apaciguado los cuchicheos y



chismorreos sobre los pequeños y grandes incidentes enojosos a que eso diera lugar, no sin el consiguiente disgusto de las altas esferas, cuando sus manifestaciones sobre Dios y las cosas divinas, sobre las que es lo mejor guardar silencio, hubieron de valerlos molestas advertencias de fuera. En la Sajonia palatina no parecían tener la mejor idea de ciertos conceptos de la revista de Fichte, y en verdad que costaba todo el trabajo del mundo tratar de explicar pasablemente con otras palabras lo que allí se decía con alguna crudeza, suavizarlo, y si no imponerlo, por lo menos hacerlo perdonable.

El profesor Góttling, al que después de una formación liberal, a través de viajes científicos, hemos de considerar como uno de los primeros que aceptaron el alto concepto de la novísima Química francesa, descolló con el descubrimiento de que el fósforo arde también en el aire mefítico. Los experimentos que en contrapuestos sentidos realizáronse sobre el particular ocupáronnos durante una temporada.

El consejero secreto Voigt, fiel colaborador también en el terreno de la Mineralogía, regresó de Karlsbad trayendo unas hermosísimas piedras de tungsteno, ya en grandes masas, ya claramente cristalizadas, que nos permitieron proporcionar un motivo de satisfacción a más de un aficionado cuando esa clase de piedra se hizo rara.

Alejandro von Humboldt, que, después de hacerse esperar mucho, llegó, al fin, de Bayreuth, impúsonos en lo más general de las ciencias naturales. Su hermano mayor, que también se hallaba en Jena, y a todas las cosas dedicaba un diáfano interés, compartía desvelos, investigaciones y enseñanza.

Es de notar que el consejero de la corte, Loder, exponía a la sazón la teoría de los ligamentos, que es la parte más principal de la Anatomía, porque ¿qué, sino los ligamentos, sirve de lazo de unión entre los músculos y los huesos? Y; sin embargo, por un raro desvío de la juventud médica, descuidábase precisamente esa parte. Nosotros, los ya mencionados, en unión del amigo Meyer, íbamos a pasear de mañana por sobre la más densa nieve, a fin de asistir en un casi desierto auditorio anatómico a la exposición de ese importante medio de enlace, hecha de modo clarísimo y a vista de los más exactos preparados [...]

Ante las grandes y siempre crecientes exigencias de la cromática, cada vez sentía yo más mi insuficiencia. Así que no dejaba de atraerme constantemente amigos de las mismas ideas. Con Schlosser fracasé, pues ni aun en los más pacíficos tiempos habríase prestado a consagrar su atención a ese asunto. La parte moral del ser humano sirve de base a sus ideas, y pasar de lo interior a lo exterior es más difícil de lo que parece, Sommerring, en cambio, seguía prestando su interés a esa materia a través de los más revueltos azares. Espiritual resultaba su manera de acoger las cosas, servían de acicate incluso sus objeciones, y cuando ponía yo la atención debida a sus asertos, siempre adelantaba en punto a ampliar mis ideas. [...]

1795

Editáronse las *Horas*, y yo contribuí por mi parte con *Epístolas*, *Elegías* y *Diálogos de los emigrados*. Estudiamos y deliberamos, además, en común sobre el contenido total de esta nueva revista, las condiciones de los colaboradores y demás puntos que se ofrecen a la consideración en empresas de esa índole. En esta tarea aprendí yo a conocer a mis contemporáneos, y púleme al tanto de autores y obras, que de otra suerte quizá nunca hubie-

ran atraído mi atención. Era Schiller, en general, menos exclusivo que yo, y en su calidad de editor debía andarse con tiento. [...]

Habíanse ya los franceses entregado a toda clase de fechorías en toda la superficie de su patria; convirtiéranse los asignados en mandatos, y también estos volviéranse humo; de todo esto se hablaba con toda suerte de detalles y con grandes demostraciones de pesar, cuando cierto marqués hubo de observar con cierta flema que, con efecto, era aquella una gran desgracia, pero que lo que él temía era que estallase todavía la guerra civil y resultase inevitable la quiebra del Estado.

Quien tales cosas tiene ocasión de ver tocante al juicio de acontecimientos inmediatos de la vida, no ha de maravillarse ya de encontrar en religión, filosofía y ciencia, donde el particular fuere íntimo de los hombres es el que entra en juego, idéntica cerrazón de juicio y parecer en pleno día.

Por esa misma época tornó Meyer a Italia, pues aunque ya la guerra se desarrollaba con bastante violencia en Lombardía, todo lo demás seguía aún intacto, y nos hacíamos la ilusión de poder repetir los años 87 y 88. Su alejamiento privóme de todo coloquio sobre el arte plástico, y hasta mis preparativos para seguirle condujéronme por otro camino.

Enteramente apartado estaba yo y entregado de nuevo a la consideración de la Naturaleza, cuando a fines de año hubieron de presentarse en Jena los dos hermanos von Humboldt. Interesábanse ambos en aquel momento grandemente por las ciencias naturales, y no pude menos de ponerlos al tanto en el curso de nuestras conversaciones de mis ideas respecto a la Anatomía comparada y su tratamiento metódico. Como estimaran congruentes y bastante completas mis manifestaciones, instáronme con ardor a ponerlas por escrito, lo que en el acto hice, dictándole a Max Jacobi el esquema fundamental de una teoría anatómica comparada, según en aquel momento tenía fresca en mi mente, con lo que satisface a los amigos y me procuré yo un punto de mira al que anudar en lo sucesivo mis ulteriores consideraciones.

El influjo de Alejandro von Humboldt requiere mención especial. Su presencia en Jena impulsa la Anatomía comparada; él y su hermano mayor muévense a dictar el esquema general ya existente. Su estancia en Bayreuth da lugar a una correspondencia interesantísima entre él y yo. Al mismo tiempo, y en relación con él, aparece en escena el consejero secreto Wolf, que, aunque en otro aspecto, concuerda en general con nuestro círculo. [...]

El interés de Guillermo von Humboldt resultó más fructuoso; desprendíase de sus cartas un claro criterio tocante al querer y el producir, de suerte que de ello seguíase por fuerza un verdadero progreso.

Mencionaré, por último, el interés de Schiller, que era el más ferviente y elevado; pero como aún se conservan ahí sus cartas sobre este punto, no necesito decir más sino que el conocimiento de las mismas podría ser muy bien el más lúcido presente que a un público culto se le pudiera hacer. [...]

Pero apartando ahora el pensamiento de esas nimias circunstancias, sumamente insignificantes comparadas con el mundo, para aplicarlas a este último, viéneseme a las mientes aquel campesino a quien durante el sitio de Maguncia viera trabajando tranquilamente su campo, al alcance de los cañones, detrás de una volcada cesta de seroja. El individuo de pocos alcances no se percata de las cosas más próximas, sea cualquiera el rumbo que siga el gran todo. [...]

Aparte los referidos males, también dio pie para continuos disgustos el intento de poner en contacto a idealistas decididos con las más realísticas relaciones académicas. Al propósito de Fichte de dar conferencias dos domingos y dar rienda suelta a su actuación, cohibida por más de un concepto, hubo de contrariarle muchísimo la resistencia de sus colegas, hasta que finalmente salió una partida de estudiantes, que tuvo la osadía de plantarse delante de su casa y apedrearle los balcones, que es la forma más desagradable de convencerse de la existencia del “no yo”. [...]

Herder siéntese impresionado ante cierto alejamiento, que poco a poco se fue patentizando, sin que se hubiera puesto remedio al disgusto que de ello originárase. Su aversión a la filosofía kantiana y también, por ende, a la Universidad de Jena, había ido siempre en aumento, mientras que yo me unía cada vez más a ambas, merced a mis relaciones con Schiller. De ahí que todo conato de restablecer la antigua amistad resultara estéril, tanto más cuanto que Wieland renegaba de las nuevas teorías, incluso en la persona de su yerno, y a fuerza de latitudinario llevaba muy a mal el que se determinaran deber y derecho mediante la razón, según decían, y se amenazase con poner término a todo fluctuar humoristicopoético. [...]

Este año apenas perdí de vista un momento la Anatomía y la Fisiología. El consejero de corte Loder mostró el cerebro humano a un reducido círculo de amigos, del modo más tradicional, por capas, empezando desde arriba, y lo hizo con la claridad que le caracteriza. Con él también repasamos y comentamos los trabajos de Campee.

El intento de Sórmerring por inquirir más a fondo la verdadera sede del alma dio pie para no pocas observaciones, reflexiones y pruebas.

Brandis mostró en Braunschweig ingenioso y animador en el capítulo de las consideraciones sobre la Naturaleza; él también, a semejanza nuestra, intentaba resolver los problemas más arduos.

A partir de aquella época, en que empezaron a quejarse en Alemania del abuso de la genialidad, surgían en verdad de cuando en cuando hombres singularmente chiflados. Como sus esfuerzos, por lo general, operábanse en una región oscura, tenebrosa, y habitualmente la energía de su proceder despertaba un prejuicio favorable y la esperanza de que, por lo menos, en lo sucesivo se dejase acompañar a que de cierta dosis de discreción, no se les rehusaba a esos individuos todo interés, hasta que acababan desesperándose ellos o haciendo que nos desesperásemos nosotros. [...]

También hubieron de hacerse notar a poco en política las consecuencias de una juvenil bonachonería, que cifraba su principal confianza en una cosa indigna. Los procesos que de ello origináronse fueron por esta parte conducidos a un feliz desenlace por hombres perspicaces, con gran tino. Pero semejante movimiento hubo de agitar nuestro círculo social, ya que personas íntimamente allegadas entre sí y también unidas a nosotros, y que en todo lo demás pensaban rectamente, hubieron de ver injusticia y dureza allí donde solo veíamos nosotros la continua prosecución de una marcha jurídica indispensable. Las más afectuosas y tiernas reclamaciones de aquella parte no lograron entorpecer el giro del asunto, siendo únicamente de lamentar el que vinieran a poco menos que a malograrse las más hermosas relaciones. [...]

# Bibliografía

- ABBAGNANO, NICOLÁS: *Historia de la filosofía*, T. II, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- BRÉHIER ÉMILE: *Historia de la filosofía*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.
- CASSIRER, ERNEST: *Filosofía de la ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- CONDILLAC, ETIENNE BONNOT: *Lógica elemental*, Nueva Biblioteca filosófica, Argentina, 1959.
- CROUZET, MAURICE: *Historia general de las civilizaciones. El siglo XVIII*, Vol. V, Ediciones Destino, Barcelona, 1963.
- CHARTIER, ROGER: *Crítica, desacralización y opinión pública en el siglo XVIII francés. Los orígenes culturales de la revolución francesa*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.
- DIDEROT, DENIS: *Tratado de lo bello*, Editorial Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata, Instituto de Filosofía, 19??.
- : *Oeuvres Completttes*, Azzeuat y Tureoux, Editorial Gareurir, París, 1875-1879.
- FERNÁNDEZ MUÑIZ, AUREA MATILDE: *Breve historia de España*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2008.
- FOUCAULT, MICHEL: *Sobre la ilustración*, Editorial Tecnos, Madrid, 2003.
- GOETHE, JOHANN W.: *Obras Completas* (en 3 T.), Aguilar S. A., Madrid, 1968.
- HERDER, JOHANN G.: *Obra Selecta*, Ediciones Alfaguara S. A., Madrid, 1982.
- HOBBS, THOMAS: *Leviathán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- HORKJEMER, M. y T. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Trotta S. A., Madrid, 1994.
- LENIN, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo*, Editorial Progreso, Moscú.

- LOCKE, JOHN: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Buenos Aires, 1960.
- MAESTRE, AGAPITO: *¿Qué es la ilustración?*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
- MANDEVILLE, BERNARD: *La fábula de las abejas. Vicios privados, beneficios públicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- MARCUSE, HERBERT: "Repressive tolerance", in *Acritique of pure tolerance*, Boston, B. Press, 1969.
- MARÓN, FLORINDA: *Antología de Historia de la filosofía*, T. I Parte I, T. II Parte III, Ediciones La Habana, 1985.
- MARX, C. y F. ENGELS: *La ideología alemana*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966.
- : *Manifiesto del partido comunista*, Editorial Progreso, Moscú.
- : *Obras escogidas*, Editora política, La Habana, 1963.
- MONTESQUIEU, CHARLES DE S.: *El espíritu de las leyes*, Editorial Ciencias Sociales, 1976.
- : *Grandezza y decadencia de los romanos*, Espasa Calpe, Madrid, 1962.
- ROUSSEAU, JEAN J.: *Contrato social o principios del derecho político*, Editorial Tecnos S. A., Barcelona.
- : *Obras escogidas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973.
- : *Confesiones*, Garnier Hermanos, París, 1907.
- SHAFTESBURY, ANTHONY A. COOPER: *Los moralistas*, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 1965.
- THERBORN, GORAN: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Editorial Ciencias Sociales, 2004.
- VENTURI, FRANCO: *Los orígenes de la enciclopedia*, Editorial Crítica S. A., Barcelona, 1980.
- VOLTAIRE, F. MARIE: *Tratado de la tolerancia*, Ediciones Siglo xx, Buenos Aires, 1944.
- : *Cartas Filosóficas*, Sec. de Ed. Pública, México, 1945.
- : *Diccionario Filosófico*, Editorial Araújo, Buenos Aires, 1938.
- : "Tratado de metafísica", en *Oeuvres Completttes*, Furus, París, 1835-1838.
- WINDELBAND, WILHELM: *Historia de la filosofía*, Antigua Librería Robredo, México, 1946.